

EDITORIAL

Renée de la Torre	1
-------------------	---

DOSIER

TRADICIONES DISRUPTIVAS DEL ORDEN CULTURAL

Carlos Arturo Hernández Dávila	7
--------------------------------	---

PERFORMANCE SOCIAL Y TRANSFORMACIÓN HISTÓRICA EN LAS CELEBRACIONES DE ANIVERSARIOS DE IGLESIAS INDÍGENAS CHAQUEÑAS (ARGENTINA)

César Ceriani Cernadas	13
------------------------	----

LA TEMATIZACIÓN DE LO RELIGIOSO EN LAS ESCUELAS DE SAMBA DE RÍO DE JANEIRO (2016-2022):

PERFORMANCES FESTIVAS Y PROCESOS SOCIALES

Renata de Castro Menezes	37
--------------------------	----

ETNOFONÍAS: PATRIMONIO BIOCULTURAL DE MÉXICO

José Joel Lara González	65
-------------------------	----

¿ECOS DE LA CRISTIADA? NECROPOLÍTICA Y

“MARTIRIO SACERDOTAL” EN EL SIGLO XXI MEXICANO

Yves Bernardo Roger Solis Nicot	95
---------------------------------	----

LAS NGÄD’I-DOKWE: DISRUPTIONES RITUALES,

CUERPOS ALTERADOS Y ALTERIDADES CORPORALES

EN EL MUNDO OTOMÍ

Carlos Arturo Hernández Dávila	123
--------------------------------	-----

REALIDADES SOCIOCULTURALES

CAFÉ CAPELTIC. LA CONSTRUCCIÓN DE UN

PUENTE INTERCULTURAL EN EL

SISTEMA UNIVERSITARIO JESUITA DE MÉXICO

Ximena de la Mora González	
Rebecca Danielle Strickland	151



**LOS SENTIDOS DE LA FERIA Y LA FERIA DE LOS SENTIDOS
EN SEVILLA, ESPAÑA**

Gabriela Vargas Cetina
Steffan Igor Ayora Diaz

177

ENCARTES MULTIMEDIA

**EL CULTO CUIR SINVERGÜENZA: RECREACIONES RITUALES
A PARTIR DE LA *PERFORMANCE***

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera

211

**DONDE DOS ALMAS SE SANAN, UN ENSAYO FOTOGRÁFICO
SOBRE LA ANIMITA COMO ARTEFACTO DE SANACIÓN
EN LA COTIDIANIDAD CHILENA**

Lili Almási-Szabó
David Arturo Espinoza Zamudio
Pedro Pablo Medina Andrade

237

ENTREVISTAS

“LAS FAMILIAS SON COMO ROBLES DE RAÍCES PROFUNDAS...”.

DIÁLOGO EPISTOLAR CON DANIEL BERTAUX

CON BASE EN EL LIBRO *GENEALOGÍAS COMPARADAS*.

**ANÁLISIS CULTURAL DEL HABITUS EDUCATIVO EN
FAMILIAS DE OAXACA**

Por Karla Yolanda Covarrubias Cuéllar
y Daniel Bertaux

261

**ENTREVISTA A JOSÉ LUIS BARRIOS. PENSAR DESDE
LA FISURA: ESTÉTICA, CURADURÍA Y CINE EN EL
TRABAJO DE JOSÉ LUIS BARRIOS**

Por Alina Peña Iguarán
y Anaeli Ibarra Cáceres

281

**DISCREPANCIAS****EL ESPEJO ALGORÍTMICO: MIRADAS DESDE LAS CIENCIAS
SOCIALES EN TORNO A LA INTERACCIÓN ENTRE HUMANOS
Y LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL (IA)**

Debaten: Gabriela Sued, Gabriel Pérez Salazar, Marco Dehnert,
ChatGPT-5

Moderan: Arthur Temporal, Alina Peña Iguarán,

Ignacio Salvador Durán Ricardez 289

RESEÑAS CRÍTICAS**REFLEXIONES DESDE LA FRONTERA: HUMANIZANDO
LA DEPORTACIÓN A TRAVÉS DE NARRATIVAS DIGITALES
EN TIJUANA**

Loraine Morales Pino 309

**LOS VIDEOJUEGOS COMO CABALLO DE TROYA
EN LA ENSEÑANZA DE HISTORIA**

Manuel Almazán 319

**DEL CINE AL SINDICATO: *UNA ACTRIZ, UNA ESTRELLA Y
UNA COMPAÑERA SOLIDARIA: DOLORES DEL RÍO***

Daria Sofía Rodríguez Olvera 329



Ángela Renée de la Torre Castellanos

Directora de *Encartes*

Emilia Díaz Corona Centeno

Edición

Verónica Segovia González

Diseño y formación

Isabel Orendáin

Amparo Ramírez Rivera

Corrección

Karla Figueroa Velasco

Difusión

Arthur Temporal Ventura

Formación en Wordpress

DIRECTORIO



CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL



El Colegio
de la Frontera
Norte



ITESO Universidad
Jesuita de Guadalajara



EL
COLEGIO
DE
SAN LUIS

Equipo de coordinación editorial

Ángela Renée de la Torre Castellanos *Directora de Encartes* ■ Gabriela Zamorano Villarreal *CIESAS-CDMX* ■ Maximino Matus Ruiz *El COLEF* ■ Frances Paola Garnica Quiñones *El COLSAN* ■ Arturo Gutiérrez del Ángel *El COLSAN* ■ Alina Peña Iguarán *ITESO* ■ Ignacio Salvador Durán Ricardez *CIESAS-Occidente*

Comité editorial

Francisco Javier Fernández de Castro Santos *Director general interino del CIESAS* ■ Víctor Alejandro Espinoza Valle *Presidente de El COLEF* ■ Juan Sebastián Larrosa Fuentes *Director del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO* ■ David Eduardo Vázquez Salguero *Presidente de El COLSAN* ■ Jorge Eduardo Aceves Lozano *CIESAS-Occidente* ■ María Guadalupe Alicia Escamilla Hurtado *Subdirección de Difusión y Publicaciones del CIESAS* ■ Érika Moreno Páez *Coordinadora del Departamento de Publicaciones de El COLEF* ■ Manuel Verduzco Espinoza *Director de la Oficina de Publicaciones del ITESO* ■ Estrella Ortega Enríquez *Jefa de la Unidad de Publicaciones de El COLSAN* ■ José Manuel Valenzuela Arce *El COLEF* ■ Luz María Mohar Betancourt *CIESAS-Ciudad de México* ■ Ricardo Pérez Montfort *CIESAS-Ciudad de México* ■ Séverine Durin Poppy *CIESAS-Noreste* ■ Carlos Yuri Flores Arenales *Universidad Autónoma del Estado de Morelos* ■ Sarah Corona Berkin *DECS/Universidad de Guadalajara* ■ Norma Iglesias Prieto *San Diego State University* ■ Camilo Contreras Delgado *El COLEF*

Cuerpo académico asesor

Alejandro Frigerio
Universidad Católica

Argentina-Buenos Aires

Alejandro Grimson

UNSAM-Buenos Aires

Alexandrine Boudreault-Fournier

University of Victoria-Victoria

Carlo A. Cubero

Tallinn University-Tallinn

Carlos Fausto

UFRJ-Río de Janeiro

Carmen Guarini

UBA-Buenos Aires

Caroline Perré

Centro de Estudios Mexicanos y

Centroamericanos-Ciudad de

México

Clarice Ehlers Peixoto

UERJ-Río de Janeiro

Claudio Lomnitz

Columbia-Nueva York

Cornelia Eckert

UFRGS-Porto Alegre

Cristina Puga

UNAM-Ciudad de México

Elisenda Ardèvol

Universidad Abierta de

Cataluña-Barcelona

Gastón Carreño

Universidad de

Chile-Santiago

Gisela Canepá

Pontificia Universidad

Católica del Perú-Lima

Hugo José Suárez

UNAM-Ciudad de México

Julia Tuñón

INAH-Ciudad de México

Maria de Lourdes Beldi

de Alcântara

USP-Sao Paulo

Mary Louise Pratt

NYU-Nueva York

Pablo Federico Semán

CONICET/UNSAM-Buenos Aires

Renato Rosaldo

NYU-Nueva York

Rose Satiko Gitirana Hikiji

USP-Sao Paulo

Rossana Reguillo Cruz

ITESO-Guadalajara

Sarah Pink

RMIT-Melbourne

Encartes, año 9, núm. 17, marzo-agosto 2026, es una revista académica de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, Ciudad de México, Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@cieras.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morín, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434; y El Colegio de San Luis, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosí, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica <https://encartes.mx>. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista. Se autoriza la reproducción parcial de los materiales publicados siempre y cuando se haga con fines estrictamente no comerciales y se cite la fuente. Salvo excepciones explicitadas, todo el contenido de la publicación está bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.



En estos tiempos tan inciertos, es motivo de celebración y festejo la publicación del número 17 de la revista *Encartes*. Vivimos una época convulsa con enormes cambios en las reglas políticas, en la que las instituciones académicas experimentan dificultades para financiar sus proyectos y las ciencias sociales enfrentan retos como la vigencia de nuestro quehacer de cara a las nuevas competencias de sistematización de información que ofrece la inteligencia artificial. Así pues, apostamos a que los tiempos convulsos buscan asideros en las tradiciones porque ofrecen símbolos y rituales que ayudan a domesticar los cambios disruptivos. En este tenor, *Encartes* busca establecer una bisagra para reflexionar y ubicarnos en medio de las tradiciones y las nuevas condiciones y demandas culturales contemporáneas.

El dossier central de la sección **Temáticas** fue coordinado por Carlos Arturo Hernández Dávila y se titula “Tradiciones disruptivas del orden cultural”. La propuesta es dejar de pensar las tradiciones como repositorios de historias o memorias congeladas para atender la manera en que sus expresiones festivas renuevan su vitalidad no solo como vestigios de la historia, sino como articuladores de los cambios que se viven. En esta ocasión se incluyen distintos artículos que muestran y analizan el sentido renovador de dichas celebraciones. Desde Argentina, César Ceriani Cernadas aporta el escrito “*Performance* social y transformación histórica en las celebraciones de aniversarios de iglesias indígenas chaqueñas (Argentina)”, región donde convergen dinámicas de cambio cultural y *performances* sociales de reputación y pertenencia étnico-religiosa. Desde Brasil, Renata de Castro Menezes analiza los desfiles de las escuelas de samba

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 1-5

<https://encartes.mx>





propias del Carnaval de Brasil que van más allá de la música y el baile, ya que también ofrecen representaciones performáticas que resimbolizan los dilemas de la cultura, desacralizan símbolos de poder político y religioso y escenifican dramas sociales nacionales en disputa. Desde México se incluyen tres textos: José Joel Lara González confecciona el concepto de “etnofonías” para atender el papel del patrimonio sonoro como transmisión y resistencia biocultural de los pueblos indígenas o tradicionales. Por su parte, Yves Bernardo Roger Solís Nicot ofrece una sugerente lectura de la necropolítica en México al analizar dos coyunturas de violencia que afectan la vida eclesial de la Iglesia católica: se trata de la violencia sufrida durante la cristiada (1926-1929) y la derivada de las actividades del crimen organizado en el país; aunque a ambos sucesos los separa un siglo de distancia, permiten comparar la situación de la Iglesia católica mexicana en dos casos de violencia que atentan contra el equilibrio de las relaciones Iglesia-Estado. Por último, Carlos Arturo Hernández Dávila analiza las representaciones ambivalentes o, como las denominaría Homi Bhabha, “entre medio”, como es el *zithū* (diablo), “devorador de los nombres; “las locas” (hombres travestidos) o los *ngäd’i* (homosexuales) que son representados en los carnavales otomíes y que en el presente cobran vigencia como figuras ambivalentes para inscribir la inestabilidad de los cuerpos sexuados en el mundo mestizo.

En la sección **Realidades** se incluyen dos escritos. En el primero, Ximena de la Mora González y Rebecca Danielle Strickland evalúan la manera en que el proyecto de Café Capeltic –cooperativa en la que participan jóvenes de comunidades tseltales de Chiapas– pretende fomentar la economía solidaria mediante su distribución en el Sistema Universitario Jesuita de México, el que ha logrado generar un puente intercultural. En el segundo, Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Díaz analizan los sentidos históricos culturales de la tradicional Feria de Sevilla y la manera en que lo estético-sensorial transmite y define lo que es ser sevillano. En este sentido proponen que dicha feria es una expresión identitaria en la que los sentidos sensoriales –a través de la música, los colores, el baile, los olores y los sabores de la comida– generan una identificación lúdica con la tradición.

La sección **Multimedia** ofrece dos ensayos fotográficos que resaltan tanto el valor de la *performance* para resignificar los patrones de género, como el de las materialidades rituales para preservar la memoria y estable-

cer un contacto tangible con lo invisible. En el primero, Cristina Mazariegos, autora de “El Culto Cuir Sinvergüenza, recreaciones rituales a partir de la *performance*”, registra mediante fotografías el potencial resimbolizador de las escenas teatralizadas de la agrupación Teología Sin Vergüenza, conformada por colectivos feministas y LGBTQ+. El segundo ensayo corresponde a Lili Almási-Szabó y David Arturo Espinoza, quienes aportan una etnografía visual de las animitas (que en México conocemos como crucecitas) e intercalan entrevistas y notas de trabajo de campo. Su texto da cuenta de los múltiples sentidos practicados en una tradición funeraria animista muy extendida en Chile, mediante la que se expresa el lugar donde alguien murió accidentalmente, pero cuya práctica ritual adquiere distintos sentidos, tanto religiosos, de vínculo y compromiso del don con las ánimas, como de memoria contra el olvido.

En la sección **Entrevistas** incluimos dos materiales: un diálogo epistolar entre Karla Yolanda Covarrubias Cuéllar y Daniel Bertaux, con base en el libro *Genealogías comparadas. Análisis cultural del habitus educativo en familias de Oaxaca*, que se titula “Las familias son como robles de raíces profundas...”; así como una entrevista de Alina Peña Iguarán y Anaeli Ibarra Cáceres con José Luis Barrios, quien ha articulado una triple competencia de filósofo, crítico de arte y curador independiente. La entrevista trata sobre su trayectoria y su contenido permite imaginar novedosas formas para generar pensamiento y escrituras colectivas al articular la producción estética con la creación de la curaduría y el cine, para entretejer relaciones entre espacio, archivo y visualidad.

Para la sección **Discrepancias** elegimos incorporar un experimento para tratar un tema que hoy pone a temblar el futuro de la producción del conocimiento académico: la inteligencia artificial (IA). En *Encartes* consideramos que es necesario pensar y pensarnos en interacción con el nuevo rol que tiene la IA en el procesamiento de información y sus repercusiones en las ciencias sociales. **Discrepancias** fue coordinado por un equipo constituido por Alina Peña (investigadora del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, ITESO), Arthur Temporal (quien fuera asistente editorial de *Encartes*) y Salvador Durán (investigador posdoctoral del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS Occidente), quienes forman parte del equipo editorial. En esta ocasión los coordinadores decidieron invitar a Gabriela Sued, Marco Dehnert y Gabriel Pérez Salazar, especialistas en el tema, y a un invitado



especial: ChatGPT. El ejercicio cuenta con dos momentos. El primero es una interacción –inspirada en el ensayo de Emmanuel Vizcaya– fechada el 5 de noviembre de 2025 con ChatGPT-5 en una cuenta gratuita en la que se le pide a la aplicación que se autodefina y lo hace de la siguiente manera: “Soy un reflejo del mundo humano, porque hablo a partir de lo que la humanidad ha escrito, dicho y pensado”. Una de las respuestas más sorprendentes es la que brinda sobre dónde habita: “Existo en el espacio entre tu pregunta y mi respuesta”. Acto seguido se le invitó a participar en la sección **Discrepancias**, compartiéndole las reglas de intervención y las preguntas que queríamos que respondiera: ¿cuál es el acercamiento epistemológico que debemos tener con relación a los modelos largos de lenguaje (LLM) desde las ciencias sociales? ¿Cuáles consecuencias se han observado acerca del uso de LLM sobre los vínculos sociales? ¿Qué podemos esperar del impacto de los LLM sobre el trabajo intelectual? Tanto las preguntas como las respuestas brindadas por ChatGPT-5 fueron compartidas con los analistas, quienes desarrollaron sus respuestas en un diálogo con las dadas por esta entidad informática digital que existe e interactúa desde el espacio entre nuestras preguntas y sus respuestas. Te invitamos a leerla, pues opinamos que es indispensable emprender una reflexión crítica de esta nueva y creciente interacción.

La sección **Reseñas** se compone de tres textos que contribuyen a recomendar tres libros académicos. El primero es “Reflexiones desde la frontera: humanizando la deportación a través de narrativas digitales en Tijuana”, en el que Loraine Morales Pinto hace comentarios sobre la lectura del libro colectivo editado por Robert McKee Irwin y Guillermo Alonso Meneses: *Humanizando la deportación: narrativas digitales desde las calles de Tijuana*, publicado por El Colegio de la Frontera Norte, en 2023. El segundo texto corresponde a Manuel Almazán, quien colabora con “Los videojuegos como Caballo de Troya en la enseñanza de historia”, una reseña al libro colectivo dirigido por Marc-André Éthier y David Lefrançois, *Les usages pédagogiques des jeux vidéo Assassin’s Creed*, publicado por Les Presses de l’Université Laval, en 2023. El tercero es una lectura crítica escrita por Daria Sofía Rodríguez Olvera sobre el libro *Una actriz, una estrella y una compañera solidaria: Dolores del Río*, de la autoría de Jacquelin Jehiely Hernández Correa y Ana Lilia Salinas Alberdi, publicado en 2024.

Como ya es tradición, cada año abrimos una convocatoria al **Concurso fotográfico de Encartes**. Con el tema: “Imágenes que resis-

ten: regímenes de visibilidad y otros paisajes posibles” hicimos un llamado a recibir imágenes captadas por la fotografía de situaciones, gestos, escenas y escenarios que muestren formas alternativas de representar los efectos de la violencia y que contribuyan a construir la memoria supliendo la pedagogía del terror y la imagen espectacularizada por la imagen que resiste con ternura y gestos de solidaridad. La idea de este concurso es proyectar las alternativas que buscan descolonizar la imagen de la violencia para dar visibilidad a escenas e intervenciones estéticas que exploran poéticas de la mirada capaces de desestabilizar las lógicas dominantes de representación para imaginar el mundo de otras formas posibles. Este material visual, al igual que los videos de las entrevistas y los ensayos fotográficos, se puede visitar en nuestra página web www.encartes.mx.

En nombre del equipo editorial, nos sentimos muy orgullosos de presentar este número de *Encartes* y deseamos que sea de interés para los lectores.

Renée de la Torre
Marzo de 2026



DOSIER

TRADICIONES DISRUPTIVAS DEL
ORDEN CULTURAL

DISRUPTIVE TRADITIONS OF THE CULTURAL ORDER

Carlos Arturo Hernández Dávila*

El dossier que las y los lectores de *Encartes* tienen hoy a la vista nació de una constante comunicación entre quien esto escribe y la colega Renée de la Torre –en especial a partir de nuestras conversaciones en persona o en nuestras respectivas redes sociales– en torno al papel transgresor de varias tradiciones que atraviesan momentos de crisis, censura, amenazas o embestidas antes de consolidarse como nuevos espacios formales, ya sea dentro de ambientes institucionales, o creando, desde su propia marginalidad, nuevos modelos de tradicionalidad canónica. Al evaluar la trayectoria de determinadas devociones, costumbres o celebraciones, ampliamente favorecidas en la actualidad por la simpatía popular, es necesario reconocer que su consolidación implicó, en algún momento, severas rupturas al interior de determinados colectivos, como lo ha demostrado la teoría antropológica clásica dedicada tanto al ritual como al análisis del comportamiento de quienes en ellos intervienen, tales como especialistas rituales, legos, divinidades, los paisajes o sitios sagrados donde estos se suceden.

Esta situación es común a todas las sociedades y se observa con especial furor en sociedades complejas: por caso, al día de hoy, los estudiosos del fenómeno religioso en los Estados Unidos empiezan ya a analizar el llamado “cristofascismo” vinculado con el actual gobierno de Donald Trump (Goldstein, 2021), de la misma forma en que se han hecho investigaciones sobre la llegada del islam entre familias tzotziles expulsadas de San Juan Chamula en Chiapas (Bernal Hernández y Casas Mendoza,

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.





2024). Hay rupturas que dejan a la vista otros escenarios posibles para los creadores de nuevas tradiciones: en medio de la crisis del catolicismo, millones de adolescentes en España y América Latina se acercan con entusiasmo a las nuevas espiritualidades sonoras, tal y como lo vimos con la aparición de *Lux*, el último álbum de la cantante catalana Rosalía, en tanto que otro segmento de jóvenes exploran la experiencia interactiva de procesiones o misas católicas en la plataforma Roblox, un sitio especializado en diseñar “mundos virtuales” (Jordá Chávez, 2025). El vértigo de nuestra propia época coloca delante de nosotros, casi en tiempo real, una cantidad notable de noticias sobre tradiciones sometidas a transformaciones o adecuaciones impensables hasta hace pocos años, o sobre crisis y rupturas que dan pie a la edificación de nuevos órdenes culturales, cada vez más inestables, ratificando la intuición de Franz Boas convertido en epígrafe con el que Claude Lévi-Strauss abre las páginas de su maravilloso texto “La estructura de los mitos”: “se diría que los universos simbólicos mitológicos están destinados a ser pulverizados apenas formados, para que de sus restos nazcan nuevos universos” (Boas, *apud* Lévi-Strauss, 1994: 229).

Así pues, quienes se dedican a la etnografía de rituales cuentan hoy con un terreno fértil más allá de las sociedades consideradas “tradicionales”, adjetivo impugnado gracias al trabajo de los colegas convertidos en gambusinos de transformaciones, quebrantamientos y dilemas. Si Max Weber había concedido que el ritual ejerce una extraordinaria eficiencia gracias a su alto nivel de rutinización, los estudios contemporáneos han puesto sobre la mesa la importancia dentro del ritual de la innovación, la creatividad, los errores y fracasos tal y como propone Kathryn T. McClymond en su maravilloso libro: *Ritual Gone Wrong: What We Learn from Ritual Disruption* (2025), en el que analiza casos en los cuales los errores rituales y su corrección rehabilitan nuevos símbolos, siempre sujetos a debates y querellas. Por ejemplo, en México, hemos sido testigos de las decisiones de la clase política mexicana que incorpora símbolos indígenas en sus ceremonias cívicas, como la entrega de “bastones de mando”, tanto a los presidentes de la república como a los nuevos ministros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (Aguilar, 2025).

Así, la crisis de las tradiciones suele originar un terreno fértil para la investigación social, pues el surgimiento de nuevas identidades o el resurgimiento de otras que pensábamos desaparecidas propician el establecimiento de nuevas prácticas culturales —“líquidas”, si es que aún queda

espacio para hablar de los trabajos de Zygmunt Bauman—: las rupturas y cismas son fenómenos que mantienen activa tanto la creatividad como la imaginación etnográfica para dar cuenta de estos. Por ello, esta entrega de *Encartes* propone un dossier que aborda estas cuestiones en cinco textos, a partir de reflexiones compartidas por la y los autores. Empezaremos con “*Performance* social y transformación histórica en las celebraciones de aniversarios de iglesias indígenas chaqueñas (Argentina)”, de César Ceriani Cernadas, quien nos habla sobre la región donde habitan los pueblos qom (o tobas), wichí, pilagá, mocoví y nivaclé, los que, en un abierto desafío al sistema dominante blanco, criollo y católico, abrazaron el “evangelio”, es decir, el cristianismo evangélico desde principios del siglo xx, alterando la idea del protestantismo indígena como una minoría poco atractiva para los pueblos originarios. Como el autor demuestra, el paso del catolicismo al protestantismo rebasa el orden meramente intelectual, moral y doctrinal, pues, al entrar en contacto con el mundo profundo qom y wichí, el “evangelio” incide en poderosas transformaciones ontológicas, estéticas y políticas que forjan no solo nuevas comunidades vivificadas por el Espíritu Santo, sino también nuevas memorias históricas, ajenas al discurso indigenista oficial.

El segundo texto, “La tematización de lo religioso en las escuelas de samba de Río de Janeiro (2016-2022): *Performances* festivas y procesos sociales”, proviene de la pluma de Renata de Castro Menezes, en el que la autora nos ofrece un análisis de los “enredos” o argumentos escénicos que se traducen en poderosas estéticas que las escuelas de samba exhiben en los desfiles del Carnaval de Río de Janeiro, Brasil. En estos “enredos”, lo religioso ha penetrado con fuerza de forma crítica y transgresora. Para ampliar sus sátiras, aprovechan el ambiente altamente estereotipado, que goza de un poderoso aparato mediático, cuyo mensaje no suele pasar indiferente, dada la carga hacia posiciones derechistas en la política regional brasileña.

De regreso a México, disponemos de tres trabajos sugerentes. El primero corresponde a José Joel Lara González, quien, en su texto “Etnofonías: patrimonio biocultural de México”, explora el universo sonoro en los ámbitos rituales y míticos, el que por lo general es dejado de lado a la hora de comprender los mecanismos que lo sonoro —expresado en murmullos, gritos, susurros, melodías— forma parte de un modo de “ser y estar en el mundo” que desborda al mundo humano y que hace del sonido una vía

ontológica que conecta mundos existentes y experiencias en el ámbito ritual, verdadero campo de diversidades acústicas.

Por su parte, Yves Bernardo Roger Solís Nicot nos ofrece un texto a caballo entre la historia y la etnografía titulado “¿Ecos de la cristiada? Necropolítica y ‘martirio sacerdotal’ en el siglo XXI mexicano”, en el que el autor enlaza el episodio histórico denominado “la cristiada” —un conflicto armado entre la jerarquía y el pueblo católico y el gobierno posrevolucionario mexicano durante los años 1926-1929— y los asesinatos de sacerdotes en el siglo XXI, un tema significativo en un país mayoritariamente católico, donde la figura del sacerdote católico adquiere importancia, si bien a partir de las revelaciones de los numerosos casos de pederastia ha entrado en una crisis sociológicamente relevante.

Cierra el dossier un texto de mi propia autoría, “Las *ngäd’i-dokwe*: disrupciones rituales, cuerpos alterados y alteridades corporales en el mundo otomí”, en el que expongo algunas reflexiones acerca de las “locas”, personajes del carnaval otomí en la Huasteca meridional, cuyos cuerpos, dispuestos para satisfacer los deseos de su señor (*ar zithu*, “el diablo”), ponen en crisis nuestras ideas acerca de la homosexualidad en el mundo indígena, más allá de un biologicismo reduccionista, haciendo de los cuerpos de las “locas” una arena en la que se pone en juego un complejo desafío étnico, ritual y, sobre todo, cosmopolítico.

Las posibilidades etnográficas que ofrecen los mundos y ambientes marginales, transgresores, contrahegemónicos y contestatarios son una apelación urgente, lo he dicho ya, para mantener el estatuto de pertinencia de las disciplinas antropológicas. Los feminismos y las luchas por la defensa de los territorios, las novedosas investigaciones sobre las artes y sus alcances políticos en un mundo desafiado por nuevas (y cada vez más letales) narrativas de violencia, exterminio y muerte, recuerdan que la antropología suele florecer ahí donde paradójicamente es desafiada y, al mismo tiempo, se encuentra en casa: donde todo se rompe, es deber profesional de las y los antropólogos reconstruir piezas que den sentido a cada crisis, a cada innovación, a cada transformación. Este dossier es un pequeño esfuerzo en ese sentido.



BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Yásnaya (2025). “La SCJN y su ceremonia ‘tradicional’: efecto Tizoc. Maxän”, recurso electrónico. Disponible en: <https://elpais.com/mexico/opinion/2025-08-30/la-scn-y-su-ceremonia-tradicional-efecto-tizoc-maxan.html>
- Bernal Hernández, Guillermo Raúl y Carlos Alberto Casas Mendoza (2024). “Tzotziles a la *da’wa*. Del éxodo protestante al comunalismo islámico en Chiapas”, recurso electrónico. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/1808/180879970006/180879970006.pdf>
- Boas, Franz, *apud* Claude Lévi-Strauss (1994). “La estructura de los mitos”, en Claude Lévi Strauss. *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya.
- Goldstein, Warren S. (2025). “Trump, la derecha religiosa y el espectro del fascismo”, recurso electrónico. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2050303221997554>.
- Jordá Chávez, Abril (2025). “Las misas en Roblox: ¿una nueva forma de congregarse?”, recurso electrónico. Disponible en: <https://christus.jesuitasmexico.org/las-misas-en-roblox-una-nueva-forma-de-congregar-a-fieles/>
- Manrique Sabogal, Winston (2025). “Rosalía y ‘Lux’ (1): mujeres, libros y misticismo que inspiraron su disco”, recurso electrónico. Disponible en: <https://wmagazin.com/relatos/rosalia-y-lux-1-mujeres-libros-y-misticismo-que-inspiraron-su-disco/>

Carlos Arturo Hernández Dávila es profesor investigador de tiempo completo en el Centro INAH-Estado de México. Es profesor de asignatura en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es perito externo en antropología social, para el Tribunal Superior de Justicia del Estado de México. Autor de *Irábamos al campo juntos* (ENAH-INAH, México, 2023), y *El granizo sobre la sangre: el chamanismo católico de los otomíes del centro de México* (SB Editores, Buenos Aires, 2022). Su documental *Virus fractal: los rostros de la pandemia* ganó el Venado de Plata del Certamen Miradas sin Tiempo, en 2023.



DOSIER

**PERFORMANCE SOCIAL Y TRANSFORMACIÓN
HISTÓRICA EN LAS CELEBRACIONES DE
ANIVERSARIOS DE IGLESIAS INDÍGENAS
CHAQUEÑAS (ARGENTINA)**

SOCIAL PERFORMANCE AND HISTORICAL TRANSFORMATION IN
THE ANNIVERSARY CELEBRATIONS AT INDIGENOUS CHURCHES
IN ARGENTINA'S GRAN CHACO REGION

César Ceriani Cernadas*

Resumen: El artículo presenta una problematización antropológica sobre los festejos de aniversarios de iglesias indígenas en el Chaco argentino. Se analizan las formas en que convergen procesos de cambio cultural y *performances* sociales de reputación y pertenencia étnico-religiosa. La indagación observa estas celebraciones como instituciones culturales nativas transformadas en su derrotero histórico y dinamizadoras de formas de sociabilidad, efervescencia colectiva, competencia y gestión del poder espiritual y/o político. El estudio subraya la vitalidad contemporánea de los aniversarios en clave de *performances* políticas y estéticas para reflexionar sobre sus dimensiones disruptivas e instituyentes.

Palabras claves: pueblos indígenas, Gran Chaco, cambio cultural, celebraciones religiosas.

SOCIAL PERFORMANCE AND HISTORICAL TRANSFORMATION IN THE ANNIVERSARY
CELEBRATIONS AT INDIGENOUS CHURCHES IN ARGENTINA'S GRAN CHACO REGION

Abstract: This article develops an anthropological inquiry into the anniversary celebrations of Indigenous churches in Argentina's Gran Chaco region. It examines how cultural transformation intersects with social performances that stage both reputation and ethnic-religious identity. The analysis approaches these celebrations as native cultural institutions historically reshaped over time

* Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 13-35

Recepción: 18 de septiembre de 2024 • Aceptación: 17 de febrero de 2025

<https://encartes.mx>





and as dynamic arenas for sociability, heightened shared affect, competition, and the negotiation of spiritual and political authority. Framed as both political and aesthetic performances, these anniversaries are shown to be vital in the present, underscoring their disruptive and world-making dimensions.

Keywords: indigenous, Gran Chaco, cultural change, religious celebrations.

INTRODUCCIÓN

A la luz de la evidencia antropológica, la experiencia de las misiones protestantes entre los pueblos indígenas del Chaco argentino, particularmente en grupos qom (o tobas), wichí, pilagá, mocoví y nivaclé, contribuyó a la emergencia de un inédito proceso de cambio sociorreligioso desde las primeras décadas del siglo xx (Cordeu y Siffredi, 1971; Miller, 1979). Si hay un contexto en el campo religioso nacional en el que el cristianismo evangélico no constituye una minoría, sino su opuesto, es en el mundo social de los grupos aborígenes chaqueños. El hecho fue también disruptivo en la narrativa dominante de la nación católica (Di Stefano y Zanatta, 2000), pues la historia social del cristianismo indígena chaqueño ha sido un fenómeno que alberga una crítica metacultural sobre la identificación del catolicismo como religión de los criollos (o blancos) y del Estado (Wright, 2008).

La vida espiritual y comunitaria de las localidades indígenas, en contextos rurales o periurbanos, se centra en la pertenencia al “evangelio”, categoría práctica que cifra una adscripción múltiple de anclajes ontológicos, morales, estéticos y políticos (Wright, 2002; Ceriani Cernadas y Citro, 2005). El devenir religioso de cada comunidad rural, barrio o asentamiento, se despliega a través de un calendario de eventos regulares y especiales de las congregaciones. Los últimos llevan el nombre genérico de “festejos o celebraciones especiales” e involucran eventos rituales y conmemorativos, como bautismos, casamientos, cumpleaños, movimientos de alabanza, campañas evangelistas y “aniversarios” de iglesias. En el clásico sentido maussiano, los aniversarios constituyen una suerte de “hecho social total”: eventos ritualizados que aglutinan dimensiones sociales, espirituales, morales, económicas, políticas y estéticas.

En este artículo sitúo un análisis sobre las celebraciones de aniversarios de iglesias entre parcialidades qom y wichí del territorio chaqueño. La propuesta despliega dos propósitos conceptuales: uno orientado a repen-

sar el proceso de transformación histórica de las celebraciones indígenas y el rol sociológico condensador de los actuales aniversarios de iglesias; el otro ensaya —en términos de Marshall Sahlins (1988: 15)— una “sociología situacional del significado” de los aniversarios, problematizando etnográficamente su dimensión performática, política y estética.

El arraigo empírico del escrito se sustenta en investigaciones históricas y etnográficas sobre el proceso de cambio social y religioso de los pueblos chaqueños y el lugar cultural, espiritual y político del “evangelio”.¹ La primera parte del artículo revisita en clave histórica-cultural la implicación de los cristianismos indígenas chaqueños, demarcando sus características sobresalientes y proponiendo cuatro instancias del proceso de transformación de estos festejos colectivos. La segunda posiciona el foco etnográfico en las relaciones sociales y las *performances* culturales que cada festividad religiosa despliega entre dirigentes, miembros locales, músicos, dancistas e invitados. A partir de dos viñetas etnográficas de sendos aniversarios en las colonias La Primavera y Misión La Loma (Embarcación) se problematizan en clave comparativa las relaciones discursivas y prácticas entre actores y audiencias, locales e invitados, analizando la eficacia relativa y posicional de las acciones rituales.

LOS ANIVERSARIOS DEL “EVANGELIO” COMO PRÁCTICAS HISTÓRICAS

A partir de la segunda década del siglo xx, el territorio chaqueño devino en un laboratorio sociorreligioso para diversas misiones protestantes y evangélicas, llegadas desde Inglaterra, Estados Unidos, Noruega y Suecia. Estas “configuraciones misioneras” (Ceriani Cernadas y López, 2017: 20) implicaron nuevas formaciones sociales determinadas por relaciones de interdependencia entre misioneros e indígenas, que estaban atravesadas por esquemas culturales, estrategias pragmáticas y asimetrías de poder. Más allá de las diferencias en sus teologías o prácticas, los emprendimientos anglicanos, evangélicos, menonitas y pentecostales encaminaron polí-

¹ Entre 2000 y 2007 hice investigación etnográfica sobre iglesias indígenas y experiencias misioneras protestantes en comunidades qom del este de Formosa. Entre 2009 y 2022 emprendí una investigación sobre la misión escandinava en Embarcación (Salta) y localidades cercanas, interesado en comprender su proceso histórico de misionalización y su actual presente como iglesia indígena.



ticas sociales y culturales concretas sobre dichas poblaciones. El *ethos* civilizatorio, la reforma moral-corporal y la atención sanitaria fueron marcas distintivas. Igualmente, aunque con diversos énfasis, lo fue la ingeniería social en la difusión de la agricultura, la traducción de lenguas indígenas, la alfabetización bilingüe (castellano e idioma nativo) y la modificación de las vestimentas y viviendas.

Hacia comienzos de la década de 1950, la expansión del movimiento del “evangelio” se advirtió en la profusa emergencia de iglesias independientes, conducidas y disputadas por dirigentes qom de Chaco y Formosa (Reyburn, 1954). En un campo siempre expansivo de nuevas denominaciones situamos tres medulares: la Iglesia Evangélica Unida, primera congregación autónoma qom organizada en 1961 y expandida progresivamente hacia los pueblos pilagá, mocoví y wichí; la Iglesia Internacional de Evangelio Cuadrangular, instalada a fines de los años sesenta y con un constante crecimiento y legitimidad social en Formosa y Chaco; y la Iglesia Misión Evangélica Asamblea de Dios, fundada por misioneros escandinavos en el noroeste salteño hacia 1947 (Cordeu, 1984; Wright, 1990; Ceriani Cernadas y Lavazza, 2017).

Las iglesias indígenas conforman una arena sociorreligiosa dinámica, sujeta a constantes fisiones y movilidad de creyentes entre ellas, como también lealtades y negociaciones interdenominacionales. Más allá de las diversas congregaciones, el “evangelio” se expresa en una concepción cultural compartida sobre el poder, la salud, los dones y gracias otorgados por el Espíritu Santo. El contacto directo entre el creyente y el Espíritu Santo conforma la piedra angular de los cultos religiosos que se expresa en dos motivaciones cruciales: la obtención corporal del éxtasis y dones especiales (*ntonagak* en idioma qom; *laweku* en wichí) y la sanación de cualquier dolencia. Este último aspecto es vertebral, ya que la dimensión terapéutica es la bisagra cosmológica que conecta las nociones de persona, el chamanismo (contratos con seres poderosos, sueños, daños y curaciones) y el *habitus* evangélico (corporalidad, discurso moral, vestimentas y éxtasis ceremonial) (Ceriani Cernadas, 2019).

En su clásico estudio *The Pawnee Ghost Dance Hand Game*, Alexander Lesser (1933) propuso una interpretación histórico-cultural para dar cuenta de los cambios suscitados entre los pawnee al incorporar los tradicionales juegos de mano a los cultos visionarios del revivalista movimiento

panindígena de la “Danza de los Espíritus”.² El foco analítico de Lesser es la transformación cultural de este pueblo durante las primeras décadas del siglo xx –luego de las complejas relocalizaciones forzadas por el gobierno federal–, ya que analizó el peso simbólico y social que adquirió la sacralización de estos juegos en la variante local del movimiento. El proceso histórico de los juegos de manos fue abordado, en términos del autor, como la “carrera en el tiempo” de una institución cultural (Lesser, 1933: 334). El análisis pone de relieve las maneras en que un núcleo fundamental de acción perdura en la actualidad, mientras que el contexto en que se expresa, como los sentidos y formas asociados al mismo, se implicó en grandes cambios.

Aquí nos interesa retomar heurísticamente esta noción de “carrera en el tiempo” para pensar la transformación histórica de los encuentros celebratorios de parcialidades qom y wichí del Chaco argentino. Estos encuentros se vieron modificados en la acción cultural, con base en la propuesta de Marshall Sahlins (1988), en una línea de pensamiento más actualizada pero no ajena a la de Lesser, a partir de “revalorizaciones funcionales” de las categorías simbólicas y las prácticas ritualizadas.

Entonces surgen las siguientes preguntas: 1. ¿En qué medida los encuentros celebratorios de las antiguas bandas de familias lingüísticas guaycurú (qom, pilagá y moqoit) y matabo-mataguay (wichí-weyanek, chorote, nivacle), caracterizados por sus intensas danzas y vinculados a la cosecha de algarroba, el cortejo sexual y el triunfo bélico, se recrearon en los festejos de iglesias? 2. ¿Qué impacto tuvieron en la recreación las experiencias interétnicas de trabajo estacional en los ingenios azucareros de la región occidental (1860-1960), donde las danzas de los pueblos chaqueños cautivaron el exotismo de viajeros y funcionarios? 3. ¿De qué manera los procesos de misionalización incidieron en las celebraciones conmemorativas, a partir del clivaje histórico que implicó el “evangelio”, la clasifica-

² Un heterogéneo y complejo fenómeno cultural de los indígenas norteamericanos, los juegos de manos fueron en sus orígenes juegos de adivinanzas y apuestas, competencias de “suerte” (valor cultural clave), en las que grupos enfrentados (de dos o cuatro individuos) adivinaban en cuál mano escondían los contrarios una ficha. Su incorporación a las ceremonias de la *Ghost Dance*, punto central del estudio de Lesser, implicó modificaciones simbólicas, materiales y cosmológicas, en las que los ganadores revalidaban sus fuerzas y dones espirituales en las competencias.

ción y regulación de prácticas religiosas y la confección de calendarios de actividades? 4. ¿En qué medida influyeron en el proceso de nacionalización y estatización de las poblaciones indígenas desde 1940, con los actos escolares y las efemérides provinciales y nacionales, así como las políticas de reconocimiento de las últimas décadas sostenidas en el discurso de los derechos de preexistencia territorial y cultural?

La primera cuestión fue advertida por Silvia Citro (2006) en sus estudios etnográficos sobre las danzas entre los qom takshek del este formoseño, que analizan las correspondencias simbólicas y procesos de cambio entre las danzas de poder (*nmi*) y de iniciación femenina (*niematak*) al interior de la experiencia evangélica. Ciertamente, la importancia de las danzas en las sociedades y culturas chaqueñas fue observada tempranamente por los misioneros jesuitas y franciscanos en los siglos XVIII y XIX, como también por etnógrafos ilustres como Rafael Karsten y Alfred Métraux durante las primeras décadas del xx. Sobre esta genealogía, Elizabeth Bergallo (2004) profundiza en la noción de persona qom y sus vínculos con las danzas del “evangelio”. Asimismo, Lavinia Contini (2015), en su indagación sobre el “culto-fiesta” en las iglesias “Unidas” entre los wichí de Nueva Pompeya, señala una reconfiguración de estas celebraciones tradicionales de la cosecha del fruto de algarrobo (*yatchep*) a partir de las danzas (*katinah*) y bailes de cortejo (*ahutsaj*), remarcando el lugar clave que presentan en la dinámica sociológica y ritual de estas parcialidades. Sugerimos aquí que es importante profundizar en otros factores cruciales que incidieron en la transformación histórica de estas celebraciones, dando cuenta de una densa “carrera en el tiempo”, en el que la continuidad social y la innovación cultural pivotaron el devenir de estos pueblos en un proceso de incorporación-exclusión al mercado capitalista y el Estado-nación.

En efecto, la segunda pregunta da cuenta de los cambios en la movilidad de los grupos indígenas a partir de los procesos de misionalización, la progresiva colonización del territorio, la imperativa sedentarización y la centenaria experiencia de trabajo estacional en los enclaves azucareros del norte de Salta y Jujuy (Córdoba, Bossert y Richard, 2015). Por su parte, los ingenios azucareros movilizaron masivamente a numerosas parentelas indígenas a través de redes de conchabo y traslado, desde 1850 hasta 1960, cuando la mecanización de la zafra implicó una merma radical de su mano de obra. La vida social conformó allí un espacio *sui generis* de relaciones interétnicas, en las que los bailes nocturnos en círculos de varones y

mujeres de brazos entrelazados (conocido como *nmi* o *nomi* para los qom y “baile de sapo” para los criollos) constituyeron *performances* catárticas de cortejo sexual e intercambios simbólicos, materiales y sociales entre parcialidades qom, wichí, nivaclé y chorote. Las posibilidades de las danzas colectivas como mecanismos de creación de nuevos vínculos sociales en grupos tradicionalmente hostiles entre sí, como también un reforzamiento de los instaurados, tuvieron sucesivas reinvencciones a partir de las recepciones locales. Cuando los “paisanos” retornaban a sus asentamientos, insertos asimismo en un proceso de cambio sociorreligioso por la acción misionera, estas novedosas experiencias de interacción e intercambios de prácticas adquirieron otros sentidos y valoraciones (Ceriani Cernadas, 2015).

Precisamente, el tercer interrogante involucra los procesos de misionalización cristiana, en el que los proyectos de reforma social y moral dispusieron disciplinamientos corporales y nuevos esquemas de ordenamiento temporal y espacial, roles de género y fijación de días y horarios para las actividades eclesiásticas. Aquí es preciso destacar dos cuestiones: en primer término, la impugnación evangélica a las diversas danzas indígenas, en el marco de un proyecto de reforma corporal y coerción moral en el que dichas danzas fueron signadas como prácticas paganas, pecaminosas y erradas; en segundo lugar, el modo en que la cultura escrita protestante imprimió sus efectos en estas formas regladas de organización de la vida religiosa, que fueron domesticadas por los pueblos chaqueños cuando las iglesias indígenas adquirieron autonomía propia. Fue durante este proceso de apropiación cultural indígena cuando las danzas se acomodaron progresivamente a los cultos de la “Unida” y otras iglesias.

En las décadas de 1950 y 1960 las danzas fueron una práctica usual entre ancianos y adultos en su búsqueda o manipulación de *haloik* (poder) y obtención del *ntonagak* (gozo), a través de pasos cortos en el lugar o en lentos desplazamientos circulares (Loewen, Buckwalter y Kratz, 1965). En los decenios de 1970 y 1980 los conjuntos musicales irrumpieron la escena evangélica indígena, pero desde fines de los años noventa hasta la actualidad las danzas conforman la práctica espiritual más dinamizadora del campo evangélico indígena (Citro, 2009).

Respecto a los dispositivos escritos que dieron forma a una “comunidad imaginada” indígena evangélica en Chaco y Formosa, la publicación del boletín trimestral *Qadáqtaxanaxanec* (“Nuestro Mensajero”), editado por



los Obreros Fraternales Menonitas desde 1959 hasta 2015 fue decisiva. En tanto mecanismo pedagógico y de comunicación entre las congregaciones, el objetivo principal desde sus orígenes fue conformar una tecnología de unidad indígena-evangélica que lograra contrarrestar los procesos de fisión y otorgar una identidad englobadora (Altman, 2023). Distribuido por correo postal y luego por internet, las secciones de cada boletín incluían notas de pastores y líderes indígenas (en los idiomas indígenas y español), noticias de actualidad, consejos prácticos, problemáticas sociopolíticas (tierra, educación, salud) y –en la contratapa– las llamadas “fechas especiales”, las que detallaban todas las actividades celebratorias no regulares de las iglesias, como aniversarios, cumpleaños y campañas de evangelización.

Finalmente, la cuarta interrogación sitúa un proceso social concomitante al desarrollo del movimiento evangélico qom durante la década de 1950: la progresiva presencia de políticas estatales de incorporación y ciudadanización de los pueblos chaqueños desde agencias nacionales y provinciales. La vinculación de dichas políticas con los gobiernos justicialistas o “peronistas” entre 1946-1955 fue directa y la adhesión de las poblaciones nativas, así como el interés de numerosos jefes de implicarse en la política partidaria fueron contundentes. En este proceso social, en el que la emergencia de iglesias indígenas y la aprehensión del peronismo fueron de la mano, los nuevos símbolos de pertenencia política calaron de manera profunda. También se reforzaron las identificaciones nacionales y provinciales a partir de los dispositivos escolares y nuevas prácticas políticas, caracterizadas usualmente como de tipo “clientelar”, comenzaron a difundirse hacia las diversas poblaciones. En estas, los referentes comunitarios, como pastores, caciques o ancianos con poder y sabiduría (por lo general chamanes) extendieron sus redes interpersonales con criollos vinculados al “mundo de la política” (según la referencia habitual). En tanto “amigos-patrones-padrinos” que suelen ayudar con bienes, permisos, servicios y trabajo a cambio de lealtades políticas, ampliando así sus anclajes territoriales entre los paisanos, son los gestores de viabilizar celebraciones en las que suelen entregarse donaciones, regalos y generosos encuentros de comensalidad; son ejemplos representativos el Día del Aborigen, el Día de la Niñez y el Día de la Diversidad Cultural.

Son, también, invitados especiales en las celebraciones de mayor resonancia pública y performática, como los mencionados aniversarios de

iglesias y los casamientos de dirigentes o líderes religiosos y/o políticos. Durante las celebraciones especiales el prestigio de cada iglesia se pone en juego y el carisma de cada congregación se revalida a partir de una trama relacional entre líderes, fieles locales, invitados (predicadores, músicos y dancistas). Acerca de este asunto hablaré en la segunda parte del artículo.

LOS ANIVERSARIOS COMO *PERFORMANCES*:

PUESTA EN ESCENA, CARISMAS Y EFICACIAS

En este apartado giramos el foco hacia la comprensión de los aniversarios de las iglesias como dispositivos actualizados de escenificación de las relaciones simbólicas y políticas entre líderes, invitados y audiencias. Analizadas en tanto *performances* sociales, es decir, actuaciones en las que los sujetos y grupos “muestran a los demás el sentido de sus situaciones sociales” (Alexander, 2006: 32), aquí nos interesa focalizar la importancia de los aniversarios en la fábrica del reconocimiento social de los pastores en la arena del liderazgo. Para ello, integramos una descripción etnográfica de la vida social de las iglesias indígenas en el marco de un análisis comparativo sobre dos aniversarios ejecutados en contextos heterogéneos de relacionamiento histórico. El primero ocurre en Colonia Aborigen La Primavera, este de Formosa, una reserva estatal fundada en 1942 y originalmente vinculada a la británica Misión Evangélica Emmanuel. El segundo en Misión La Loma, un barrio indígena periurbano de la localidad de Embarcación (Salta), establecido por misioneros noruegos de la Misión Evangélica Asamblea de Dios (en adelante, MEAD) en 1962.

En las comunidades indígenas qom y wichí que se formaron ya sea como reservas estatales o tierras fiscales adjudicadas, o como en los barrios o parajes periféricos a los pueblos criollos, el edificio religioso y su pastor principal suelen localizarse en terrenos aledaños, conformando así un símbolo unificado de prestigio para el grupo familiar y su red de parientes miembros de dicha congregación. A la muerte de un pastor, por lo general cargos vitalicios solo mermados por la enfermedad, muerte o decisión propia, el hecho más habitual es que un hijo, sobrino o afín, como cuñados, asuman la dirigencia.

En ciertas situaciones, la iglesia se mantiene en el terreno que el pastor fundador otorgó a la denominación, aunque el actual dirigente no resida en el mismo, sino en un radio cercano dentro de la comunidad. Es el caso de la primera congregación de la Cuadrangular en Colonia Aborigen La



Primavera a cargo del pastor Pedro,³ establecida en 1968 en los terrenos aledaños al por entonces cacique Fernando Sanabria en conjunto con el pastor Domingo Mendoza. Por su parte, en otras congregaciones herederas de procesos de misionalización, es habitual que sus iglesias se erijan en espacios “neutrales”. Es el caso de Misión La Loma de Embarcación (Salta), donde el anexo de la MEAD se ubica en la parte más elevada del terreno y a tres kilómetros de distancia de la iglesia y base misionera central que dirige el pastor Marcio.

Como instituciones sociales, las iglesias conducidas por ambos dirigentes abarcan tres dimensiones clave: 1) una empresa personal y familiar ampliada, orientada a la construcción de relevancia social, política y económica a partir de la posesión de cargos institucionales, la extensión de redes interpersonales, la obtención y gestión de recursos; 2) un espacio/tiempo –el “culto”– de sociabilidad espiritual altamente ritualizada y corporalmente participativa, en el que los dispositivos emotivos y terapéuticos se revelan cruciales; 3) un escenario domesticado de modernidad indígena, en tanto formación religiosa entre-medio, o puente, la reproducción social y cultural (idioma, alianzas matrimoniales, liderazgo y descendencia) y la integración al mundo “criollo” o “blanco”: organización burocrática, tecnologías, estilos culturales, redes de apoyo o financiamiento, agencias estatales, partidos y/o funcionarios políticos, etcétera.

El pastor dirigente de una congregación aspira a lograr alguna mejora para su iglesia, en especial para los aniversarios, cambiando el techo o el piso, agrandando el salón, sumando sillas o banquetas, instalando baños fuera del inmueble, pintando el frente y comprando equipos de música y audio. Lograr estas mejoras es un signo positivo para los creyentes, pues evidencian que la conducción de la iglesia “hace las cosas bien”, como me comentaba un amigo sobre la iglesia de Pedro y los importantes cambios materiales que había efectuado para el aniversario en cuestión. Esta lógica se incorpora en una concepción cultural en la que las iglesias –sus paredes, techos, equipos de música, piso y bancos– se revelan como materialidades cargadas de poder numinoso y social. El primero en relación directa con las prácticas de sanación y el combate con los “espíritus malignos” que la producen; el segundo dado el símbolo de relevancia y reconocimiento que

³ En pos de resguardar la identidad de los pastores mencionados en este artículo he optado por utilizar seudónimos.

asume para el pastor, su grupo de parientes cercanos y la congregación de fieles.

Las pruebas que certifican la integridad de un pastor principal se miden por su salud física, su capacidad oratoria en los cultos, su talento como mediador en rencillas internas, su integridad moral y sus conocimientos teológicos, que metaforizan a su vez el grado de relación con pastores, misioneros o agencias externas no-indígenas. La enfermedad o dolencia física de un dirigente asume una condición preocupante en la percepción indígena de los pueblos chaqueños, interpretada como una merma del poder o un ataque directo de una fuerza espiritual negativa (Wright, 1990). Esta cuestión, como observaremos en breve, no pasó desapercibida en el aniversario de Misión La Loma.

Sobre este patrón cultural, los aniversarios de iglesias exhiben performativamente dichas características, ya que la hospitalidad de los representantes locales deviene en un ejercicio clave para la (re)producción del liderazgo. De esta manera, el pastor qom o wichí que lidera una congregación comanda un grupo de parientes, afines y aliados que deben demostrar las posibilidades de recibir invitados de otras iglesias y parajes, quienes deben ser alojados y –sobre todo– alimentados durante una o dos noches. La movilidad es costeadada por los viajeros invitados (sean individuales o en grupos de músicos y danzas), dependiendo de la ayuda económica que les puedan brindar sus congregaciones a partir de las ofrendas de los fieles o la ayuda familiar.

Cada aniversario da cuenta de una política de los invitados, un juego pragmático y situacional a cada evento, en el que predicadores indígenas o no-indígenas, locales o extranjeros, músicos y dirigentes políticos suelen hacer su lugar. Invitar a pastores de iglesias vecinas se enriquece con la presencia de pastores criollos, cuya distancia geográfica se devela como signo de prestigio. Así, en esta lógica acumulativa e inclusiva, la participación de dirigentes indígenas de distintas localidades del territorio logra potencia carismática con visitantes de Rosario (provincia de Santa Fe), La Plata o Buenos Aires, o de países colindantes como Paraguay y Bolivia. Estas visitas muestran las redes de aliados de los líderes de cada iglesia, capital político fundamental. En el caso de los grupos de dancistas y músicos, la distancia es también un signo de importancia, aunque lo crucial es la presencia de ambos y la cantidad de grupos visitantes.



Todo festejo se inicia con la ejecución del “movimiento de alabanza”, integrados de manera organizada por los distintos grupos de música y danza, luego continúa con la prédica del pastor, seguida por nuevos coros y danzas, así como la instancia final de bendiciones y pedidos de sanación de la feligresía. Cada conjunto presenta su propio repertorio musical, estético y coreográfico, pero todos comparten un estilo, una forma de hacer y de exhibir característica y mimetizada, observable en las vestimentas: vestidos largos de raso y colores brillantes para las mujeres, faldas y delantales con tiras colgadas de colores simbólicamente representativos para mujeres y varones, los tonos musicales y los movimientos corporales sincronizados. Remarcando lo señalado, los grupos de danza constituyen enclaves de relacionamiento entre jóvenes y adultos, espacios de encuentro y búsqueda de pareja y lugares de expresión de sensibilidades culturales contemporáneas, en las que confluyen estéticas y coreografías locales-regionales y globales (*Danza de la rueda, La gran ronda, Baile del pandero*, etc.). Las vestimentas y parafernalia de las danzas (vinchas, bastones, anteojos, etc.) e, incluso, los que no usan vestidos y solo cruzan su *yica* (bolso tradicional) con la Biblia adentro, expresan sin ambages formas de autorreconocimiento identitario o, en los clásicos términos barthianos, de definición de fronteras étnicas a partir de estéticas identitarias.

Asimismo, estas ceremonias conforman escenarios para la afirmación discursiva de la comunidad religiosa para reinscribir sentidos fundamentales respecto al devenir de la iglesia o misión, en clave de una narrativa generalmente épica y sacrificante. Los pastores y dirigentes principales realizan una prédica sobre los misioneros, evangelistas o pastores fundadores, sobre la construcción de la iglesia y quienes fueron partícipes de su creación. Asimismo, suelen nombrarse los miembros que fallecieron en el último año y las donaciones que se recibieron para edificar la iglesia y solventar los gastos del festejo de aniversario. Por último, se agradece a los grupos de predicadores, dancistas y músicos invitados al encuentro festivo.

Un análisis de dos situaciones concretas y diferentes, indagadas etnográficamente en dos aniversarios de las iglesias dirigidas por el pastor Pedro y el pastor Marcio, nos permitirá dar cuenta de estas dimensiones y focalizarnos en tres cuestiones clave: los regímenes de consenso y disenso que envuelven, las formas en que el carisma de sus líderes crece o merma y las mediaciones estéticas implicadas.

La iglesia de Pedro: el aniversario como reforzamiento del carisma

Pedro nació en La Primavera hace sesenta años. Desde 1996 es el pastor principal de la Cuadrangular del Fondo, la más antigua y reconocida entre las otras tres congregaciones de esta denominación. La colonia comprende un territorio de 5 000 ha, habitadas por familias qom takshek de la zona que en 1937 se juntaron alrededor de la Misión Evangélica Emmanuel dirigida por el inglés John Church hasta 1951. De estatura mediana, nariz encorvada, buen aspecto físico, el pastor habla fluido, pero sin apuro, reforzando las palabras importantes. Vive en una casa de materiales bien mantenida, con un jardín cuidado, sillas de campo al estilo criollo. Su mujer también es pastora de la iglesia y dirige a las “damas cuadrangulares”, espacio de sociabilidad femenina, educación bíblica y organización de grupos de danzas. Pedro encarna con prestancia el tipo de pastor contemporáneo, que trabajó como maestro auxiliar bilingüe, con un excelente dominio del castellano y un interés por los asuntos públicos de la colonia: la gestión por pozos de agua, las reformas del centro de salud o las mejoras en los caminos internos, entre otros.

Nos conocimos hace más de 20 años, durante el aniversario de su iglesia, que incluía la inauguración de un nuevo templo al lado del anterior, que pasó a ser lugar de clases bíblicas con evidentes signos de progreso material: piso de cemento, paredes de ladrillos con ventanas amplias y techo de chapa. Como dirigente religioso respetado al interior de las otras congregaciones y líderes de la comunidad, el aniversario de la iglesia constituyó un evento importante en aquellos días. Fue Miguel, enfermero y amigo muy comprometido en su fe y vinculado a las familias históricas del asentamiento, quien me invitó a acompañarlo al festejo. Me contó que asistiría un pastor importante de Buenos Aires que estaba de campaña por la zona y que habría una gran celebración después con locro (guisado típico) y gaseosas.

En todo aniversario, una vez finalizado el culto, la gran comida es uno de los momentos más importantes y se disponen largos tableros para organizar las mesas. La ingesta colectiva es en estos eventos tan esperada como la sesión de sanación por el Espíritu Santo. No es un agregado o un hecho superfluo, es el acto final de un “hecho social total”, en el que la comensalidad imprime otra dimensión afectiva y valorativa.

En la iglesia quedaban pocos lugares y las bandas musicales habían empezado el “movimiento de alabanza”. Adelante algunas mujeres dan-



zaban en breves círculos concéntricos. El aniversario se inauguró con el canto del himno nacional y del himno denominacional de la “Cuadrangular”. Luego, los grupos de músicos invitados retomaron las alabanzas, a las que también el pastor Pedro sumó su voz, dando la bienvenida a los presentes, recordando a los miembros fundadores de la iglesia, agradeciendo a los grupos de música y, de manera especial, al “pastor Tito de Buenos Aires, que vino acá para compartir esta celebración con nosotros y predicar la palabra”. El ambiente estaba preparado.

Otro dirigente de la iglesia habló en *qom’lactaq* (idioma qom) a los presentes y, en castellano, invitó al pastor Tito a predicar. Este encaró su discurso, en el habitual testimonio pentecostal de autocelebración, narrando la superación de una vida de adicciones al entregarse a Dios y enfatizando que el ministerio que lidera ha logrado “sacar de la calle y la droga” a numerosos jóvenes. A continuación, después de aclarar que no era su intención ofender a nadie, expuso: “Antes de conocer el ‘evangelio’, el aborígen era en el campo igual que el drogadicto de la ciudad, olvidado, golpeado, usado, desnudo, sin rumbo, atado a los vicios y a la pobreza”. Luego siguió con la comparación, señalando cómo la entrega a Cristo era la única solución para salir de ese estado de despojo existencial. La audiencia se mantuvo tranquila y la prédica no fue muy respondida por la gente en términos efusivos, sino más bien cautelosos, poco expresivos, casi indiferentes, pocas palmas, algún suave “aleluya”. Nervioso ante este clima, el pastor de Buenos Aires habló cada vez más fuerte pensando que la gente no estaba interesada en su charla, al punto de increpar abiertamente a la audiencia por “tibios” o “desatentos”.

Finalmente vino la gran comida: las mesas fueron dispuestas afuera y buena parte de los asistentes disfrutaron del locro. El pastor conversó con su par criollo de Buenos Aires y otros dirigentes qom, todo en un clima festivo y distendido. La situación no parecía haber incidido en el espíritu del evento y el carisma de “la iglesia de Pedro”. Sin embargo, interesado en entender cómo había sido recibida la prédica del pastor criollo invitado, al día siguiente le pregunté a Miguel qué había pasado. “Es que este pastor no entendió nada”, me contestó, advirtiendo que la gente había estado tranquila porque así le habían pedido los dirigentes nativos antes de que empezara el culto. “Escuchen la palabra, estén atentos a lo que se predica”, habían dicho en *qom’lactac*. La exhortación no es menor y encierra un tema histórico que tensiona el cristianismo indígena chaqueño desde

sus orígenes: la relación entre la predicación, enseñanzas y conocimiento de la Biblia y las prácticas colectivas de danza, canto y éxtasis emocional. El estilo prepotente y las metáforas etnocéntricas del pastor invitado no hicieron mella en la reputación del pastor Pedro y en la fuerza emotiva y estética del aniversario, con los grupos de músicos invitados y pastores de la comunidad. En la actualidad su congregación continúa siendo la más activa iglesia Cuadrangular en la colonia.

Misión La Loma: el aniversario como ritualización del conflicto

Misión La Loma surgió en 1962 después de la relocalización de la misión evangélica indígena que misioneros noruegos y suecos organizaron en el poblado de Embarcación durante la década de 1930. Constituye un asentamiento multiétnico, formado por familias entrelazadas descendientes de parentelas wichí de la banda sur del Bermejo (Salta) y del sur de Bolivia, qom de Formosa occidental y sur de Bolivia y unas pocas familias guaraníes del norte de Salta.

Hasta 1995 los misioneros noruegos estuvieron a cargo de la obra, cuya sede central y casa misionera reside en el poblado, a tres kilómetros de distancia. Entre 1995 y 2000 se gestó un conflicto entre los liderazgos noruegos y nacionales de la MEAD, que implicó la separación definitiva del tutelaje nórdico después de 80 años.

“Cuando estaban los misioneros noruegos los ‘paisanos’ les decían que sí en todo, ahora conmigo es otra cosa”, me contaba Marcio, criollo de ascendencia wichí (su abuelo materno fue un pionero evangelista indígena de la obra) y pastor principal de la institución desde el año 2000. Sus palabras buscaban expresar las complejidades que atraviesa su liderazgo entre los miembros indígenas de la iglesia, signado por conflictos políticos, reclamos territoriales y mutuas desconfianzas. En los hechos, la congregación Misión La Loma se fue aislando y autonomizando progresivamente en su manera de realizar los cultos: ni los habitantes de allí van los domingos a la iglesia central, ni el pastor principal u otros dirigentes no-indígenas participan regularmente de actividades en la comunidad aborígen, como solían hacerlo en la época de los misioneros noruegos. La situación abrió la posibilidad de una negociación simbólica entre Marcio y los dirigentes indígenas respecto al estilo de las ceremonias religiosas, que fueron adquiriendo danzas y formas ceremoniales por influencia directa de las iglesias

de Formosa y Chaco, hecho que provocó conflictos importantes con los líderes noruegos en aquella época.

Ante este contexto, no resultó extraño que los festejos por el 50 aniversario de Misión La Loma, en octubre de 2012, condensaran todas estas fricciones. Para nuestros fines, me focalizaré en un acontecimiento en tanto “sentido interpretado”, acorde con Sahlins (1988): la *performance* de reparación en el culto de celebración indígena en Misión La Loma.

El culto nocturno del día sábado fue el epicentro del festejo en dicha comunidad. Marcio no podía faltar, aunque lo aquejaba un fuerte dolor en su tobillo derecho que le dificultaba caminar bien. Las alabanzas estuvieron a cargo de varios conjuntos musicales y de danza invitados, provenientes de diferentes iglesias y barrios de Embarcación y otras localidades vecinas. No obstante, uno de ellos adquirió especial relevancia logrando concentrar la atención de toda la audiencia: una banda musical y de predicación del vecino pueblo de Pichanal, conjunto formado por indígenas guaraníes y criollos. El conjunto, un cantor predicador y tres acompañantes –dos con guitarra, uno con bajo eléctrico–, pertenecía a una “iglesia amiga” de una de las históricas élites familiares y políticas de La Loma.

Una vez que las canciones finalizaron, el cantor-predicador invitado anunció de viva voz que estaba en una instancia de revelación profética y que lo que estaba observando ahí “era un conflicto muy fuerte al interior de la iglesia” y que su misión especial era conciliar la crisis que se le estaba revelando. Así fue como llamó al pastor general y a los demás líderes a arrodillarse al frente, abajo del escenario, para poder destrabar juntos “la lucha interna y el malestar” que hay en la iglesia. Inserto en una situación a la cual no podía escapar y cojeando con su pie dolido, Marcio cumplió la *performance* y se arrodilló junto a otros líderes de la iglesia local frente a los pastores asistentes. Estos, bajo imposición de manos, pidieron por la resolución del peligro que había germinado en la congregación, implorando por la reconciliación y la unión de los hermanos. Los músicos siguieron de cerca el rito de reparación, la audiencia también oró con fuerza y levantó los brazos al unísono. Luego de unas canciones de alabanza y palabras de agradecimiento, el culto de aniversario llegó a su fin. Solo quedaba participar de la comida final, que se realizaba al interior de la iglesia, y de la que se ausentó el pastor principal debido a su dolencia y dificultad para caminar.

Al otro día conversamos con Marcio, quien no escondió su enojo y aclaró que había sido engañado, que lo habían usado para hacer “toda esa

farsa de la profecía”. Sin duda, como todos los ahí presentes, el líder había sentido la manera en que el ritual tematizaba y exponía en clave espiritual las complejidades de su liderazgo y las rispideces y disputas de legitimidad que lo signaban.

Ahora bien, ¿qué nos sugieren ambas escenas en relación con la importancia de los aniversarios de iglesias en el marco de una *performance* simbólica del poder y una pragmática de la acción cultural? ¿Qué expresan ambas situaciones respecto a las tensas articulaciones entre tradiciones culturales y órdenes sociocomunitarios en la experiencia histórica de estas poblaciones indígenas? La pauta que conecta la primera cuestión es la presencia de importantes invitados y la recepción, o coparticipación, diferencial que tuvieron de acuerdo con el reconocimiento social del pastor principal en cada contexto concreto. El segundo interrogante se posiciona en una escala analítica más amplia que funcionará como puerta de entrada a las conclusiones del trabajo.

El caso del pastor Pedro nos introduce en una situación de incomunicación cultural que expone los modos en que el consenso simbólico y social de las festividades se generan desde los sentidos y valoraciones que la congregación imprime. En efecto, y siguiendo a Anne Taylor (2022: 69), “en cada actuación social las audiencias son árbitros fundamentales de su éxito o fracaso”. La posibilidad de fusión (o desunión) producto de las *performances* se cifra en una relación dialógica que envuelve a la audiencia (miembros en nuestros casos) y a los actores principales (pastor local y dirigentes invitados, músicos y dancistas). El rol de la audiencia es central, ya que los participantes son los encargados de establecer interpretaciones y valoraciones sobre los acontecimientos, en los que los aplausos, invocaciones verbales (“aleluya”, “gloria a Dios”, “amén”) y disposiciones corporales (brazos en alto, movimientos pendulares, parado o sentado) imprimen, en su ímpetu o apatía, sentidos y afectos de reconocimiento social. Precisamente, en este tópico vertebral, la audiencia dictaminó en su pasividad lo inapropiado del accionar y la retórica agresiva del pastor invitado, hecho que lejos de contaminar el carisma de Pedro, lo confirmó.

Por su parte, el aniversario de Misión La Loma nos sitúa en un contexto y clima social muy distinto. En este sentido, tanto para el ejemplo previo como para este, es importante tomar en consideración la segunda dimensión analítica: la historicidad y los pliegues disruptivos de la situación social. Este asunto implica que las *performances* religiosas analizadas carga-

ban con sentidos, afectos y legitimaciones del liderazgo ya establecidos. Así como la figura y dirigencia de Pedro eran socialmente valorada por buena parte de la gente de Colonia Aborígen La Primavera (incluso por otros líderes y miembros de distintas iglesias), el caso de Marcio se situaba en las antípodas.

En este sentido, si en el aniversario de la iglesia Cuadrangular el carisma congregacional no tuvo mella pese a la interpelación del pastor criollo invitado, lo acontecido en Misión La Loma expuso ritualmente la tensa relación entre diversos integrantes y el líder religioso. La *performance* social sobre “la profecía de la división en la iglesia” fue interpretada por el pastor local como un intento fraguado por un antiguo rival de La Loma, quien había sido expulsado de la congregación varios años atrás, para hacer –literalmente– que se arrodillara ante todos. La audiencia siguió el guion trazado por el conjunto musical y la predicación del invitado para orar por la pronta reparación del conflicto, visibilizando en clave ritual la compleja cadena de resentimientos mutuos entre el pastor principal, los dirigentes religiosos y políticos indígenas de La Loma y la congregación del lugar. Si bien en este episodio el control de la situación social estuvo en manos de los invitados principales (el grupo de músicos y predicadores), la audiencia de líderes y feligreses locales adquirió también un rol central en su puesta en escena.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo del trabajo situamos una discusión sobre las celebraciones de aniversarios en las iglesias indígenas chaqueñas desde dos ejes analíticos: como instituciones culturales *en* el tiempo y como *performances* religiosas de reputación personal y carisma colectivo. La temporalidad nos remite a una práctica histórica previa al movimiento del “evangelio”, transformada por los procesos divergentes de mediación intercultural y relaciones de poder en los enclaves industriales y agrícolas, las misiones cristianas y el Estado-nación en sus escalas locales y regionales. Sobre estas celebraciones ritualizadas de competencias de jefes, danzas y festejos intergrupales, sostenemos que los aniversarios contemporáneos de las iglesias constituyen el núcleo que condensa, selecciona y actualiza sus principales “unidades o conjuntos de relaciones” (Lesser, 1933: 334) sociales, simbólicas, estéticas y políticas. Junto a la comprensión de su conformación histórica, en esta indagación observamos etnográficamente a los aniversarios como “*performances* sociales”. El entramado de oratoria, música, danza y efervescencia co-

lectiva, las relaciones entre actores locales, invitados y audiencias, así como entre prácticas religiosas aceptadas u objetadas, dan cuenta de una creación social e histórica de múltiples dimensiones. Para los fines de esta investigación y buscando conectar las problematizaciones etnográficas inquiridas, destacamos dos dimensiones claves de esta institución cultural: una disruptiva, otra instituyente.

La primera nos sitúa, por un lado, en los procesos vinculados a la configuración de la diversidad étnica y religiosa al interior del Estado-nación argentino y las subsecuentes formaciones nacionales y provinciales de alteridad social (Briones, 2005). En la experiencia histórica de los pueblos indígenas chaqueños los intentos misioneros del catolicismo fracasaron y la narrativa hegemónica de su lugar como religión de la patria sucumbió ante la opción por el “evangelio”. En este contexto, la nueva identificación religiosa adquirió para estos grupos una dimensión cultural, política y estética de “diferenciación”, respecto al catolicismo, sus formas rituales y su estatus de religión cívica; e “integración” a formas, estilos de comportamiento, participación en la política partidista y deseos de ser percibidos como “modernos” o, en los discursos de varios ancianos, “civilizados”.

El efecto disruptivo respecto a los ideales de la Constitución nacional en depositar en la religión católica una suerte de derecho natural para la “conversión” y “civilización” de los indígenas, se dirimió en una opción religiosa entendida por los propios protagonistas como una purificación de sus pautas culturales. En esta ambivalencia estructural del “evangelio” se cifra una dinámica de reproducción social, creatividad simbólica y conciencia cultural, ensanchada en las últimas dos décadas en el marco de diversos emprendimientos interculturales y nuevas formas de agenciamiento indígena.

Tanto la experiencia de la Cuadrangular a cargo del pastor Pedro, como lo acontecido en Misión La Loma, se ubican en escenarios muy dispares en sus trayectorias locales y provinciales; pero comparten un posicionamiento identitario en el que el autorreconocimiento como indígenas, evangélicos y argentinos es medular. Dicho posicionamiento encarna también una segunda disrupción cultural, en tanto domesticación por parte de grupos qom y wichí de un corte impuesto por la *doxa* misionera evangélica: la prohibición de continuar con las danzas de los antiguos. Como advertimos, las danzas conforman actualmente un espacio institucionalizado y expansivo con numerosos grupos y comisiones. Estos articulan rangos



generacionales y exponen en sus prácticas competencias intergrupales, reconfiguraciones chamánicas, nuevas vestimentas rituales —cuyas formas o colores, como en la *Ghost Dance* entre los pawnee, suelen llegar en sueños— e incorporación de recientes tecnologías visuales, ritmos y coreografías (Tola y Robledo, 2022).

Por otro lado, remarcamos la dimensión social instituyente de las conmemoraciones de iglesias, en tanto *performances* culturales que refrendan simbólicamente una institución definida en sus contornos étnicos, sociológicos y sus estéticas de la pertenencia. De esta manera, los aniversarios buscan (re)instaurar la consagración de una continuidad positiva entre la congregación, sus historias fundadoras y sus líderes actuales a partir de lograr su eficacia relacional o “arco de fusión”, en los términos de Taylor (2022), entre actores y audiencias. Según observamos desde las situaciones etnográficas, las celebraciones de las iglesias indígenas son también los lugares donde se dirimen performativamente posiciones de poder entre dirigentes, grupos familiares y el carisma grupal de cada congregación. Estas competencias de liderazgo también se expresaban de manera ritual en las antiguas celebraciones, al igual que las rivalidades entre distintos grupos. Aquí problematizamos en forma breve dos posiciones bien diferenciadas: en la iglesia Cuadrangular del pastor Pedro destacamos el reconocimiento de la congregación, su relación con linajes importantes en las estructuras de liderazgo de la colonia y la ponderación positiva por parte de otros líderes religiosos de la zona. Estas condiciones imprimieron las bases sociológicas en las que las *performances* de la audiencia fueron disruptivas de las expectativas del pastor *dogshé* (blanco o criollo) invitado, pero inequívocamente afirmativas para el pastor, los dirigentes qom locales e invitados, los músicos y la congregación. Simétrica e inversamente, el acontecimiento en Misión La Loma condujo al pastor Marcio a una situación en la que la construcción ritual afirmativa del grupo invitado, acompañada por la audiencia, expresaba simbólicamente la disrupción que su propio liderazgo encarnaba entre las congregaciones indígenas.

Analizadas como *performances* sociales y prácticas históricas, este estudio sobre las celebraciones de aniversarios de iglesias indígenas en el Chaco argentino habilita futuras indagaciones sobre las formas ritualizadas en que se expresan procesos de cambio cultural y dinámicas de pertenencia étnica y religiosa.



BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey (2006). "Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy", en Jeffrey Alexander, Bernhard Giesen y Jason Mast (eds.). *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 29-90.
- Altman, Agustina (2023). "Los hermanos sean unidos...". Procesos de fisión y fusión al interior del *Evangelio Moqoit*", *Etnografías Contemporáneas*, vol. 9, núm. 16, pp. 36-62.
- Bergallo, Elizabeth (2004). *Danza en el viento. Ntonaxac. Memoria y resistencia gom (toba)*. Resistencia: Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chaco.
- Briones, Claudia (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en Claudia Briones (comp.). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 9-36.
- Ceriani Cernadas, César (2015). "Campanas del 'evangelio'. La dinámica religiosa indígena en los ingenios azucareros del noroeste argentino", en Lorena Córdoba, Federico Bossert y Nicolás Richard (eds.). *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, pp. 45-64.
- (2019). "Espíritus, biblias y remedios: sentidos prácticos de la sanación en el Chaco indígena argentino", en Joaquín Algranti, Mariela Mosqueira y Damián Setton (eds.). *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos, pp. 99-112.
- y Silvia Citro (2005). "El movimiento del 'evangelio' entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica", en Bernardo Guerrero Jiménez (comp.). *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique: Ediciones Campvs, pp. 111-170.
- y Hugo Lavazza (2017). "'Por la salvación de los indios': una travesía visual por la misión evangélica de Embarcación, Salta (1925-1975)", *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, vol. 7, núm. 2, pp. 1-34. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1964>
- y Alejandro López (2017). "Introducción: una antropología comparativa sobre las misionalizaciones chaqueñas", en César Ceriani

- Cernadas (ed.). *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo xx*. Buenos Aires: Rumbo Sur/Ethnographica, pp. 19-37.
- Citro, Silvia (2006). “El análisis de las *performances*: las transformaciones de los cantos-danzas de los tobas orientales”, en Guillermo Wilde y Pablo Schamber (eds.). *Simbolismo, ritual y performance*. Buenos Aires: Editorial SB, pp. 83-119.
- (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Contini, Lavinia (2015). “El ‘culto-fiesta’ entre los wichí del Chaco argentino”, *Mundo de Antes*, núm. 9, pp. 227-251.
- Cordeu, Edgardo (1984). “Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba Pilagá”, *Suplemento Antropológico*, vol. 19, núm. 1, pp. 187-235.
- y Alejandra Siffredi (1971). *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Córdoba, Lorena, Federico Bossert y Nicolás Richard (eds.) (2015). *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo xx*. Buenos Aires: Grijalbo/Mondadori.
- Fox, Richard (2002). “The Study of Historical Transformation in American Anthropology”, en André Gingrich y Richard Fox. *Anthropology by Comparison*. Londres/Nueva York: Routledge, pp. 167-184.
- Lesser, Alexander (1933). *The Pawnee Ghost Dance Hand Game. A Study of Cultural Change*. Nueva York: Columbia University Press.
- Loewen, Jakob, Albert Buckwalter y James Kratz (1965). “Shamanism, Power and Illness in Toba Church Life”, *Practical Anthropology*, vol. 12, pp. 250-280.
- Miller, Elmer (1979). *Armonía y disonancia en una sociedad. Los tobas argentinos*. México: Siglo XXI.
- Reyburn, William (1954). *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*. Elkhart: Mennonite Board of Missions & Charities.
- Sahlins, Marshall (1988). *Islas de historia*. Barcelona: Gedisa.
- Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Taylor, Anne (2022). “Audience Agency in Social Performance”, *Cultural Sociology*, vol. 16, núm. 1, pp. 68-85.

- Tola, Florencia y Emilio Robledo (2022). “*Danzas de alabanza* (Praise Dances): Pentecostal Ritual or Shamanic Resurgence?”, en Elise Capredon, César Ceriani Cernadas y Minna Opas (eds.). *Indigenous Churches. Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Londres: Palgrave Macmillan, pp. 131-154.
- Wright, Pablo (1990). “Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba”, *Cristianismo y Sociedad*, vol. 28, núm. 105, pp. 15-37.
- (2002). “L’ ‘Evangelio’: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin”, *Social Compass*, vol. 49, pp. 43-66.
- (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

César Ceriani Cernadas es licenciado y doctor en Antropología Socio-cultural por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Profesor adjunto en la carrera de Ciencias Antropológicas de la UBA y docente estable en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, sede Argentina). Su campo de investigación se sitúa en el estudio antropológico de la religión, interesado en las producciones de diversidad religiosa en la Argentina y, marcadamente, en las dinámicas históricas y contemporáneas de los cristianismos indígenas en la región chaqueña.



DOSIER

LA TEMATIZACIÓN DE LO RELIGIOSO EN LAS ESCUELAS DE SAMBA DE RÍO DE JANEIRO (2016-2022): *PERFORMANCES* FESTIVAS Y PROCESOS SOCIALES

RELIGIOUS THEMES IN RIO DE JANEIRO'S SAMBA SCHOOLS (2016-2022): FESTIVE PERFORMANCES AND SOCIAL PROCESSES

Renata de Castro Menezes*

Resumen: Los desfiles de las escuelas de samba son una modalidad del Carnaval de Brasil. Desde múltiples formas de expresión –canto, baile, percusión, alegorías y disfraces–, estos operan con principios de inversión y encantamiento para contar una historia en movimiento.

Entre 2016 y 2022, un momento de coyuntura disruptiva en el país, estudié la presencia de *enredos* (temas) religiosos en los principales desfiles de Río de Janeiro. En la investigación, encontré la intensificación de referencias a las religiones, asociadas a debates nacionales sobre cultura, sociedad y derechos. Las escuelas de samba no solo desfilan con temas de la cultura brasileña, sino que renuevan y reconstruyen esa cultura a través de sus *performances* críticas, muchas veces con la religión como el hilo conductor. Para corroborar mi argumento, analizo dos *enredos* del Carnaval de 2020.

Palabras claves: Carnaval, religión y cultura, rituales y simbolismo, Río de Janeiro, escuelas de sambas.

RELIGIOUS THEMES IN RIO DE JANEIRO'S SAMBA SCHOOLS (2016-2022):
FESTIVE PERFORMANCES AND SOCIAL PROCESSES

Abstract: Samba school parades are one of the main expressions of Brazil's Carnival. Encompassing song, dance, percussion, floats, and costumes, they

* Universidade Federal de Río de Janeiro, Brasil.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 37-64

Recepción: 16 de diciembre de 2024 • Aceptación: 20 de febrero de 2025

<https://encartes.mx>





invert everyday hierarchies and produce a sense of enchantment to tell a story in motion. This study examines religious *enredos* (parade themes) in the main Rio de Janeiro parades from 2016 to 2022, a period of disruptive upheaval in the country. In these years, references to religion intensified in response to nationwide debates on culture, society, and rights. Beyond working with Brazilian cultural themes, samba schools also renew and remake that culture in their parades through critical performances in which religion often serves as a guiding thread. To support this argument, this study analyzes two *enredos* from the 2020 Carnival.

Keywords: Carnival, religion and culture, ritual and symbolism, Rio de Janeiro, samba schools.

INTRODUCCIÓN. EL CARNAVAL DE LAS ESCUELAS DE SAMBA Y SUS ENREDOS

El Carnaval, considerado la fiesta popular más importante de Brasil, asume distintas formas, con intensa variación regional. Una de estas modalidades es el desfile de las escuelas de samba, vendido internacionalmente como “uno de los mayores espectáculos del planeta”, algo “típicamente brasileño”, único y característico de la “cultura nacional”. Al margen de los estereotipos implícitos en estos calificativos, la magnitud del fenómeno es incuestionable: cada año miles de personas participan en los desfiles, otros miles lo ven directo y millones lo siguen por televisión y en plataformas de intercambio de videos.

En Río de Janeiro, las primeras escuelas de samba se institucionalizaron como agremiaciones recreativas a inicios del siglo xx, desde las comunidades negras y de otros grupos subalternos. Se caracterizan por expresiones de canto, baile y percusión en formato de cortejo (Santos, 1999), como otras manifestaciones del repertorio de “fiestas populares” de Brasil (Cascudo, 1999). Desde 1932, estos grupos participan en concursos que son promovidos por los sectores de prensa y turismo (Cavalcanti, 2006: 42).

A lo largo de los años, las escuelas ampliaron sus bases sociales para las clases medias, al mismo tiempo los desfiles se sofisticaron con disfraces y carros alegóricos. Fueron incorporados coreógrafos, escenógrafos y diseñadores de vestuario. Surgió así la figura del carnavalero, el profesional

responsable de todos los aspectos visuales del desfile.¹ El *enredo* –especie de argumento o trama– empezó a orientar sus múltiples dimensiones (Cavalcanti, 2006). Alrededor de 1980, las escuelas de samba de Río de Janeiro ya eran espectaculares, debido a su amplia transmisión en los medios de comunicación y a la financiación del *jogo do bicho*, una forma ilegal de apuestas, cuyos jefes, similares a la mafia, se legitiman socialmente a través del apadrinamiento de las escuelas y sus comunidades (Santos, 1999) (Figura 1).

Actualmente, durante el Carnaval, cada escuela de samba desfila contando una historia en movimiento, el *enredo*, por medio de un *samba-enredo*, la música compuesta para la ocasión, cantada y bailada con el apoyo de una orquesta de percusión, la *batería*. Para marcar las continuidades y discontinuidades de la narración, los integrantes se agrupan en *alas* disfrazadas que a su vez se organizan en sectores (son como los actos de una obra de teatro), delimitados por carrozas. Normalmente el *enredo* es propuesto por el carnavalero y está relacionado directa o indirectamente con Brasil, su historia y su cultura. Como la fiesta es una competencia, los desfiles son evaluados por los jueces que dan puntuación a ciertos elementos y determinan así la posición de cada escuela dentro del campeonato anual.²

Estas escuelas han sido consideradas, paralela o simultáneamente, como arte, cultura, cultura popular, fiesta popular, espectáculo, turismo, tradición, innovación e, incluso, por sus conexiones con el *jogo do bicho*, marginalidad. Trabajos antropológicos como los de Roberto da Matta (1984) y María Laura Cavalcanti (2006) tratan los desfiles como rituales que presentan versiones dramáticas y narrativas de Brasil, versiones de sí que un grupo representa para sí mismo y para los demás.

¹ Las palabras en cursiva se refieren a categorías propias del mundo del Carnaval, se mantendrán así en el artículo en su idioma original.

² Los jueces evalúan la armonía entre los distintos tipos de manifestación artística, la conexión clara y coherente con el argumento propuesto, así como la euforia provocada por la actuación. También se toma en cuenta la presencia y calidad de sectores considerados tradicionales en una escuela de samba, como el baile de la pareja responsable en portar la bandera de la escuela o el ritmo y sonido de los tambores. Para más detalles sobre los métodos de puntuación, véase Menezes (2020).



Figura 1. La imagen muestra el volumen actual de la fiesta y la carroza El Calvario, en la que Jesús crucificado surge como un joven negro fusilado en una favela de Río de Janeiro
Fuente: Fernando Grilli, Colección Riotur. Desfile de la Escuela Mangueira, 2020.

En esta medida, este artículo discute cómo las escuelas de samba, a través de los desfiles con *enredos* religiosos, han tratado procesos de la sociedad brasileña. La religión, considerada parte constitutiva de la cultura nacional, ha sido una clave interpretativa de la realidad social. Se trata de una doble vía: por un lado, un conjunto más amplio de transformaciones sociales afecta esta fiesta popular y, por el otro, la propia fiesta percibe esos movimientos, tematizando críticamente las relaciones entre religión, cultura y sociedad. El punto de partida es la idea de que las fiestas populares no son apenas el resultado o el espejo de las relaciones sociales: son parte constitutiva de la sociedad y, en el momento en que son celebradas, actúan sobre esta.

Para discutir estos asuntos utilizó datos de una investigación realizada entre 2016 y 2022 junto al Grupo Especial de las escuelas de samba de Río de Janeiro, compuesto aproximadamente por doce agremiaciones.³ Con base en este trabajo, este artículo presenta inicialmente un panorama de las recientes reconfiguraciones, incluso religiosas, de la sociedad brasileña que impactan las definiciones de la cultura nacional y el conjunto de fiestas populares. Después se introducen los conceptos que sustentan teóricamente el abordaje propuesto para los desfiles del Carnaval, a saber: rituales transgresores y *performances* eficaces. A continuación se explica la metodología de investigación junto a las escuelas de samba y se justifica la selección de dos desfiles del año 2020. Estos serán presentados como ejemplos etnográficos de cómo las cuestiones religiosas han ocupado un lugar destacado en el Carnaval carioca y cómo estas han sido un hilo conductor de críticas sociales y culturales.

COYUNTURA EN BRASIL: RECONFIGURACIONES CULTURALES, RELIGIOSAS Y POLÍTICAS

Lo religioso puede vincularse a cuestiones de identidad y cultura nacionales, en especial en países que se formaron apelando a “tradiciones y costumbres religiosas” como base de la nación. Es el caso de Brasil, país en

³ Para competir en condiciones de igualdad, las cerca de setenta escuelas de samba de Río de Janeiro se dividen en grupos jerárquicos. La escuela ganadora de un grupo asciende al grupo inmediatamente superior en el próximo carnaval. Del mismo modo la escuela que queda en la última posición desciende al grupo inferior. El Grupo Especial es el que ocupa el lugar más alto de esa jerarquía.



el que la identidad nacional es considerada fruto de un proceso histórico en que se mezclaron el colonialismo católico portugués, las religiosidades, religiones, ontologías y cosmovisiones afrodiaspóricas y de los pueblos originarios. Existen otras religiones que fueron traídas por inmigrantes, introducidas por misioneros religiosos o que se crearon localmente. Incluso siendo relevantes para una parte importante de la población, estas religiones no son tratadas con el mismo peso respecto a la formación de la cultura nacional (Menezes, 2012; Sanchis, 1997).

En la constitución del Estado republicano, los edificios y las prácticas festivas considerados patrimonio cultural eran asociados mayoritariamente al catolicismo, aun cuando implicaban otras religiones, que quedaban invisibilizadas. En gran parte del siglo xx, de manera idealizada, era hegemónica la idea de que la base cultural de Brasil estaba en el catolicismo ibérico, festivo y popular, poroso y sincrético (Sanchis, 1997). El énfasis en las dimensiones integradoras y sin conflictos de la cultura, que se proponían converger para la unidad nacional, dejó ocultos los procesos coloniales violentos y homogeneizantes que produjeron esa unidad. Sin embargo, a finales del mismo siglo, los cambios sociales pusieron en jaque esa disposición interpretativa.

Tras la intensa lucha por la democracia, Brasil puso fin a la dictadura cívico-militar (1964-1985) y elaboró una constitución progresista, la Constitución Ciudadana de 1988, que afirma que la nación se formó a partir de diferentes matrices étnicas y culturales y garantiza “la protección de las manifestaciones culturales indígenas y afrobrasileñas, así como de otros grupos que contribuyeron al proceso civilizador brasileño”. También garantiza la libertad religiosa como un principio constitucional (Capone y Morais, 2015).

Otra fuerza de transformación vigorosa son las movilizaciones de movimientos indígenas, negros, feministas y LGBTQIA+ que, fortalecidas en lo que va del siglo xxi, han demandado relecturas de la historia nacional. A partir de marcos civilizatorios, lugares de memoria y epistemologías diferentes a las del colonialismo europeo se han propuesto reconocer y legitimar el protagonismo de sujetos que antes eran olvidados, rompiendo así las cadenas de subordinación.

Respecto a la religión, desde la década de 1970 Brasil ha experimentado el declive del catolicismo y una rápida conversión de grandes segmentos de la población al cristianismo evangélico, sobre todo en las igle-

sias pentecostales y neopentecostales (Teixeira y Menezes, 2006, 2013). Estos segmentos no se reconocen en el repertorio cultural consolidado y luchan para incluir en este sus prácticas y sus versiones de la historia y de la cultura nacional (Mafrá, 2011; Mariz y Campos, 2011).

En las últimas décadas, elementos considerados tradicionales, como calendarios civiles, eventos festivos, fiestas nacionales, títulos patrimoniales, estilos y ritmos musicales, colecciones museísticas, medallas y títulos, se vuelven objeto de controversias y disputas. Existen reivindicaciones que sugieren que elementos calificados como característicos de la cultura son “en realidad religiosos” e “identitarios”; esto es, pertenecientes no a la nación, sino a grupos étnicos específicos y, en otros casos, se exige el reconocimiento de ciertas prácticas religiosas como patrimonios “culturales” (Giumbelli, 2018; Morais, 2018). Cultura, religión e identidad se convierten en categorías disputadas en un proceso de redefinición mutua.

La situación se ha vuelto aún más compleja desde 2013, con la creciente articulación de la derecha que llevó a la destitución de la presidenta Dilma Rousseff en 2016, lo que puso fin a 14 años de gobiernos populares del Partido de los Trabajadores (PT). La presidencia de Jair Bolsonaro (2019-2022) representó el ascenso de la derecha al gobierno, debido a una coalición entre militares, empresarios, evangélicos pentecostales y católicos conservadores. Su gestión buscó dismantelar políticas de inclusión social, además de asumir las directrices del conservadurismo católico y evangélico en temas educativos, morales y de salud pública. Durante este periodo, se agravaron los casos de intolerancia religiosa, principalmente del cristianismo evangélico, con ataques físicos y simbólicos a personas y lugares de culto de otras religiones, así como acusaciones de idolatría, hechicería, adoración del diablo. Aunque con la elección de Luiz Ignacio Lula da Silva para el periodo 2023-2026 el gobierno del PT está de regreso, la derecha sigue organizada y con mucho poder.

Las acaloradas relaciones entre religión, cultura y política llegan también a las escuelas de samba. Aunque por su origen y composición están vinculadas a las religiones afrobrasileñas, los segmentos evangélicos y católicos han aumentado el interés por estas, ya sea con fines de extender sus misiones evangelizadoras o para prohibirlas o moralizarlas (Gomes, 2008; Oosterbaan y Godoy, 2020; Menezes y Reis, 2017). En la municipalidad de Río de Janeiro, otra grave crisis surgió con la elección del alcalde Marcelo Crivella, obispo evangélico neopentecostal de un partido de derecha. Du-

rante su mandato (2017-2020), adoptó una postura contraria a la samba y al Carnaval: recortó fondos en nombre de la inversión en el “cuidado de los niños”, además de que creó obstáculos burocráticos para que no se pudieran ocupar espacios públicos (Menezes y Reis, 2017) (Figura 2).

Las escuelas de samba no solo sufren efectos de la coyuntura, pues a través de sus desfiles se posicionan en el juego: producen teorías propias sobre el país, su cultura y sus religiones (Bártolo, 2018, 2021; Menezes y Bártolo, 2019; Menezes, 2020). Para desarrollar este asunto y con base en las referencias teóricas que presentaré a continuación, trataré la dimensión ritual y performativa de los *enredos*.

CARNAVAL, CARNAVALERO Y RELIGIÓN:

RITUALES TRANSGRESIVOS, *PERFORMANCES* EFICACES

Aunque el Carnaval se considera una fiesta profana, su historia lo asocia a la liturgia católica. Desde esta perspectiva, el Carnaval sería un periodo festivo de exceso y libertinaje, inmediatamente anterior y antagónico a las restricciones de la Cuaresma que, mediante el ayuno y otras formas de ascetismo, sirve de preparación para las ceremonias de muerte y resurrección de Cristo en la Pascua (Baroja, 1979; Burke, 2010). La relación entre el Carnaval y el cristianismo parece ser estructural y definida por la posición y el papel de la fiesta en el calendario católico romano. A pesar de este mismo calendario, tras las reformas protestantes y católicas del siglo XVI, se han moralizado y reducido las prácticas lúdicas, que pasaron a ser reprimidas (Burke, 2010).

Con relación a lo anterior, Mikhail Bakhtin (1997) distingue el Carnaval de lo carnavalero, un principio de significación del mundo que opera a partir de formas simbólicas concretas, sensoriales y de operaciones transgresoras que marcan eventos similares en diversas latitudes. Para él, “el [principio] carnavalesco” resulta de “la carnavalización”: “Un acto de inversión de la vida ordinaria, que suspende [durante un cierto periodo] leyes, prohibiciones y restricciones, reuniendo cosas y personas que hasta entonces estaban organizadas jerárquica o separadamente, como [...] sagradas y profanas, lo que permite hablar del acto carnavalero como potencialmente profanador, sacralizador o incluso dualista” (Menezes y Bártolo, 2019: 98).

En el enfoque de Bakhtin (1997), lo carnavalero no es tanto una fiesta específica, sino la suma de diversas festividades y rituales que operan con



Figura 2. La cultura en desfile: la carroza representa la entidad de candomblé Caboclo Pedra Preta como muñeca indígena del pueblo Iny Karajá, cuya técnica de fabricación es considerada patrimonio inmaterial brasileño

Fuente: Fernando Grilli. Colección Riotur. Escuela Grande Rio, 2020.



inversiones y contestaciones. En palabras de Claire Tancons (2014), sería una “sensibilidad de protesta” que abre el camino, a través del libertinaje, a la crítica y a la novedad.

Las diferencias y similitudes entre el Carnaval y el principio carnavalesco nos ayudan a comprender la fuerza de la fiesta en tierras americanas. A pesar de vínculos con el calendario cristiano, el potencial transgresor de la fiesta permite combinaciones cosmológicas y ontológicas, incluidos los de los pueblos originarios y afrodiaspóricos. Se trata de manifestaciones que muchas veces tienen lugar en los cuerpos y que envuelven prácticas y estéticas capaces de articular diferentes formas de sacralización.⁴ Así, los desfiles de Carnaval —con influencias de las procesiones católicas y de los cortejos africanos— permiten conexiones con múltiples expresiones de lo sagrado, desvinculadas de la matriz cristiana estricta, normativa y reformada.

En sus desfiles, las escuelas de samba combinan carnaval y carnavalesco, orden y desorden. Desde el punto de vista del orden, su fecha sigue siendo definida por el calendario cristiano y además hay muchas reglas para el desarrollo del cortejo, así como criterios para la deliberación de los jurados. También hay sensualidad, el lujo, lo cómico, lo grotesco, lo escatológico, el exceso, el disforme, el sudor, el arrebatamiento sensorial y la implicación emocional de quienes desfilan y del público. La complejidad de las fuerzas en acción permite aproximar los desfiles al concepto de “evento crítico”, en el sentido expresado por Bruce Kapferer (2010: 3). Para este autor, los “eventos críticos” son situaciones que movilizan diversos sistemas clasificatorios o perspectivas interpretativas. Permiten que, tanto en la vida social como personal, emerjan tensiones irresolubles que se ponen en relación. Son, por tanto, ocasiones privilegiadas para desestabilizar el consenso y provocar extrañeza.

La idea de transgresión carnavalesca como “evento crítico” dialoga con el concepto de “traducción cultural” de Homi Bhabha (1998). Esta

⁴ Recordemos que hay dioses que bailan y tambores que son sagrados. Incluso, en Europa, están en juego sacralidades de larga duración: en la Antigüedad el proceso de cristianización superpuso el calendario cristiano a las celebraciones paganas, reinterpretándolas y dándoles nuevos significados. Así, el Carnaval puede verse como un heredero de los cultos dionisiacos, de las fiestas romanas o de los ritos del equinoccio, que fueron catolizados.

involucra acciones que reescriben los discursos opresivos para exponer sus contradicciones internas, avalar su estructura y abrir espacio para la emergencia de lo nuevo –algo que pueda escapar de los mecanismos del poder colonial–. A través de movimientos que evidencian contradicciones, subversiones e inversiones, la “traducción cultural” genera ambigüedades e hibridismos que promueven el surgimiento de un “tercer espacio”: una estructura de ambivalencia abierta a la subversión, a la transgresión, a la blasfemia, a la herejía. Allí donde todas las divisiones binarias y todos los antagonismos, típicos de los conceptos modernos, dejan de ser válidos.

Al tener en cuenta los juegos de contradicciones, subversiones e inversiones que activa el desfile de las escuelas de samba, en tanto fiesta carnavalesca, puede ser entendido como una modalidad de “tercer espacio” (Bhabha, 1998), propulsor de negociaciones discursivas en traducción cultural. Este es un espacio liminar y ambivalente en el que las estructuras lógicas que sustentan a Occidente (y mantienen su dominio cultural sobre otro) entran en colapso y, por ello, algo nuevo puede surgir.

La capacidad de hacer emerger un espacio para lo nuevo puede ser asociada a la idea de los desfiles carnavalescos como rituales. Las teorías pragmáticas del ritual (Tambiah, 1985; Schechner, 1985; Peirano, 2001) señalan que los rituales dicen cosas, pero también hacen cosas al decirlos, un acto comunicativo eficaz que produce efectos sociales. En el caso de las escuelas se trata de una comunicación que no se da apenas en el lenguaje verbal, sino a través de la combinación de múltiples formas estético-sensoriales, capaces de activar emociones y percepciones, de producir formas de involucramiento, de comprensión cinestésica y de generación de imaginarios e imaginaciones en la pasarela de la samba (Meyer, 2019).

Desde esta perspectiva que asocia las nociones de “carnavalero”, “evento crítico”, “tercer espacio” y “pragmática ritual”, considero a los desfiles de las escuelas de samba como rituales eficaces de transgresión, *performances* multiexpresivas y multisensoriales, productoras de versiones de la cultura brasileña. Ellos operan con principios transgresores, capaces de sacar a la luz fuerzas y pautas sociales existentes. Aun cuando estas pautas sean conflictivas, los desfiles permiten ponerlas de relieve, suspenderlas y proponer su interpretación crítica, así como suscitar la imaginación de alternativas. Los *enredos* serían archivos dinámicos de la cultura brasileña o, en el sentido de Diana Taylor (2013), serían repertorios culturales en *performance*, reinterpretados en cada carnaval. Las escuelas de samba no

solo desfilan hablando de temas culturales brasileños, sino que, a través de sus *performances*, renuevan y reconstruyen la cultura.

INVESTIGAR RELIGIÓN Y CULTURA EN LOS DESFILES RECIENTES
Mi interés por la religión en el Carnaval surgió en 2015, en un proyecto dedicado a comprender la devoción a los santos Cosme y Damião en Río de Janeiro. Para encontrar concepciones de esos santos presentes en varios desfiles, presté atención a la religión en las escuelas de samba (Menezes y Bártolo, 2019). La experiencia fue tan significativa que estimuló una nueva investigación.

Aunque reconociendo que en el universo de las escuelas de samba la religión está presente de muchas formas, la investigación se concentró en abordarla como *enredo*, es decir, como eje del argumento que organiza toda la complejidad de un desfile.⁵

La metodología de la investigación se basó en la etnografía del proceso de construcción de algunos *enredos* religiosos. Para ello, cada año, se esperó a que las escuelas definiesen sus *enredos* para el año siguiente con la finalidad de identificar cuáles presentaban elementos religiosos y la repercusión que tendrían en el mundo del Carnaval. También fueron evaluadas las condiciones objetivas de acceso a las escuelas para poder acompañar los bastidores del proceso de creación.

La observación participante se llevó a cabo en diferentes espacios. Gracias a la colaboración con estudiantes, fuimos a sedes de las escuelas de samba, galpones en donde las carrozas y los disfraces son elaborados, en los concursos de la elección del *samba-enredo*, en las grabaciones de CD y otros eventos. Desfilamos en algunas escuelas de samba y seguimos el escrutinio de las evaluaciones de los jurados.

En cuanto al trabajo con documentos, además del análisis de obras académicas, se leyeron sinopsis de los *enredos* y sus justificaciones para los jurados. Seguimos los debates en los medios especializados, tanto impresos como en internet (en sitios web, redes sociales y en plataformas para compartir videos). Nos fijamos en los comentaristas del Carnaval, pues

⁵ En la investigación encontramos la religión como *enredo*, pero también como un conjunto de prácticas apropiadas para ganar el Carnaval, como parte de la identidad de los participantes y como fuente de saberes técnicos y organizativos para la producción de alegorías y fantasías (Bártolo, 2018).

estos son agentes importantes de la fiesta que congregan aficionados a su alrededor, ponen en circulación noticias y rumores sobre la cualidad del trabajo en curso, destacando a las escuelas que parecen estar más fuertes. Debido a que la política de reputaciones forma parte del juego competitivo, la fermentación de expectativas es una tarea significativa.

Según los comentaristas especializados, nuestra investigación coincidió con una fase de politización en la que los *enredos* señalaban el énfasis en perspectivas críticas, que discutían desigualdades sociales y los *impasses* de las crisis políticas que el país venía enfrentando (Simas y Fabato, 2015). La artista visual Daniela Name asoció los cambios a una nueva generación de carnavaleseros-narradores que, al privilegiar los *enredos* en los desfiles, subordinan la estética a la narrativa. Con ellos, los discursos han pasado a ocupar un lugar “en el vientre de la plástica” (Name, 2021). Nuestra opción por analizar *enredos* estaría justificada por su lugar de destaque en aquel contexto.

La recopilación de los datos hecha por Lucas Bártolo –alumno de doctorado del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro y corresponsable de la investigación– identificó que, mientras en décadas anteriores los *enredos* religiosos aparecían ocasionalmente, desde 2016 no ha habido un carnaval en el Grupo Especial que no tenga al menos un desfile con la religión como tema central. Entre 2016 y 2022, hubo 14 *enredos* religiosos (Bártolo y Menezes, 2022) Esa intensificación continuó inclusive después de la investigación, a tal punto que, para el Carnaval de 2025, diez de las doce escuelas de samba del Grupo Especial desfilaron con *enredos* religiosos.

A partir de nuestro trabajo de campo, fue posible constatar que, por un lado, los *enredos* del periodo de la investigación contenían acusaciones de intolerancia religiosa, visiones nostálgicas de un Brasil más abierto al culto de los santos y al sincretismo; y, por el otro, sugerían la afirmación de los orígenes africanos, negros, racializados y religiosos de la fiesta, con demandas de reconocimiento de dichos orígenes. En un contexto de guerras culturales, de amenazas a la igualdad racial y a las políticas de reparación y libertad religiosa, el Carnaval estaba operando como arena para el cuestionamiento de las moralidades derivadas de matrices modernas, cristianas y coloniales; y, al mismo tiempo, se situaban en la defensa de los derechos. Los *enredos* religiosos ancoraban estos cuestionamientos.

En este sentido, traigo como ejemplos dos casos etnográficos del Carnaval de 2020. Los casos fueron seleccionados tanto por su valor heurísti-



co como por haber sido definidos por el propio universo de las escuelas de samba como *enredos* destacados. Sobresalieron por el tema que asumieron y por la excelencia de los carnavaleros que los produjeron, quienes fueron considerados “narradores” hábiles, en el sentido de Name (2021).⁶ Son los *enredos* “La verdad os hará libres”, creado por el carnavalero Leandro Vieira para la Escuela de Mangueira, y “Tata Londirá: la canción del caboclo en el quilombo de Caxias”, creado por los carnavaleros Leandro Bora y Gabriel Haddad de la Escuela Grande Rio. Estos son *enredos* cuyo desarrollo acompañamos gracias a la relación que habíamos construido con estas escuelas de samba.

Ninguno de los dos desfiles ganó, aunque tuvieron una amplia difusión. Estos *enredos* ejemplifican de forma diferente, si no opuesta, cómo abordar la cuestión religiosa: mientras que el primero propone una lectura crítica del cristianismo, actualizando la vida de Cristo como persona excluida de los centros de poder e implicada en el Carnaval, el segundo destaca al sacerdote afrobrasileño Joãozinho da Goméia, llamado “El Rey del Candomblé”, haciendo hincapié en aspectos encantados y transgresores de su biografía. De ese modo, los dos casos se relacionan con los polos de los conflictos religiosos del Brasil actual (cristianismo versus religiones afrobrasileñas).

También hay contrastes interesantes en el perfil de las dos escuelas de samba. Mangueira es una de las más antiguas y reconocidas escuelas de samba en Brasil con adhesión de millones de seguidores en el país y en el extranjero, lo que permite hablar de una “nación mangueirense” desplegada por territorios discontinuos. Aunque sea la escuela de samba de grandes artistas, se destaca entre las agrupaciones carnavalescas por su reputación de tradicionalismo y fuertes lazos comunitarios consagrados en expresiones como “una escuela de raíz” y “de base”, es decir, formada por segmentos de las clases bajas “mangueirenses de nacimiento”.

Grande Rio, por su parte, es considerada la más “joven” del Grupo Especial, ya que apenas se formó en 1988, a partir de la fusión de escuelas de samba del municipio vecino de Duque de Caxias en la región de la Baixada Fluminense (Menezes, 2020: 17). En la época de la investigación, Grande Rio tenía fama de desfilarse con *enredos* más centrados en temas me-

⁶ Es decir, eran desfiles sobre los que había una gran expectativa y que generaron muchos comentarios en los medios y en las redes sociales.

diáticos o financiadas por grandes patrocinios, de estar ocupada por personalidades de la televisión y de las redes sociales, de contar con muchos fondos y de estar alejada de su comunidad. Precisamente para librarse de la reputación de “desarraigada”, la escuela contrató para el Carnaval de 2020 a dos jóvenes carnavaleros que llegaban al Grupo Especial con una reputación de habilidad con los *enredos* culturales.

A continuación, describiré los dos desfiles para proponer un contraste en cuanto cómo lo religioso se articula a las críticas sociales.

ETNOGRAFÍAS DE LA RELIGIÓN EN DESFILE

Jesús en el desfile de Mangueira

Fue en el desfile de 2016 de Mangueira que Leandro Vieira debutó como carnavalero en el Grupo Especial.⁷ En su debut, ganó el campeonato con el *enredo Maria Bethânia, la niña de los ojos de Oyá* rompiendo una larga racha, pues su última victoria había sido en 2002. El *enredo* celebraba la vida y obra de la importante intérprete de música popular brasileña, en sus 50 años de carrera, y el carnavalero optó por tomar su religiosidad como eje al presentarla como hija del Orixá del candomblé Oyá (Iansã). El año siguiente, Mangueira volvió a llevar la religión a la pasarela de samba con el *enredo Solo con la ayuda del santo*, profundizando aspectos del desfile anterior. La relación de devoción organizó la narración, destacando la intimidad, el afecto y el cariño entre santos y devotos, en un desfile que comenzó en un altar católico barroco y terminó en la umbanda. El *enredo ¡Con dinero o sin dinero, yo juego!* de 2018 criticaba tanto el tratamiento dado al Carnaval por el alcalde-obispo Marcelo Crivella como los mecanismos de financiación y gestión de las propias escuelas de samba en sus asociaciones. En *Historia para arrullar a gente grande* de 2019, Mangueira presentó versiones alternativas a la historia oficial, valorando el papel de los grupos populares en el proceso histórico a través de contranarrativas en disfraces y alegorías, lo que la hizo ganadora del campeonato una vez más. En cuatro años los desfiles creados por Vieira le valieron a Mangueira dos victorias y la situaron siempre entre las seis

⁷ Él había sido carnavalero apenas en 2015, en un grupo inferior; entre tanto, trabajaba en los bastidores de las escuelas de samba desde hacía algunos años.

mejores escuelas, lo que elevó al carnavalero a la categoría de estrella en el mundo del Carnaval.⁸

En sus declaraciones, Vieira atribuyó la presencia de la religión en sus *enredos* a su relevancia cultural: “Cuando elegí fijarme en Bethânia [en 2016] e incluir en el homenaje que le rendí toda la cuestión de la devoción católica, su herencia materna y el candomblé, el culto a los orixás, es porque creo que la religiosidad brasileña es una de las páginas más bellas de la cultura brasileña” (*Fevereiros*, 2017: 8-11).

El desfile [de 2017] fue otro espacio para implementar una narrativa de la cultura brasileña [...] que me permitió traer la imagen de una *porta-bandeira* vestida de Nuestra Señora de Aparecida y al mismo tiempo tener una musa de la escuela vestida como una *pombagira* llamada Maria Padilha⁹ [...] Si no tenemos una representación cultural negra de la religiosidad en las telenovelas, en los medios de comunicación, que permita que esta información llegue a un público más amplio [...] si tengo la posibilidad de construir esto en el Carnaval, entonces es el Carnaval el que voy a utilizar como espacio para implementar este discurso (Vieira, 2018).

En 2020, famoso y exitoso, el carnavalero subió la apuesta: la religión volvió al centro del *enredo* basándose en el versículo bíblico de Juan 8:3. La propuesta era releer la figura de Cristo alejándola de interpretaciones fundamentalistas y eurocéntricas y acercándola a lecturas teológico-pastorales que enfatizaron su dimensión humana y amorosa. Se trataba de llevar al desfile a un Jesús compasivo, alegre y juguetón, partícipe del Carnaval. Planteaba una provocación: “Si él volviera hoy a la Tierra y renaciera en el *morro* de Mangueira, ¿estaría en una iglesia cristiana o en la *samba*? Al encarnarse en los miembros más frágiles de la sociedad, ¿sería una mujer negra, una víctima de la violencia doméstica, un homosexual maltratado,

⁸ Vieira permaneció como carnavalero de Mangueira en seis desfiles, es decir, de 2016 hasta 2022 (vale recordar que, en 2021, debido a la pandemia, no hubo desfile).

⁹ Maria Padilha es una de las entidades más populares de la umbanda, una *pombagira*, jefa de una falange de *exus*. Ella habría sido amante de un rey de Castilla, España, en el siglo XIII, o una prostituta de lujo, mujer fina y seductora. Acostumbra a usar faldas largas y redondeadas, negras y rojas, así como flores en el cabello.

un transexual o un joven de las favelas ‘crucificado por las milicias?’” (Vieira, 2020).

La propuesta de Mangueira puede considerarse crítica en muchos sentidos. El *morro* es la colina, un accidente geográfico; pero en Río de Janeiro también significa una zona escarpada de la ciudad donde a menudo hay *favelas*, una concentración de viviendas populares habitadas por comunidades negras y periféricas. La asociación entre escuelas de samba, *morros* y *favelas* hace evidentes los orígenes sociales de la samba: en la *favela* de Mangueira –como en otras de la ciudad– los desposeídos que compartían el territorio, en su mayoría negros afrodescendientes, crearon esta singular manifestación cultural.

Al acercar a Cristo a los negros, pobres y periféricos, la narración evocaba las interpretaciones teológicas de la opción preferencial por los pobres, tan relevante en América Latina por el movimiento de la teología de la liberación. Cristo, como bailarín de samba y habitante del *morro* de Mangueira, puso, si no en suspenso, al menos en tensión, las fronteras entre lo sagrado y lo profano, llevando la figura central del cristianismo a la fiesta “de la carne” sin negar su sacralidad. Así, cuestionó cómo se viven realmente hoy los principios de caridad y amor al prójimo, como denuncia del fariseísmo (Figuras 3, 4 y 5).

La transgresora y atrevida propuesta se quedó corta en el desarrollo del desfile. El guion hablaba de una “ópera de carnaval dividida en cinco actos”: la Navidad, la vida adulta en Jerusalén, la condena, tortura y muerte en la cruz y su resurrección en el *morro* de Mangueira en el Carnaval (Vieira, 2020: 122-123). La estructura narrativa muestra que las referencias tradicionales del Jesús histórico, aunque recuperasen a Cristo como “paria” perseguido por el poder, ocupaban la mayor parte del desfile, contradiciendo la propuesta inicial que hablaba fuerte de un Jesús carnavalero, en el sentido de Bakhtin que, aunque presente, tardó en llegar.

Desde que se anunció el *enredo*, este ha suscitado polémicas en los mundos del Carnaval, de las artes, de los estudios de la religión y entre las personas religiosas. Cuando se empezaron a divulgar los disfraces, se multiplicaron los ataques cibernéticos contra la escuela y el carnavalero, hasta el punto de que cuando estalló la pandemia, algunos la atribuyeron como un castigo por la supuesta burla a Cristo en el Carnaval (Baptista Pereira, 2021). Otros elogiaron la propuesta y la audacia de Vieira, tanto



Figura 3. Jesús renace en el morro de Mangueira, perseguido por la policía

Fuente: Gabriel Nascimento. Colección Riotur. Desfile de Mangueira, 2020.



Figura 4. Entre las numerosas crucifixiones contemporáneas se encuentran homosexuales, personas trans e indígenas. En la cruz se lee “Sólo ame”

Fuente: Dhavid Normando. Colección Riotur, 2020.



Figura 5. La reina de la batería de Mangueira, Evelyn Bastos, como Jesús-Mujer, con colores y accesorios que remiten a la Pasión, mientras que detrás de ella, de negro, la batería va disfrazada de centuriones romanos

Fuente: Gabriel Nascimento. Colección Riotur, 2020.

por el tema como por las opciones estéticas elegidas para abordarlo (Baptista Pereira, 2021; Menezes y Pereira, 2022).

En trabajo de campo, yo estaba en la sede de Mangueira, en la presentación de la sinopsis del *enredo*. Antes de que Vieira comenzara a leer su propuesta, la dirección de la escuela pidió a todos “ponerse de pie y rezar el Padre Nuestro”, lo cual hicieron dándole al evento un tono solemne y cristiano. Pero Vieira no los acompañó, permaneció sentado. Tuve entonces la impresión de que habría obstáculos para seguir la propuesta argumental. El cristianismo parecía demasiado serio para volverse juguetón. Carnavalear a Jesús parecía tropezarse con el límite de lo imaginable.

En el día del desfile, confirmé mi impresión. Vi a Mangueira pasar pesada, como si estuviera capturada por el drama de la Pasión. La denuncia de la crudeza de la realidad prevaleció sobre la euforia del Carnaval y la propuesta de convertir a Jesús en partícipe de la fiesta no tuvo la misma fuerza que la atención prestada a su martirio. Al asociar a Jesús a los muchos tormentos que marcan a la población en la vida cotidiana, el desfile presentó composiciones visuales impactantes, pero con poco énfasis en la alegría (para una lectura similar, véase Teixeira, 2020).

También hubo polémica en torno a la reina de la batería, Evelyn Bastos, quien representaba a Jesús-Mujer y optó por no bailar samba “en señal de respeto”. Por un lado, había una dimensión transgresora en convertir a Jesús en mujer; por el otro, en lugar de Jesús-Mujer bailador, cantando y danzando en reconocimiento de la majestuosidad de la samba, vimos a una gran pasista que no bailó al tornarse Jesús. Si parafraseamos a Peter Burke (2010), la Cuaresma parece haberle ganado al Carnaval en este desfile, en el que Mangueira quedó en sexto lugar. La tensión entre la carnavalización y lo sagrado cristiano parece haber sido demasiado fuerte.

Tata Londirá en Grande Rio

Los carnavaleros Leonardo Bora y Gabriel Haddad llegaron a Grande Rio y al Grupo Especial en 2020. En el mundo del Carnaval eran reconocidos por los expertos, que veían en ellos una trayectoria en los grupos inferiores considerada creativa, densa y con *enredos* de gran profundidad cultural, capaces de movilizar referencias de la memoria afectiva de sus escuelas de samba.

Para reconectar Grande Rio con su comunidad y con las tradiciones de la samba, Bora y Haddad –en colaboración con el investigador

Vinicius Natal— crearon el enredo *Tata Londirá. La canción del Caboclo en el Quilombo de Caxias*. Se trata de un *enredo* sobre Joãozinho da Goméia (1914-1971), el *pai de santo* (sacerdote afrobrasileño) Tata Londirá, cuyo *terreiro* (lugar de culto afrobrasileño) en Duque de Caxias marcó la región de la escuela de samba. Este fue muy importante para legitimar el candomblé y para promover su crecimiento en el sudeste de Brasil entre los años 1940 y 1970. Asimismo, contribuyó a crear vínculos entre las religiones de origen africano y los medios de comunicación.

Dom João, como también se le llamaba, era practicante del candomblé Angola o candomblé de Caboclo, una rama del candomblé que conecta con espiritualidades indígenas. Su principal entidad espiritual era el *Caboclo Pedra Preta*, una figura afroindígena. Adepto a prácticas condenadas por los líderes religiosos más ortodoxos, Joãozinho fue una figura polifacética y transgresora: era un sacerdote que también fue un gran bailarín de danzas afrobrasileñas, participaba activamente del Carnaval, en escuelas de samba y bailes de disfraces; era presencia en programas de televisión y radio, fue columnista de prensa y se reconoció públicamente como homosexual en una época en la que hacerlo era un gran tabú. Considerado poderoso en el trato con las fuerzas espirituales, su casa de santo en el *terreiro* da Goméia era frecuentado por dirigentes políticos, gente del arte y de la alta sociedad. Cuentan las leyendas que hasta la reina Isabel de Gran Bretaña lo visitó (Figuras 6 y 7).¹⁰

Además de presentar la complejidad de la figura de un sacerdote lejano de los estereotipos atribuidos a un líder religioso por la normatividad cristiana —que evidencia que lo sagrado tiene formas y concepciones diversas—, el desfile también relacionó a Grande Rio con uno de los principales problemas de su municipio. Duque de Caxias es una región con muchos *terreiros*, pero con una población evangélica mayor que la católica y que se estima que está en aumento.¹¹ Es una región marcada por conflictos y situaciones de ataques a algunas casas de santo y a seguidores de

¹⁰ De forma poética, la letra de la *samba-enredo* presentó las múltiples facetas de João, véase <https://www.youtube.com/watch?v=-9klrzmWZw>.

¹¹ Según datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística, Duque de Caxias tenía 855 048 habitantes en 2010, de los que el 35.08% era católicos; el 36.78%, evangélicos; el 20.31% no tenía religión; el 2.24%, de umbanda y candomblé y el 2.24%, espiritista.



Figura 6. Bailarín representando al *pai de santo* (sacerdote) Joãozinho da Goméia o Tata Londirá. Cabe destacar que el propio Joãozinho bailaba y desfilaba en escuelas de samba

Fuente: Gabriel Nascimento. Colección Riotur, apertura desfile de Grande Rio, 2020.



Figura 7. Detalle de la carroza Raíces Ancestrales en el galpón de la escuela, destacando la espiritualidad afroamerindia de Joãozinho da Goméia

Fuente: Lucas Bártolo. Colección Ludens, Grande Rio, 2020.

religiones de origen africano.¹² En este sentido, el *samba-enredo* destacó la importancia del respeto entre religiones y la lucha contra la intolerancia religiosa que cobró fuerza a lo largo del proceso carnavalero.

¹² Según datos de la Comisión Parlamentaria de Investigación (CPI) contra la Intolerancia Religiosa de la Asamblea Legislativa del Estado de Río de Janeiro, la mitad de las 37 agresiones por prejuicio religioso registradas en la Baixada Fluminense en 2021 tuvo lugar en Caxias. Sobre los datos de la CPI, véase <https://tinyurl.com/5bnezunu>.

“Salve el candomblé, Eparrei Oyá / Grande Rio es Tata Londirá / **Por amor a Dios, por amor a la fe / Yo respeto tu amén / Tu respetas mi axé** / Por amor a Dios, por amor a la fe / **Respetas mi axé**”.¹³

Extracto del *samba-enredo* de Dere, Rafael Ribeiro, Robson Moratelli y Toni Vietnam (resaltados de Renata de Castro Menezes).

Así como la palabra amén opera como un saludo o una respuesta característicamente cristiana, *axé* es una expresión clave en las religiones de matriz africana, en especial en el candomblé, que denota la energía vital y la conexión espiritual. La parte de *samba-enredo* que habla de una oposición entre amén y *axé* deja claro que hay una polarización en curso entre las religiones cristianas y afrobrasileñas. También subraya de dónde viene la falta de respeto: del cristianismo. El “yo” lírico de *samba-enredo* se posiciona por las religiones afrobrasileñas (mi *axé*), en contrapunto al amén que irrespetas.

Más allá de la samba, manifestaciones contra la intolerancia religiosa también estuvieron presentes en los disfraces y aparecieron con todo impacto en la carroza que abrió el desfile, que reforzó el llamado al respeto por el *axé* (Figura 8).

Figura 8. Detalle de la carroza inaugural con *caboclos* (entidades espirituales del candomblé y de la umbanda) pidiendo “respetas mi axé”

Fuente: Dhavid Normando. Colección Riotur, desfile de Grande Rio, 2020.



En su página de Facebook, Luiz Antônio Simas –profesor, escritor y participante activo en el mundo del Carnaval– comentó el *enredo* de Grande Rio y lo comparó con el de Mangueira:

¹³ *Axé* es una palabra de origen yoruba que significa poder, realización, energía, buenos augurios. Se utiliza en saludos, en expresiones de deseos (mucho *axé* para ti). También puede referirse al *terreiro* o casa del candomblé (por ejemplo, mi *axé* está en la Baixada Fluminense).

En 2020, Acadêmicos de Grande Rio presentó uno de los *enredos* más sobresalientes de la historia del Carnaval de Río de Janeiro [...] Hablar de Joãozinho da Goméia *en este momento* abre una gama de las más poderosas y necesarias reflexiones sobre Brasil. Joãozinho era el hombre, la mujer, el gay, el trans, el negro, el indio, el artista, el animal, el árbol, el viento, que presentaba en su trayectoria la posibilidad más sorprendente y original de descifrar el enigma de Brasil. Voló como un pájaro más allá de cualquier encapsulamiento religioso y ontológico. E incomoda a todos: desde los alucinados neopentecostales –pasando por los doctores cartesianos– hasta los esencialistas que defienden algún tipo de pureza en la ineludible supresión del trauma colonial. Tata Londirá no es solo un síntoma de Brasil. Es una solución (Simas, 31 de agosto de 2019).

Y en otra publicación escribió lo siguiente:

[...] el gran reto de Grande Rio no es hacer la primera historia decolonial, descolonizada o similar. Eso ya ha ocurrido. Y creo, por ejemplo, que el *enredo de Mangueira, que invita a la reflexión, podría tener un aire decolonizado muy potente con su “Jesús del pueblo”*. Eso espero. El paso adelante de Grande Rio es hermoso: crear un argumento sobre lo *in-colonizable*: el ser del viento, de la hoja, del tambor (Simas, 6 de septiembre de 2019) (disponible en: <https://www.facebook.com/luizantonio.simas/> cursivas de Renata de Castro Menezes).

La fuerza del desfile de Grande Rio también fue reconocida por los jueces: la escuela terminó el Carnaval en segundo lugar, con el mismo número de puntos que la campeona, Unidos do Viradouro; perdieron solo por el criterio de desempate.

CONCLUSIÓN

En este artículo me propuse discutir cómo las escuelas de samba del Carnaval de Río de Janeiro, una de las modalidades festivas de gran impacto en Brasil, hablan tanto de la cultura del país o muestran aspectos de ella en sus desfiles, como la reconstruyen críticamente, ya que hacen parte del tejido social. El Carnaval, así como las demás fiestas populares, no solo reproduce o espeja las relaciones sociales, sino que posee una dimensión performativa, de hacer cosas. Para demostrar esta capacidad de acción traté a los desfiles como “rituales” y “*performances* transgresoras” (por jugar



con la inversión y la suspensión temporal de papeles y principios clasificatorios) y eficaces (en el sentido de involucrar multisensorialmente al público y a los participantes, además de producir efectos sobre estos).

A partir de la bibliografía, traje los conceptos de “carnavalero”, “carnavalización”, “*evento crítico*”, “tercer espacio” y “pragmática ritual” para entender los desfiles como arenas de interacción de las fuerzas sociales contradictorias, como disputas de significado, como circulación de críticas a procesos en curso y como gestación de nuevas formas de percepción y de imaginación de la sociedad.

El hilo conductor del análisis fue dar atención a la religión. Si a algunas religiones se les atribuye el papel de contribuir a la formación de la nación y de la cultura nacional, la tematización de lo religioso es un camino para reflexionar críticamente sobre esa misma cultura y sociedad. En ese sentido, las transformaciones religiosas del país, asociadas a cambios constitucionales, a la lucha por los derechos y al crecimiento de la derecha en Brasil producen una combinación que pone en disputa el repertorio de manifestaciones de la cultura brasileña, las que también se posicionan en esta querella.

La identificación del aumento de *enredos* religiosos en los desfiles de Río de Janeiro, a partir de la segunda mitad de los años 2010, fue interpretada como un posicionamiento. Las escuelas de samba pasan a hablar de diversas concepciones de lo sagrado, criticando el reduccionismo de la ortodoxia cristiana y la intolerancia religiosa. Asocian líderes religiosos, sobre todo de matrices afrobrasileñas, a una mayor libertad comportamental, a la posibilidad de cantar y bailar samba, de participar de la fiesta. Aún más, reivindican los orígenes afrorreligiosos de coreografías y del sonido de los tambores que marcan la pasarela de la samba. Así, la fuerte presencia de *enredos* religiosos en el Carnaval de Río de Janeiro de los últimos años se relaciona con procesos de una mayor reivindicación religiosa y racial de esta fiesta, debido a la dinámica de reconfiguración del campo religioso brasileño y de su sociedad y también a las disputas sobre valores y moralidades. En este sentido, hay intentos de poner la transgresión carnavalesca al servicio de la crítica social y de proyectos de sociedad más incluyentes.

Estas discusiones son ejemplificadas por los dos casos etnográficos del Carnaval de 2020, los desfiles de Mangueira y de Grande Rio. Los *enredos* de ambas escuelas vinculan lo religioso a las cuestiones contemporáneas y hacen crítica al cristianismo, principalmente al fundamentalismo y a

la intolerancia, aunque asumen formas complementarias, si no opuestas: mientras que el *enredo* de Mangueira condena a los que no se dan cuenta de que si Jesús regresase a la Tierra en tiempos actuales, estaría del lado de la samba y del carnaval, pues es donde están los más frágiles de la sociedad; el *enredo* de Grande Rio demuestra que lo sagrado puede manifestarse de muchas formas, y por eso el respeto al sagrado ajeno es una demanda urgente.

Considerando las dificultades de Mangueira al carnavalizar a Jesús y el resultado de la escuela Grande Rio –vicecampeona con un *enredo* relacionado al candomblé de Angola–, queda la cuestión de cómo el carnavalero bakhtiniano, festivo y jocoso, libertino y liberador, tal vez se conecte mejor con las características de lo sagrado de las religiones afrobrasileñas que con las vertientes del cristianismo contemporáneo, que son menos abiertas y porosas que en sus versiones de décadas anteriores.



BIBLIOGRAFÍA

- Bakhtin, Mikhail (1997). “Carnival and the Carnavalesque”, en John Storey (ed.). *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*. Georgia: University of Georgia Press, pp. 250-259.
- Baptista Pereira, Juliana (2021). “Um Jesus no carnaval: considerações sobre política e religião no enredo da Mangueira em 2020”. Trabajo de término de curso. Río de Janeiro: Uni-Rio.
- Baroja, Júlío Caro (1979). *Le carnaval*. París: Gallimard.
- Bártolo, Lucas (2018). “O enredo de Cosme e Damião no Carnaval carioca”. Tesis de maestría. Río de Janeiro: UFRJ.
- (2021). “No altar do samba: a religião no mundo do Carnaval”. Tesis de doctorado. Río de Janeiro: UFRJ.
- y Renata Menezes (2022). “Religião e cultura no Carnaval 2022”, *IHU-online*, Disponible en: <https://tinyurl.com/yfcvbj29>.
- Bhabha, Homi (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Burke, Peter (2010). “A vitória da Quaresma: a reforma da cultura popular”, *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 280-312.
- Capone, Stefania y Mariana R. Morais (2015). “De la négation à l’affirmation: le processus d’institutionnalisation du patrimoine culturel

- afro-brésilien”, *Les Carnets du Lahic*, núm. 11, pp. 6-24. Recuperado de: <https://www.berose.fr/article3336.html?lang=fr>
- Cascudo, Luís da Câmara (1999). *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Cavalcanti, Maria Laura (2006). *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Da Matta, Roberto (1984). *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Giumbelli, Emerson (2018). “When Religion Is Culture: Observations about State Policies Aimed at Afro Brazilian Religions and Other Afro-Heritage”, *Sociologia e Antropologia*, vol. 8, núm. 2, pp. 401-426.
- Gomes, Edlaine C. (2008). “Onde está o pluralismo? Manifestações da religião na Metrópole”, *Enfoques*, vol. 7, núm. 1, pp. 50-72.
- Kapferer, Bruce (2010). “In the Event: Toward an Anthropology of Generic Moments”, *Social Analysis*, vol. 54, núm. 3, pp. 1-27.
- Mafra, Clara (2011). “A Arma da Cultura e os Universalismos Parciais”, *Mana*, vol. 17, núm. 3, pp. 607-624.
- Mariz, Cecilia L. y Roberta B. C. Campos (2011). “Pentecostalism and National Culture: A Dialog between Brazilian Social Sciences and the Anthropology of Christianity”, *Religion and Society*, vol. 2, núm. 1, pp. 106-121.
- Menezes, Renata de C. (2020). “Caos, crise e a etnografia das escolas de samba do Rio de Janeiro”, *Hawô*, vol. 1, pp. 1-38. Recuperado de: <https://revistas.ufg.br/hawo/article/view/63885/34907>
- (2012). “Aquela que nos junta, aquela que nos separa”, *Comunicações do ISER*, vol. 31, núm. 66, pp. 74-85. Recuperado de: https://iser.org.br/wp-content/uploads/2020/07/Comunicacoes_ISER_n66_Intolerancia_2012.pdf
- y Lucas Bártolo (2019). “Quando devoção e Carnaval se encontram”, *PROA*, vol. 9, núm. 1, pp. 96-121.
- y Edilson Pereira (2022). “Imagens da religião em um Carnaval da Mangueira”, *GIS-Gesto, Imagem e Som*, vol. 7, núm. 1, pp. 185-245.
- y Livia Reis (2017). “Gestão Crivella e a experiência-modelo do projeto da IURD” (entrevista). *IHU-on Line*. Disponible en: <https://tinyurl.com/y8umn7tf>.
- Meyer, Birgit (2019). “De comunidades imaginadas a formações estéticas: mediações religiosas, formas sensoriais e estilos de vínculo”, en

- Emerson Giumbelli *et al.* (orgs.). *Como as coisas importam*. Porto Alegre: UFRGS, pp. 43-80.
- Morais, Mariana R. de (2018). *De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas.
- Name, Daniela (2021). “Renato Lage, um narrador da metalinguagem”, blog *carnavaleiro*. Disponible en: <https://carnavalesco.com.br/renato-lage-um-narrador-da-metalinguagem/>.
- Oosterbaan, Martijn y Adriano Godoy (2020). “Samba Struggles: Carnival Parades, Race and Religious Nationalism in Brazil”, en Markus Balkenhol *et al.* (orgs.). *The Secular Sacred*. Cham: Springer International, pp. 107-125.
- Peirano, Mariza (org.) (2001). *O dito e o feito*. Río de Janeiro: Relume Dumará.
- Sanchis, Pierre (1997). “As religiões dos brasileiros”, *Horizonte*, vol. 1, núm. 2, pp. 28-43.
- Santos, Myriam S. dos (1999). “O Batuque Negro das Escolas de Samba”, *Estudos Afro-Asiáticos*, núm. 35, pp. 43-66. Recuperado de: <https://projetoceaa.com.br/pdfs/revistas/raa-n-35-jul-1999.pdf>
- Schechner, Richard (1985). *Between Theatre and Anthropology*. Filadelfia: Pennsylvania University Press.
- Simas, Luiz A. [luizantonio.simas] (2019). “Minha próxima tarefa será escrever um pequeno ensaio com calma sobre algo que cada vez mais se consolida para mim” [publicación], Facebook, 31 de agosto. Disponible en: <https://www.facebook.com/share/p/1FqEuWRWhj/>
- (2019). “Não encaro Joãozinho da Gomeia como um ser descolonizado, conforme li dia desses. Acho que a coisa é mais ampla” [publicación con fotografía], Facebook, 09 de septiembre. Disponible en: https://www.facebook.com/photo/?fbid=2474430839313069&set=p.2474430839313069&rdid=J0h2eiTKP34SpFIw&share_url=https%3A%2F%2Fwww.facebook.com%2Fshare%2F1ACkpx-QGSg%2F#
- y Fábio Fabato (2015). *Pra tudo começar na quinta-feira: o enredo dos enredos*. Río de Janeiro: Mórula.
- Tambiah, Stanley J. (1985). *Culture, Thought, and Social Action*. Harvard: Harvard University Press.
- Tancons, Claire (2014). “Occupy Wall Street: Carnival Against Capital? Carnavalesque as Protest Sensibility”, en Pnina Werbner *et al.* (eds.).

The Political Aesthetics of Global Protest. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 291-319.

Taylor, Diana (2013). “Traduzindo Performance”, en John Dawsey *et al.* (eds.). *Antropologia e Performance*. São Paulo: Terceiro Nome, pp. 9-16.

Teixeira, Faustino (2020). “Impressões sobre o desfile da Mangueira 2020”. Disponible en: <https://tinyurl.com/28veu4b5>.

— y Renata de C. Menezes (orgs.) (2006). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes.

— (2013). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes.

Vieira, Leandro (2018). “Depoimento ao Ocar” [conferencia grabada]. Río de Janeiro: Universidade Federal Río de Janeiro, 25 de junio.

— (2020). “A verdade vos fará livre!”, Livro *Abre-Alas-Domingo*. Río de Janeiro: LIESA, pp. 261-335.

VIDEO

Fevereiroiros. Dirección de Marcio Debellian (2017). Río de Janeiro: Globo Filmes. Streaming (73 minutos).

Renata de Castro Menezes es licenciada en Historia, maestra y doctora en Antropología Social (UFRJ). Profesora titular del Departamento de Antropología del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro e investigadora del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPQ) y de la Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de Río de Janeiro (Faperj).



DOSIER

ETNOFONÍAS: PATRIMONIO BIOCULTURAL DE MÉXICO

ETHNOPHONIES: MEXICO'S BIOCULTURAL HERITAGE

José Joel Lara González*

Resumen: Etnofonías es un concepto que dirige su atención hacia las múltiples relaciones que establecen los grupos étnicos con su entorno sonoro, particularmente cuando este se constituye como capital sonoro y se culturiza en diferentes soportes narrativos que resultan significativos para las comunidades.

Las etnofonías dependen del grupo humano que las produce, escucha y reproduce; por ello, no solo son constituyentes en los procesos de etnicidad, sino que al involucrar cultura, naturaleza, memoria y emociones, también deben considerarse como parte fundamental del patrimonio biocultural de los pueblos; en torno a ellas se funda un número considerable de tradiciones culturales. Este artículo reflexiona sobre la pertinencia del uso teórico-práctico del concepto etnofonías para el estudio de diversas sonoridades.

Palabras claves: etnofonías, patrimonio biocultural, capital sonoro, capital cultural, recursos polifónicos.

ETHNOPHONIES: MEXICO'S BIOCULTURAL HERITAGE

Abstract: The article proposes “ethnophonies” as a concept for examining the myriad relations that ethnic groups establish with their sonic environments, particularly when these are configured as forms of sonic capital and are culturally elaborated in different narrative forms that hold significance for the community. Ethnophonies depend on the human groups that produce, hear, and circulate them. They are constitutive of processes of ethnic identification, but, because they involve culture, nature, memory, and emotions, they should also be under-

* Posgrado en Ciencias Antropológicas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 65-93

Recepción: 30 de octubre de 2024 • Aceptación: 12 de abril de 2025

<https://encartes.mx>



stood as a central dimension of the biocultural heritage of these communities, around which numerous cultural traditions are organized. The article reflects on the theoretical and practical relevance of the notion of ethnophonies for the study of diverse sonic practices.

Keywords: ethnophonies, biocultural heritage, sonic capital, cultural capital, polyphonic resources.

INTRODUCCIÓN

Etnofonías es una propuesta conceptual que sugiere que las músicas tradicionales de los grupos étnicos son un cúmulo de saberes que van más allá de la propia sonoridad, es decir, que no solo remiten al sonido, sino que dialogan con otras esferas culturales para consolidarse como capitales sonoros y culturales de los grupos étnicos. Es una propuesta desarrollada desde la antropología en diálogo con recursos etnomusicales, por lo que el interés no está únicamente en el fenómeno sonoro, sino en la interrelación entre capital sonoro y cultural y cómo estos requieren de la naturaleza para su constitución.

El objetivo central de este artículo es demostrar que las etnofonías remiten tanto a los sonidos de un grupo étnico como a una serie compleja de procesos estéticos, reflexivos y epistemológicos en los que se funda parte importante de la etnicidad; por este motivo, es que propongo entenderlo como capital sonoro y cultural. Tomando como referencia el concepto de capital de Pierre Bourdieu (2000), el capital sonoro refiere a saberes y formas de conocimiento sobre los universos sonoros que incorporan, objetivan e institucionalizan los sonidos articulados en lenguajes específicos que relatan la experiencia humana de ser y estar en el mundo. Es capital cultural (Bourdieu, 1998) porque son formas que expresan valoraciones y sentimientos; comunican, transmiten conocimientos, requieren de habilidades técnicas especiales, son marcadores de distinción étnica y también de estrato social en un mismo grupo y son compartidos en la intersubjetividad.

Un aspecto que distingue a las etnofonías en su capacidad capital es considerar a la naturaleza como el elemento esencial para la producción de bienes materiales e inmateriales que, junto con el trabajo humano, el aprovechamiento de los recursos naturales y las tecnologías locales, permiten consolidar instrumentos musicales –bienes materiales– y crear composiciones sonoras –bienes inmateriales– que son parte del patrimonio biocultural de las comunidades.

Las etnofonías son formas estéticas del sonido que se distinguen por contener conocimientos particulares, es decir, son sistemas epistemológicos locales que, además, requieren de otros recursos polifónicos para su análisis, tal como detallo adelante.

Para poder argumentar sobre la pertinencia conceptual de etnofonías, he dividido en cuatro apartados esta reflexión. El primero presenta los conceptos desarrollados desde los estudios sonoros que me sirvieron como punto de partida y fundamentación en la propuesta conceptual de etnofonías; el segundo expone teóricamente su pertinencia y vigencia para el análisis de diferentes sonoridades en su relación con el patrimonio biocultural; en el tercero doy algunos ejemplos etnográficos para el uso del concepto en contextos específicos; en el cuarto apartado, presento un par de consideraciones finales sobre el concepto etnofonías.

ETNOFONÍAS: UN CONCEPTO DE ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO

Los últimos cincuenta años han sido particularmente fecundos para las investigaciones respecto a los fenómenos musicales. Para explicarlos, las ciencias sociales y la etnomusicología han establecido categorías y metodologías de análisis para franquear fronteras disciplinares y explicar los fenómenos sociomusicales de manera más detallada. Entre los ejemplos más notables, Alan Parkhurst Merriam (1964) estableció que la música es una creación humana, no puede existir por sí y, por ello, para comprenderla, debe estudiarse el comportamiento humano en donde es producida. Es interesante cómo Merriam desarrolló una propuesta de estudio que analiza las relaciones que establece la música y los saberes musicales con otros campos de la vida social.

Los aportes que desde la etnomusicología surgieron, principalmente después de *The Anthropology of Music* (1964), fueron sustanciales en la consolidación de la disciplina a nivel mundial; sin embargo, considero que muchos estudios adscritos profundizaron en las estructuras musicales sin dimensionar aquellos elementos estéticos, afectivos, sensoriales y sociales.

John Blacking (1973) hizo importantes reflexiones al estudio de la música en torno a los contextos sociales: primero al aseverar que la música es sonido humanamente organizado que en gran medida depende de la constitución del cuerpo y de la relación de cuerpos humanos en la sociedad. Segundo porque propuso explorar la experiencia sensible y los

estados anímicos por los que el sonido organizado conduce a las personas. Tercero porque, en sus palabras:

Functional analysis of musical structure cannot be detached from structural analysis of its social function: the function of tones in relation to each other cannot be explained adequately as part of a closed system without reference to the structures of the sociocultural system of which the musical system is a part, and to the biological system to which all music makers belong (Blacking, 1973: 30-31).

Otro aporte medular fue el estudio de la relación entre los sonidos y la comprensión del entorno desde un nicho ecológico sonoro a partir de teorías del conocimiento que permiten la comprensión del mundo en una ecología acústica que privilegió los sentimientos y emociones que relacionan íntimamente al entorno con las personas (Feld, 1982).

Estos antecedentes me llevaron a interesarme en las relaciones que se establecen entre la comunidad interpretante, la naturaleza y la comunidad escucha, con la intención de hacer una reflexión que profundizara en la experiencia sonora y corporal de las personas en su relación con sus propios entornos para la formulación conceptual de etnofonías.

Cabe aclarar que etnofonías no es sinónimo de música tradicional (Stanford, 1979; Mendoza Gutiérrez, 1984), ni de música popular (Reuter, 1992); tampoco lo es de culturas musicales (Stanford, 1984; Luna Ruiz y Chacha Anteale, 2018), ni de paisaje sonoro (Schafer, 2013; Truax, 2019; Olmos, 2024). Sin embargo, sí reúne en un solo concepto características de músicas, cantos, danzas y oralidades étnicas que, tal como permiten leer las diferentes crónicas del siglo XVI en Nueva España, están estrechamente vinculadas entre ellas. Además, están relacionadas de manera íntima con la naturaleza, pues de ella proviene su fuente de inspiración y, por lo general, hacia ella misma van dirigidas.

Como hizo notar Thomas Stanford (1984), “El concepto indígena de la música, el canto y la danza” no aísla las expresiones, sino que, a partir de la lectura de fuentes primarias de información, así como por ejemplos etnográficos propios y de investigadores contemporáneos, pudo sostener que son inherentes entre ellas y, por lo tanto, el diálogo existente es íntimo y en relación de correspondencia.

En su capacidad conceptual, las etnofonías no puede entenderse como los sonidos de los grupos étnicos, puesto que el interés no está precisamente en los sonidos como fenómenos físicos acústicos, sino en la sonoridad; es decir, en la cualidad de los sonidos articulados, en la experiencia humana que compromete la percepción auditiva, subjetiva y mediada por determinado tipo de interpretación individual y sobre todo colectiva. Es importante decir que la sonoridad implica un modo y que se caracteriza porque tiene una intención, va dirigida y tiene un sentido. Precisamente por esta característica es subjetiva, ya que tiene una implicación valorativa que es compartida en un margen cultural determinado. De manera cualitativa, la sonoridad es intensidad, ritmo y cultura (Olmos Aguilera, 2003, 2024; Cabrelles Sagredo, 2006).

Las etnofonías son expresión sonora y, al mismo tiempo, sistemas de saberes que se comunican, debido a que expresan la relación entre naturaleza y cultura y en ella se funda el acto comunicativo y su sentido. Roy Wagner invitó a reflexionar a este respecto a fin de evitar dualismos innecesarios: “La expresión y la comunicación son interdependientes: no es posible una sin la otra” (Wagner, 2019: 123).

Esquemáticamente, las etnofonías se presentan de la siguiente manera: las personas perciben los sonidos que provienen de la naturaleza o los entornos urbanos, los filtran sensorialmente y los interpretan culturalmente; después los organizan coherentemente con una diversidad de sonidos que satisfagan la percepción auditiva rítmica y melódica y los asocian a determinadas sonoridades que van a interpretar con diferentes instrumentos musicales; estas composiciones sonoras son percibidas por agentes humanos y no humanos que escuchan, sienten y comprenden el sentido de las formas. Por último, los reproducen, comparten y transmiten para consolidar finos y complejos lenguajes social y emocionalmente compartidos.

Como puede advertirse, la naturaleza y sus elementos tienen diversos estados que se traducen en múltiples posibilidades de sonido. Por ejemplo, el rugir de los vientos del norte no se escuchan igual que los vientos del sur que son más ligeros porque no están enojados, como se menciona entre los nahuas de la Huasteca veracruzana para explicar el porqué de las sonoridades más “violentas” relacionadas con estos vientos durante los contextos de Xantolo (Figura 1).

O entre nahuas de Zitlala que durante el contexto festivo de la Santa Cruz mencionan que los tigres convocan a los aires y las lluvias con un sonido gutural tipo bramido que, detrás de la máscara de cuero, hacen mientras anuncian su llegada y sus enfrentamientos (Figura 2).

Ya el entorno sonoro es fuente de información (Schafer, 2013) que consolida un ecosistema acústico, pero cabe aclarar que este no solo refiere a la influencia de la naturaleza y los espacios exteriores, sino que el entorno –desde sus espacios interiores– también es capaz de producir motivaciones sonoras en las personas. Por ejemplo, en algunas comunidades tének de la Huasteca potosina, se cree que al paso de los años algunos postes que sostienen los techos de las casas empiezan a crujir, en una suerte de expresión sonora de tener hambre y necesitar una ofrenda. Cuando las personas, con la sensibilidad auditiva para percibir el crujido, se dan cuenta, preparan la ceremonia que consiste en ofrecer un poco de yuco (destilado de agave), un corazón de gallo, oración y, en algunos casos, música de arpa y rabel o de violín y guitarra sexta.



Figura 1. Carnavaleiro
Fuente: Joel Lara González.
Ixhuatlán de Madero, Veracruz,
14 de febrero de 2024.



Figura 2. Tigres
Fuente: Joel Lara González. Zitlala, Guerrero,
4 de mayo de 2009.

A partir de los planteamientos de Steven Feld (1982), Murray Schafer (2013) y Barry Truax (2006) sobre paisaje sonoro, surgió una interesante subdisciplina conocida como ecología acústica que estudia la relación entre las personas, su ambiente y los sonidos particulares de los ambientes (Ferreti, 2006; Grimshaw y Schott, 2006).

Entiendo y comparto la importancia de la categoría de paisaje sonoro en las investigaciones musicales y sociales, también coincido en estudiar las relaciones que se establecen entre las personas y su ambiente; pero considero que el foco de interés no está en los sonidos, sino en las diversas sonoridades creadas, interpretadas, reproducidas, compartidas y transmitidas entre los diferentes miembros de una comunidad.

Este aspecto es sustancial porque no sobreentiende una relación “natural” entre naturaleza y cultura mediada por los sonidos, puesto que plantea una relación que es intermediada por las sonoridades, en tanto que son formas narrativas y expresivas entre naturaleza y cultura. En esta relación, es importante considerar aquellos elementos de la naturaleza que proveen los motivos de inspiración, composición, producción, reproducción, transmisión y difusión de los capitales sonoros de los grupos étnicos.

Un rasgo distintivo es que los capitales sonoros se presentan como un amplio abanico de posibilidades para aprovechar los recursos naturales y transformarlos en etnofonías. Por ello, el capital sonoro no es sinónimo de repertorio sonoro, sino de cómo se establece una relación entre cultura y naturaleza, la que tiene como objetivo mantener un equilibrio entre ambas para tener prosperidad y bienestar al interior del grupo. Así pues, las personas ofrecen sonoridades y otras formas narrativas que las acompañan para poder mantener la relación equilibrada entre la naturaleza, la sociedad y la cultura.

Las etnofonías son toda expresión sonora de un repertorio cultural que sublima a una comunidad de escucha por el tipo de contenido epistemológico que contienen y transmiten. Las tradiciones orales, plegarias, discursos políticos, onomatopeyas, dramaturgias, diálogos, danzas y músicas que sintetizan las relaciones humanas con diferentes aspectos del ser y el estar en el mundo son ejemplos del saber etnofónico que se determina por el contenido y no solo por la expresión sonora. Por este motivo, las etnofonías no son expresiones aisladas, siempre están acompañadas con otras esferas de los saberes culturales: ceremonias religiosas, rituales y políticas, danzas, teatros, textiles, arte plástico, medicina tradicional, comida,



memoria y saberes orales que, en su conjunto, constituyen textos que documentan la existencia y resistencia de los grupos étnicos ante los embates de la modernidad. Como todas las expresiones musicales y culturales (Olmos, 2018), las etnofonías están constantemente expuestas a cambios y transformaciones, por lo que la emergencia de nuevas sonoridades son un recurso importante para narrar la experiencia de ser en el mundo.

Las etnofonías son saberes de larga duración que no se sedimentan y se actualizan según la época histórica y las condiciones sociopolíticas en las que se generan. Son formas narrativas que expresan determinados fenómenos humanos que resultan significativos y, en este tránsito, se proyectan como saberes, ya que plantean, describen, denuncian y enseñan a vivir en diferentes entornos sociales derivados de fenómenos tales como la movilidad humana, el abandono, el desplazamiento y la ocupación de territorios, la recreación de identidades culturales, el riesgo y la exposición a la contaminación de suelos, aires y aguas que obliga a que las personas compongan, recompongan o, incluso, olviden los saberes etnofónicos, musicales y culturales en general.

Ante estas circunstancias, los grupos étnicos crean, recrean, recuperan o pierden los universos sonoros y, muchas de las veces, no se cuenta con estrategias adecuadas de salvaguarda de los recursos etnofónicos ni de los recursos culturales, y terminan desapareciendo de la memoria de las comunidades.

Las etnofonías se componen a partir de procesos de significación que comienzan con la percepción de sonidos que provienen del entorno; después, las personas interpretan culturalmente esos sonidos que constituyen motivos y los asocian a las sonoridades que van a reproducir con diferentes tipos de instrumentos para consolidar composiciones que se materializan en discursos.

Este aspecto es sustancial en el análisis antropológico. Hay que comprender que los discursos son expresiones materializadas en un acto comunicativo; son prácticas sociales entre dos o más personas y/o entidades en contextos específicos (Calsamiglia y Tusón, 2012). Los discursos son composiciones articuladas coherentemente que sintetizan visiones particulares del mundo, ordenadas en forma sistemática para expresar pensamientos y emociones.

Los discursos sonoros son entramados simbólicos intencionados que encierran elementos cognitivos, sociales, religiosos, políticos y ecológi-

cos, que buscan generar situaciones, relaciones interpersonales, objetos de conocimiento, relaciones sagradas, así como diversos regímenes de alteración de la persona, el tiempo y el espacio. También son una fuente sustancial para el análisis de las etnofonías. Por un lado, representan los componentes contextuales del acto comunicativo (Hymes, 1974): situación, participantes, finalidades, secuencias de actos, clave, instrumentos, normas y géneros; por el otro, permiten analizar y comprender el carácter performativo del discurso sonoro.

En este sentido, el análisis de las etnofonías se sostiene en el estudio de los discursos sonoros, desde sus aspectos contextuales, hasta los aspectos que dramatizan y hacen presentes (Díaz Cruz, 2008) realidades y regímenes de tiempo, espacio y alteridad que pueden ser tan lejanos, como la misma creación del mundo.

Las etnofonías son fuerza creadora, es decir, hacen ser y existir por medio de sus discursos puestos en acto, ya sea con músicas, oraciones, tradiciones orales, discursos políticos o diversas sonorizaciones de naturalezas divergentes; se posicionan como sistemas de conocimiento que permiten explorar, comprender y transmitir los saberes sobre el mundo.

Quiero cerrar este apartado presentando la siguiente pregunta de investigación: ¿cuál es la relación entre los sonidos y los grupos étnicos? Esta reflexión me ha acompañado en diferentes estancias de trabajo de campo, registrando y documentando saberes orales, musicales, corporales y textiles entre grupos yoremes de Sinaloa, nayeri de Nayarit; nahuas, tének y otomíes de la Huasteca; nahuas de la Sierra Norte de Puebla, nahuas de la Montaña Baja de Guerrero y zapotecas de Valles Centrales de Oaxaca. Con el material etnográfico documentado, he podido reflexionar sobre la relación entre experiencia sonora y grupo étnico para poder proponer a la etnofonía como un recurso conceptual en la investigación antropológica.

Para ensayar una posible respuesta, y con base en los aportes de Fredrick Barth (1976), primero debo decir que las etnofonías son un importante elemento de identificación y adscripción entre individuos, por lo regular, de un mismo grupo social. Sin embargo, las fronteras sonoras entre los grupos pueden ser difusas y compartir elementos sonoros, motivos e interpretaciones similares en una misma área cultural.

Así, la etnicidad es una categoría que permite experimentar y organizar las relaciones sociales con los individuos del mismo grupo, pero también con grupos vecinos y así adscribir o negar las interacciones posibles.



Incluso las relaciones se extienden con elementos de la naturaleza, santos, espíritus, deidades, seres fastos y nefastos con los que se comparte el mundo. Para establecer o rechazar estas relaciones, los discursos sonoros constituyen un principio sustancial y, gracias a la experiencia sonora, sustentan una categoría de identificación sonora, de organización y jerarquía social, de organización sonora, de principios de distinción en los que no se puede prescindir de la interpretación local de las personas desde su perspectiva étnica. Esto caracteriza al concepto etnofonía, pues ni la música, ni los sonidos, ni las sonoridades, ni los discursos sonoros, ni el fenómeno musical lo hacen ser, sino el conjunto de todos ellos con lo que los miembros de los grupos étnicos reflexionan y afirman sus recursos etnofónicos.

La relación entre experiencia sonora y grupos étnicos, la etnofonía, se fundamenta en aquellas imágenes sensoriales que son invocadas mediante las imágenes acústicas desarrolladas en los discursos sonoros; mientras que las sensoriales se relacionan con objetos, seres, espacios y acontecimientos que se hacen presentes en cada puesta en acción de las etnofonías. Por lo tanto, las etnofonías son sistemas de conocimientos que son resultado histórico de experiencia sensible, memoria y agencia que promueven y procuran una íntima relación entre los grupos étnicos y sus entornos habitados. Como concepto de análisis, es fundamental comprender las etnofonías desde las siguientes características:

- Son saberes especializados que van más allá de la interpretación de los instrumentos musicales, pues se asocian a procesos de salud y enfermedad, ceremonias agrícolas, festividades diversas, peticiones y agradecimientos, entre otros.
- Comprometen a la memoria, son saberes que provienen de los ancestros y, muchas veces, no reconocen autorías personales. Dependen de la memoria y la oralidad para su transmisión intergeneracional. Se entretajan en una experiencia sensible que integra los sentidos del oído, la vista y el tacto. Remiten a otros regímenes temporales y espaciales que hacen transitar a intérpretes y escuchas por dimensiones alternativas de la existencia. Están basadas en el conocimiento profundo de la naturaleza y cimentados en los sonidos que llegan del cielo, las estrellas, el sol, la tierra, el fuego, el agua, materializándose en secuencias sonoras del universo. Conforman una experiencia multisensorial: subliman a humanos y no humanos, entes sagrados y ne-

fastos, así como a aquellos elementos de la naturaleza e instrumentos sonoros que tienen agencia propia. Constituyen sistemas cognitivos y, al mismo tiempo, son parte fundamental de los procesos históricos y las identidades sonoras de las comunidades. Producen géneros y subgéneros musicales, sonoros y culturales que son íntimos a la cultura. La fuente de inspiración está en la naturaleza, se crean lenguajes sonoros específicos para expresar tal relación. También el desarrollo tecnológico se manifiesta, ya que gran parte de los instrumentos sonoros provienen de un conocimiento sensible de la naturaleza para su elaboración e interpretación. Las etnofonías son un aspecto fundamental del patrimonio biocultural de los grupos étnicos, ya que remiten al conocimiento de la naturaleza y, gracias a la diversidad de sonoridades, fomenta repertorios culturales que satisfacen a la naturaleza y subliman a quienes escuchan. En su profundidad analítica, las etnofonías deben ser elementos de identificación cultural tanto de grupos étnicos, como de áreas culturales afines; es decir, son elementos de distinción y reconocimiento étnico.

ETNOFONÍAS: PATRIMONIO BIOCULTURAL

El análisis etnofónico estudia cómo en contextos y situaciones particulares los discursos sonoros revelan características culturales que están estrechamente vinculadas a la naturaleza en una relación dialéctica. Siguiendo a Guillermo Sequera (1987), el interés central está en cómo las diversas sonoridades generan conocimientos que son transmitidos en distintos soportes materiales y, además, narran la experiencia sonora de ser y estar en el mundo.

Sequera, para distanciarse de la cultura musical occidental, propone el término cosmovonía (1987, 2019) para hablar de la relación sonora entre naturaleza y cultura. En este sentido es sustancial comprender que las etnofonías generan conocimientos ecológicos, tecnológicos, sociales, emotivos, religiosos y culturales que se transmiten desde diferentes tipos de materializaciones culturales; por ello, etnofonía y patrimonio biocultural están inexorablemente unidos.

El patrimonio cultural de un país se constituye por diferentes elementos que permiten hacer sentir a las personas identificadas con un territorio y con emblemas culturales significativos. Se divide en patrimonio cultural tangible y patrimonio cultural intangible: el primero agrupa elementos



correspondientes a bienes materiales, mientras que el patrimonio intangible —también denominado vivo— se constituye por bienes intelectuales, saberes y conocimientos como la tradición oral, cocina, religión, medicina tradicional, tecnología, textiles, fiestas, músicas y danzas, por mencionar algunos ejemplos.

Un aspecto que es sustancial y que la Unesco (2003) no considera como sustento del patrimonio inmaterial es la naturaleza, pues de ella provienen la inspiración, composición y producción de las etnofonías, así como recursos materiales que sirven para la elaboración de instrumentos de interpretación de las sonoridades.

Por este motivo, me interesa hacer dialogar el patrimonio cultural tangible e intangible con las etnofonías en su constitución como patrimonio biocultural desde cuatro órdenes. Primero porque son herencia de generaciones anteriores, lo cual proporciona profundidad histórica y pertenencia cultural; segundo porque es transmitido y compartido, haciendo sentir a las personas parte de ese patrimonio, no solo como herederos, sino como poseedores y corresponsables del cuidado y transmisión del patrimonio; tercero porque las personas generan dinámicas que evitan que el patrimonio se haga obsoleto y lo resignifican para mantenerlo vigente; y cuarto porque las etnofonías son un patrimonio intangible que requiere de bienes materiales específicos para su creación e interpretación; al ser punto de articulación entre el patrimonio tangible e intangible y estar estrechamente ligadas a la naturaleza, es posible posicionarlas como patrimonio biocultural de los grupos étnicos.

Las etnofonías representan un arsenal de conocimiento que vincula naturaleza y cultura y se caracterizan porque el capital sonoro se relaciona con diversas ceremonias o ritos determinantes en una sociedad. La interpretación, composición, destino y transmisión de las etnofonías dependen de diferentes soportes narrativos. Por esta razón, se propone que se investiguen desde una perspectiva semiótica multimodal que atienda los textos orales, musicales, sonoros, visuales y corporales que se configuran de manera cohesionada.

La multimodalidad (Kress y Van Leeuwen, 2001) recurre al análisis de diferentes modos de dar sentido en los actos de comunicación que constituyen redes de potenciales significados y, al mismo tiempo, atienden los diferentes modos humanos que intervienen en los actos comunicativos. Por ejemplo, la voz humana, la música, los gestos corporales, los aromas,

la comida, los recursos tecnológicos y, con la misma importancia –desde el interior de las cosmovisiones mesoamericanas–, los elementos de la naturaleza a los que también se les atribuye determinada sonoridad.

Al ser percibidos por los sentidos humanos se expresan en textos culturales (Geertz, 2005). En ellos se refleja la experiencia humana de habitar el mundo, es decir, se representa la dación de sentido de la vida humana misma. El análisis etnofónico propone una investigación que no solo se centra en la experiencia sonora, sino en la experiencia visual y corporal que permite vincular a las personas con su entorno (Rappaport, 1987); esto es, con aquellos organismos vivos con los que generan determinados intercambios que satisfacen las necesidades fisiológicas, biológicas, espirituales en una misma perspectiva habitacional (Ingold, 2000).

El estudio de las etnofonías no puede prescindir de su relación con otros saberes especializados, ya que el universo sonoro acontece en momentos específicos en los que las personas y el entorno forman parte de un mismo sistema en el que sentimientos, formas de aprender y recibir conocimientos y emociones son similares (Lammel y Katz, 2008). La relación entre entorno y universo sonoro conduce a ampliar la mirada hacia otros textos culturales, como danzas, teatros de evangelización, ofrendas, ceremonias e, incluso, sonoridades asociadas a actividades específicas como sembrar o bordar. Asociar las etnofonías a estas actividades o a etapas constitutivas del ser humano, significa profundizar en los saberes etnofónicos en los que se fundamentan la memoria y el patrimonio biocultural de los pueblos que, en su propia historicidad, resultan ser un clamor que reclama el respeto a la vida, las tradiciones, las formas de historizar y al medio ambiente del que son parte.

A este universo de sonidos se suman sonoridades que son inherentes al sentido que conllevan las músicas tradicionales: oraciones, onomatopeyas o gritos de emoción en el campo de lo verbal; maracas, sonajas y zapateados, en el campo de lo corporal; estímulos y respuesta de la naturaleza y de los seres fastos y nefastos de cada grupo cultural. Estos son algunos de los ejemplos que constituyen el campo etnofónico que aquí se plantea (Video 1).

Estas etnofonías tienen una íntima relación con el entorno y la naturaleza y, en términos generales, de ella proviene la fuente de inspiración. Su perduración y transmisión dependen en gran medida de la oralidad y la memoria; sin embargo, también hay cabida para la innovación o para

el préstamo cultural de otras regiones, otras estructuras e, incluso, otras maneras de instrumentar que permiten que los universos sonoros se mantengan vigentes.

La importancia y pertinencia del uso teórico-práctico del concepto etnofonías refiere a los fenómenos sonoros en diálogo con otros capitales culturales con relación a la cosmovisión, composición, producción, administración y transmisión del conocimiento sonoro de las comunidades en su estrecha relación con la naturaleza; por ello, las etnofonías son uno de los principales patrimonios bioculturales de los grupos étnicos.

El concepto de patrimonio biocultural refiere al conocimiento generado en la conexión entre la diversidad biológica y cultural de los grupos étnicos. Remite a prácticas ecológicas en las que los ecosistemas y la diversidad biológica son fundamentales en la permanencia y supervivencia de los grupos humanos y, al mismo tiempo, son elementos significativos de identificación cultural.

El patrimonio biocultural parte de poder “reforzar la singularidad que emerge de la confluencia de la biodiversidad y la diversidad cultural en contextos locales y condiciones históricas específicas [...] que emerge con la defensa del territorio [...] desde el patrimonio biocultural ante las amenazas, los riesgos y las vulnerabilidades interiores y exteriores” (Boege, 2021: 40).

Etnofonías y patrimonio biocultural sintetizan las relaciones dialécticas entre naturaleza y cultura en paisajes bioculturales determinados (Boege, 2021) y que, desde mi argumentación, podrían caracterizarse por tres aspectos: por un lado, el uso y aprovechamiento de los recursos naturales y tecnológicos locales para la elaboración de instrumentos sonoros; por el otro, el reconocimiento de lo que Víctor M. Toledo y Narciso Barrera Bassols han definido como memoria biocultural (2014), que se expresa con la producción, reproducción, transmisión y percepción del capital sonoro en los grupos étnicos de saberes y conocimientos ambientales en diversas sonoridades; finalmente, comprender cómo se estructura la experiencia sonora en diferentes campos semánticos (Nava, 1991) para, así, establecer un modelo que detalle la clasificación y conceptualización del capital sonoro y las etnofonías, según los lugares y acontecimientos en los que cobran significación.

Lo anterior plantea la distinción de campos semánticos de la siguiente manera:

- La relación entre los sonidos y el entorno: medios de inspiración, composición y producción sonora. Esta relación incorpora saberes propios de la oralidad y la musicalidad; también analiza los procesos de producción de instrumentos sonoros y el aprovechamiento de recursos naturales y tecnológicos.
- La segunda relación es entre las etnofonías y los contextos de enunciación, es decir, contextos específicos en los que se interpretan los capitales sonoros de los grupos étnicos y se consolidan en tanto discursos. Esta relación contextualiza los géneros y subgéneros sonoros con otros textos culturales dentro de la generación de conocimiento tradicional.

Cabe mencionar que estas relaciones no apuntan a convertirse en una miscelánea de información o un registro folclorista de lenguajes, sino que se plantea un análisis que conjugue los factores culturales, sonoros, económicos y políticos en el establecimiento de las etnicidades, pues en estas relaciones se fundan los saberes, la memoria y la resistencia cultural.

Antes de presentar algunos ejemplos etnográficos etnofónicos, quiero precisar que el concepto de etnofonías está inspirado en diversos trabajos de etnomusicólogos y antropólogos con la distinción de que el conocimiento etnofónico se produce en la intersección dialógica entre las sonoridades y otras formas narrativas de la cultura. A partir de la acustemología propuesta por Steven Feld (1982), que propone al sonido como una forma de conocer y ser en el mundo y posicionar la experiencia sensible y emocional en la percepción del sonido, así como del concepto cosmovisión (Sequera, 2019), que plantea la relación sonora entre naturaleza y cultura, etnofonía se suma como concepto con dos diferencias básicas que, desde mi perspectiva, constituye su aportación.

Por una parte, comprender que las etnofonías son discursos sonoros puestos en acción (en su condición performática) desde la musicalidad, la oralidad y la corporalidad en contextos espaciotemporales determinados. Por la otra, la comprensión etnofónica no se dirige únicamente a la expresión sonora, sino a la explicación que desde los márgenes culturales se hace de la experiencia etnofónica. Por esta razón, se parte de un principio dialogante entre los discursos etnofónicos y los saberes que constituyen conocimientos y formas de ser en el mundo.

ETNOFONÍAS: MODOS DE SER EN EL MUNDO

En tanto concepto teórico-práctico, etnofonías atiende los universos sonoros estrechamente vinculados con la naturaleza que se constituyen en discursos. En este apartado presento ejemplos etnográficos asociados a cada proceso etnofónico a fin de mostrar la pertinencia del concepto.

Entre los yoremes de Sinaloa, el tambor es uno de los instrumentos musicales que tienen presencia importante y con sus respectivas diferencias de forma, se interpreta en las danzas de pascola, del coyote, entre los judíos y también se interpreta para contextos políticos con autoridades tradicionales. Entre estos tambores, el que se emplea durante la Semana Santa entre los *juruezim* o judíos es muy característico (Figura 3).

Figura 3. Judíos en corrida de Viernes Santo

Fuente: Joel Lara González.
San Miguel Zapotitlán,
Ahome, Sinaloa,
15 de abril de 2022.



Los cuerpos de los tambores suelen ser más anchos dado que se aprovechaban pedazos de troncos con más altura y de mayor circunferencia; se recubren por ambos lados con doble parche de cuero de venado o chivo que se sujeta y tensa con tiras del mismo cuero que une los dos parches. Los sonidos de los tambores son graves y se afinan para que no se vuelvan agudos, ya que, dentro de las normas éticas, este tipo de tambores no pueden ser agudos porque se molestan.

A algunos tambores para resonar —emparentados con los tambores rarámuris— se les coloca un hilo de extremo a extremo, con una pequeña esfera de plástico que retumba cuando el tambor es percutido con una baqueta con cabeza recubierta con algún tipo hule, tela o cinta de aislar. Un aspecto que debo destacar es que este tipo de tambores, al igual que los de usos políticos, no tienen cualidades musicales, como sí las tienen

los interpretados en las danzas. Los usos sonoros tienen tres funciones: 1) anunciar, como una especie de campanadas, que los judíos están por salir o van en camino, aproximándose a un lugar de convocatoria y reunión. Su cualidad rítmica, su velocidad de pulsación, acompaña la marcha del caminar en un modo moderado; 2) en las corridas o procesiones que se hacen los viernes de cuaresma y durante el Jueves y el Viernes santos, así como en reuniones en el templo durante el tiempo que Jesús está tendido, la sonoridad de los tambores es en modo lento, con una cualidad lúgubre y de lamentación por la búsqueda y muerte de Jesucristo; y 3) sonoridades de excitación con cualidad rítmica más acelerada, que puedo decir que rayan en la estridencia auditiva. Esta cualidad se presenta en momentos de excitación corporal, cuando los judíos, liderados por Poncio Pilatos, buscan las cruces de álamo donde está escondido Jesús en cada solar; al encontrarlo, tumban las cruces y, al hacerlo, el pitero hace un toque de duelo con su flauta de carrizo y álgidamente percuten los tambores y tocan otros instrumentos sonoros como ayales (maracas) y jirurquias (raspadores de madera) que acompañan este tipo de momentos (Figura 4).

Figura 4. Flautero



Fuente: Joel Lara González.
San Miguel Zapotitlán, Ahome, Sinaloa,
14 de abril de 2022.

También el Miércoles de Ceniza o el miércoles previo al Jueves Santo a la medianoche buscan la huella de Jesús al interior del templo; al hallarlo, de nuevo interpretan estos instrumentos sonoros con la misma cualidad. Son momentos de fogosidad que acompañan las excitaciones sonoras y corporales que constituyen los textos.

Una característica sustancial es la perspectiva emocional que se le adjudica a los instrumentos musicales y sonoros. Los tambores, dependiendo de cada uso, tienen afinaciones diferenciadas que van de agudo a grave. El tambor empleado durante la Semana Santa lleva una afinación grave, y se habla con él para pedirle que el sonido emitido sea siempre el adecuado y requerido. En caso de no respetar la afinación y estirar de más el parche, el sonido se vuelve agudo y esto puede molestar al tambor y, en consecuencia, tener un sonido “ahogado” o, incluso, perder la capacidad de emitir sonidos. Esta cuestión se interpreta como una molestia o enfado del instrumento hacia la persona que lo hizo o lo interpreta. Es muy importante, además de ser un recurso ampliamente difundido entre los grupos étnicos mesoamericanos, la extensión de las facultades sensoriales, emotivas, sociales y corporales hacia elementos de la cultura que se humanizan para poder comprenderlos y compartir el mundo que se vive y se convive (Figura 5).

Los procesos de humanización prolongan las características anatómicas, fisiológicas y sensoemocionales propias de los seres humanos hacia aquellos elementos culturales que no son humanos: plantas, animales, instrumentos musicales y sonoros, artefactos y herramientas tecnológicas,

Figura 5. *Juruezim* o judíos



Fuente: Joel Lara González.
San Miguel Zapotitlán, Ahome, Sinaloa,
16 de abril de 2022.

seres y representaciones de dioses, santos y vírgenes de panteones nativos y cristianos.

Fisiológicamente, los instrumentos músico-sonoros sienten hambre y sed e incluso comparten lenguajes velados con sus intérpretes. En el caso de grupos tének de San Luis Potosí, hay un género dancístico musical llamado *ts'akam son*, una danza bailada por hombres y mujeres que es musicalizada por un conjunto compuesto por un rabel y un arpa pequeña de 29 cuerdas, a los que, en cada interpretación y ensayo, se les ofrece comida y bebida para que estén satisfechos. En contextos festivos, antes de ser consumidos por las personas, se les da de comer *bolim* (tamal grande), se les ofrece yuco (bebida alcohólica), refresco y/o atole y suele dárseles y verter en el cabezal de cada instrumento.

Al terminar la elaboración de los instrumentos, algunos carpinteros (genérico para nombrar a los lauderos) le ofrecen un corazón de gallo para que tengan la fuerza necesaria para el tiempo que estarán acompañando a los músicos y, de manera ocasional, los músicos, en momentos específicos, repiten la fórmula para que sus instrumentos estén bien (Figura 6).

“A veces sienten miedo porque hay mucha gente que también les echa ojo y los asusta y le damos su corazón para que tengan la fuerza, también

Figura 6. Don Andrés ofrendando



Fuente: Joel Lara González.
Santa Bárbara, Aquismón, San Luis
Potosí, 22 de diciembre de 2012.

le ponemos un listón rojo y le echamos un poco de ajo para que los malos aires no se acerquen y le afecten” (Eduardo, arpero, Eureka, Aquismón, San Luis Potosí, octubre de 2014); este cuidado indica que los instrumentos, dada su humanidad, también son susceptibles de ser afectados por un padecimiento que los hace peligrar.

En las relaciones dialógicas entre seres humanos e instrumentos músico-sonoros se encuentran determinados lenguajes que generan intersubjetividad entre ellos, se comunican para que, básicamente, los músicos puedan recibir el mensaje que el universo, mediante los instrumentos musicales y sonoros, quiere transmitir. Este es un aspecto nodal en la constitución de las etnofonías en su carácter procesual.

Previo a consolidarse como músicos, los hombres son llamados en los sueños, después pueden caer en enfermedad y hasta que consultan a un especialista ritual para interpretar los signos particulares, es que se les hace notar que están siendo llamados para los saberes musicales. En la socialización del mensaje, algún miembro de la familia o la comunidad regala el instrumento al próximo músico para que ensaye y logre dominar el instrumento; sin embargo, los saberes estructurales —melodías, tonalidades y ritmos— le son transmitidos, principalmente, en sueños o, bien, la naturaleza le provee, como fuente de inspiración, estos saberes constitutivos. Sin duda, los procesos de conocimiento también pueden provenir de la imitación de otros músicos, pero hay testimonios histórico-orales que indican que en ciertas comunidades no existían ciertos géneros dancísticos o musicales que imitar.

“A mí mi madre naturaleza me fue enseñando los toques, aquí no había maestro o alguien que tocara los toques de la danza, a mí me fueron llegando en sueños y cuando toco, los toques me van cayendo como el sereno cae en la tierra” (José Andrés†, arpero, Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, noviembre de 2014). La referencia al sereno es una reflexión interesante que está íntimamente relacionada con el cultivo del maíz. El sereno es un fenómeno meteorológico que, durante la madrugada, produce un discreto rocío de gotas que mantienen hidratadas a las plantas y que sirve para que se alimente la tierra, los tallos y las hojas (Figura 7).

El pensamiento metafórico asociado a la naturaleza es una constante. Entre los nahuas de la Huasteca, existen dos instrumentos músico-sonoros muy presentes en costumbres y ofrendas que son metáforas de la natura-

Figura 7. Músicos de *ts'akam son*

Fuente: Joel Lara González. Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 22 de noviembre de 2014.



leza y buenos ejemplos de cómo los sonidos se convierten en sonoridad al contar no solo con una interpretación cultural en la que se sostienen, sino porque, a su vez, constituyen formas de conocimiento local. El primero, la sonaja de tecomate normalmente rellena de piedras de río y que acompaña el tempo musical y la ofrenda corporal del danzar de hombres y mujeres. Su importancia es sonora, pero más allá es porque “la sonaja representa las gotas de lluvia que caen en la tierra” (Fabián, danzante, Sayoltepec, Chicontepec, Veracruz, abril de 2023). El segundo, la campana metálica de bronce que tiene doble asociación con la naturaleza; por un lado, representa y motiva los truenos para pedir la lluvia; por el otro, representa el sonido de las estrellas para seguir moviendo la noche y el día (Video 2).

Respecto a la administración y transmisión de los recursos etnofónicos, las oralidades representan una de las fuentes más importantes: mitos, cuentos, cantos, poemas, oraciones y plegarias permiten acceder a otros regímenes de tiempo, espacio y humanidad. Con la voz se convoca y se evocan ancestros, personajes, lugares y momentos desde los pasados más remotos, hasta el presente más inmediato. Las voces también alejan, protegen y mantienen de boca en boca, muchos de los saberes orales más significativos. La voz se produce cuando el aire contenido en los pulmones pasa por las cuerdas vocales y las hace vibrar. Al vibrar y emitir sonidos, genera ondas sonoras que viajan por el aire para llegar a su destinatario. El tipo de onda sonora depende del timbre, volumen, edad del hablante, de cómo se hacen intervenir los diferentes órganos de la fonación, tales como la lengua, los labios y los dientes o, bien, de cuál es la intención e intensidad de lo que se dice y hacia quién se dice.



A continuación, presento una narrativa sobre la importancia de Apan-tonana, la deidad tutelar del agua entre nahuas de la Huasteca veracruzana; cabe hacer notar que esta narrativa parte de un principio polifónico, es decir, son varias las voces que forman una unidad de sentido en torno a un tema central de la cosmovisión de los pueblos huastecos. Para efectos de una lectura ágil, en cada final de idea, coloco una nota al pie de página para dar el crédito correspondiente, así como alguna anotación que sea importante para la comprensión etnofónica de la narrativa.

Dicen los de antes que en esta tierra existió una mujer de la cual brotaban peces de su cuerpo. Iba al río a lavar y se bañaba y el agua era salada.¹ Y cuando iba a lavar, se paraba en una bateya [batea] y cuando llegaba a su casa, llevaba pescado y su suegra le decía: “¿Y tú por qué siempre traes pescado?, y yo voy al arroyo y nunca hay pescado”. Y dicen que la vio, puso su ropa en una piedra limpia y su suegra nomás la estaba espiando y cuando llegó a su casa la regañó bien feo: eres una cochina y la regaña y la regaña y se puso triste. Cuando vino su viejo, le dijo: “Yo no soy cochina, yo vengo del agua y me voy, mi casa es aquí”.² Apanxinola, ella es nuestra madre, nos alimenta, sin ella las plantas no crecen, no hay vida, no crece el alimento, no hay maicito, por eso le ofrendamos, la vestimos, le bailamos, le pedimos perdón y le damos gracias.³ El agua está viva, está en el pozo, está en el río, está en el mar; el agua también tiene su sombra, tiene su cuerpo, tiene sangre, su boca, tiene cabello y que nos dé su sangre, que nos dé su leche y está en el corte sagrado de nuestra santa sirena. Y lo primero es darle su ofrenda para que ella la reciba y se alegre dándonos su leche y en unos cuantos días, va a llegar el agua y se va a quedar.⁴ Y cuando viene la sirena a su ofrenda, se escucha y a veces se tira [el agua de la olla], eso quiere decir que va a llover, así se escucha ese ch-ch cuando están bailando y a veces hasta brincaba, a veces se moja y se siente y se presiente en nuestro cuerpo cuando llega la sirena y nosotros presentimos cuando viene su presencia y de repente vas a sentir como algo que se va a salir de tu boca que le tienes que hablar a la sirena y el trío también, lo que dices le va a tocar a la sirena los sones.

¹ Daniel, Ojital Cuayo, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, marzo de 2023.

² Jovita, Atlalco, Benito Juárez, Veracruz, marzo de 2023.

³ Natalia, Colatlán, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, marzo de 2023.

⁴ Fabián, Sayoltepec, Chicontepec, Veracruz, abril de 2023.

A veces lloramos porque la sirena esté con nosotros, que no nos deje, que no nos abandone y a veces le cantamos, no me sé las canciones, así llegan, solo van llegando a mi cabeza y las canto, como: “*Amo choka, amo choka, tonana Xinola timosewi, tlamamala xochisones, akan xohitl timosewi*”.⁵ La sirena tiene sus sonos, todos son *xochisones*, pero los de ella son *asones*, del agua; está el son del aguacero, el son del pozo, el de la llovizna o también el son de la sirena. Cuando es el son del aguacero, los bailadores bailan más rápido, hasta le pegan, porque es más rápido.⁶

Como puede advertirse, los testimonios y narrativas compartidas en entrevistas son también uno de los principales recursos etnofónicos de las comunidades. Muchas de las narrativas míticas y cantos se transmiten al interior de las comunidades, otras se están perdiendo con la muerte de las personas de mayor edad y el poco interés de las nuevas generaciones. Por esto considero que la documentación antropológica de este tipo de narrativas representa un ejercicio adecuado de los materiales culturales de la comunidad para abonar a tener un resguardo de los saberes etnofónicos, orales y culturales de las comunidades a fin de mantenerlos vigentes en la memoria de los pueblos o, al menos, registrados y documentados para que tampoco se extingan por completo. Lo anterior no implica desarrollar misceláneas de narrativas mitológicas o recopilaciones musicales-etnofónicas sin sustento ni contexto, sino más bien invita a desarrollar estrategias de salvaguarda del patrimonio cultural cuidando todas las dimensiones que lo rodean.

⁵ Jovita, Atlalco, Benito Juárez, Veracruz, marzo de 2023. En este caso hay una referencia importante al sonido del agua que está dentro de la olla con la que bailan al recorte de papel de la sirena. La canción que dice que le llega por inspiración con la naturaleza, por traducción de sentido, expresa lo siguiente: “Ya no llores, ya no llores, madre sirena, nos vemos pronto. Ofrecemos sonos musicales sagrados y aquí con flores te vemos”.

⁶ Enrique, músico, Xochiatipan, Hidalgo, marzo de 2023. Es de notar cómo a partir del genérico *xochisones*, sonos de flor o sonos sagrados de costumbre, el músico hace un subgénero con aquellos sonos que son de agua, lo cual amplía la categorización sonora de los géneros rituales que se interpretan en la Huasteca.

CONSIDERACIONES FINALES

¿Qué es lo etno de las etnofonías? Ya he caracterizado la propuesta conceptual en su conformación teórico-práctica, quiero cerrar este artículo con una reflexión sobre el posicionamiento sociopolítico del concepto etnofonías, es decir, la pertinencia de hacer un análisis cercano a lo que piensan, sienten e interpretan las personas de las comunidades respecto a sus saberes etnofónicos que constituyen formas de ser y estar en sus propios mundos.

Precisamente lo etno de este concepto radica en que, a partir de ella, se refiere a “un tipo de historia que se interesa por los grupos cuyos saberes, historicidades o maneras de ser en el mundo fueron sometidos a una doble colonización, tanto material como epistémica” (Boccará, 2012: 41); por esta razón, considero oportuno reconstruir procesos de historicidad local, a partir de las diversas formas narrativas, como las etnofonías, para poder “derribar la dicotomía discutible y rígida entre historia y memoria” (Boccará, 2012: 46) y coadyuvar en los procesos de construcción y/o reconstrucción histórica desde el interior de las comunidades.

Esta reconstrucción permite buscar ejes de estudio sobre la historia de los grupos humanos en archivos vivos, en cuerpos, músicas, danzas, bordados u otras formas narrativas en las que los grupos étnicos históricamente han narrado y transmitido sus historicidades alternativas (Boccará, 2012); es decir, aquellas formas no hegemónicas, construidas desde los propios márgenes culturales. Estudiar las etnofonías, en tanto formas emergentes de construir los procesos históricos, las comprende como memorias y formas de construir conocimiento a partir de un diálogo colaborativo (Rappaport y Ramos Pacho, 2012) para evitar seguir imponiendo interpretaciones lejanas a la generación de conocimiento desde abajo (Thompson, 1964) y, también, dejar de pensarlas bajo el categórico cuento, mito o leyenda, sino que son los procesos orales de la constitución histórica de las génesis de los grupos étnicos (Audio 1).

Las etnofonías, entendidas como patrimonio biocultural, nos acercan a la comprensión de las realidades étnicas y otros regímenes culturales que muestran cómo las dicotomías occidentales no son parte de sus repertorios culturales, pues naturaleza-cultura, mito-historia, mundo-cuerpo están inexorablemente unidas y son parte fundamental de la constitución de las etnicidades, privilegiando historicidades, saberes y epistemologías nativas, en tanto formas cotidianas de resistencia (Scott, 2000).

Lo anterior no implica entender a las etnofonías como un recurso de los grupos marginales, sino solo comprender que, desde el interior de los grupos étnicos, las etnofonías son recursos sonoros de posicionamiento en el que narran su experiencia de ser y estar en el mundo. Algunas desde el ámbito religioso y ritual, otras desde el posicionamiento étnico, también como sistemas epistemológicos e, incluso, es pertinente pensar que algunos discursos sonoros expresan determinadas formas de violencia que han sido impuestas históricamente sobre los grupos étnicos.

Un ejemplo son las letras desoladoras, descriptivas y de denuncia de algunas formas musicales contemporáneas que —más allá de la forma estética— encuentran canales de transmisión para que la historia de despojo siga presente en la memoria e invite a los pueblos a mantenerse en la resistencia y en la lucha constante por la dignidad:

Un río de lágrimas florecen
allá en el paraje de Acteal
y todos los niños que ahí mueren,
jamás han tenido Navidad.
El hambre clava y clava sus colmillos
en Chiapas, Guatemala y Salvador
y claman los hermanos masacrados
en medio de la guerra y el dolor.
No, no puedo callar, no puedo pasar indiferente
ante el dolor de tanta gente, yo no puedo callar.
No, no puedo callar, me van a perdonar, amigos míos,
Pero yo tengo un compromiso y tengo que cantar la realidad.⁷



⁷ Fragmento de la canción *Un río de lágrimas*. Letra: Rosa López. Artista: Coro de Acteal, sin año.

REFERENCIAS

- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.
- Blacking, John (2006) [1973]. *¿Hay música en el hombre?* Madrid: Alianza.
- Boege, Eckart (2021). *Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable. Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación*. Puebla: BUAP/INAH.
- Boccara, Guillaume (2012). “¿Qué es lo ‘etno’ en etnohistoria? La vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetivos de lucha”, *Memoria Americana*, vol. 20, núm. 1, pp. 37-52.
- Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- (2000). “Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social”, en Pierre Bourdieu. *Poder derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brower, pp. 131-164.
- Cabrelles Sagredo, María Soledad (2006). “El paisaje sonoro: una experiencia basada en la percepción del entorno acústico cotidiano”, *Revista de Folklore*, t. 26, núm. 306, pp. 49-56.
- Calsamiglia, Helena y Amparo Tusón (2012). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.
- Díaz Cruz, Rodrigo (2008). “La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la *performance*”, *Nueva Antropología*, vol. 21, núm. 29, pp. 33-59.
- Feld, Steven (2012) [1982]. *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Durham: Duke University Press.
- Ferreti, Ulises (2006). “Sonido ambiental, entorno sonoro y música”, en XVI Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Música (ANPPOM). Brasília, pp. 781-784. Disponible en: https://anppom.org.br/anais/anaiscongresso_anppom_2006/CDROM/COM/07_Com_TeoComp/sessao03/07COM_TeoComp_0302-234.pdf
- Geertz, Clifford (2005). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Grimshaw-Aagaard, Mark Nicholas y Gareth Schott (2006). “Situation Gaming as a Sonic Experience: The Acoustic Ecology of First-Person Shooters”. Conferencia. Disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/301020282.pdf>

- Hymes, Dell (1974). *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Ingold, Tim (2000). *The Perception of Environment: Essays of Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
- Kress, Gunther y Theo van Leeuwen (2001). *Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication*. Londres: Arnold.
- Lammel, Annamária y Esther Katz (2008). “Introducción. Elementos para una antropología del clima”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.). *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México: CIESAS/CEMCA/IRD, pp. 27-52.
- Luna Ruiz, Xilonen y Jacinto Armando Chacha Antele (2018). *Culturas musicales de México*, 2 vols. Ciudad de México: Secretaría de Cultura.
- Mendoza Gutiérrez, Vicente Teódulo (1984). *Panorama de la música tradicional de México*. México: UNAM.
- Merriam, Alan P. (1964). *The Anthropology of Music*. Chicago: Northwestern University Press.
- Nava López, Fernando (1991). “La clasificación de un campo semántico de creación humana: la música”, *Anales de Antropología*, vol. 28, núm. 1, pp. 409-436.
- Olmos Aguilera, Miguel (2003). “La etnomusicología y el noroeste de México”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 12, pp. 45-61.
- (2018). “Las transformaciones musicales del México indígena”, en Xilonen Luna Ruiz y Jacinto Armando Chacha Antele (coords.). *Culturas musicales de México*. Ciudad de México: Secretaría de Cultura, vol. 1, pp. 30-43.
- (2024). “El paisaje sonoro en la cultura”, *Encartes*, vol. 7, núm. 13, pp. 5-15. Disponible en: <https://encartes.mx/olmos-paisaje-sonoro-cultura/>
- Rappaport, Joanne y Abelardo Ramos Pacho (2012). “Collaboration and Historical Writing: Challenges for the Indigenous-Academic Dialogue”, en Florencia Mallon (ed.). *Decolonizing Native Histories*. Durham: Duke University Press, pp. 122-143.
- Rappaport, Ray (1987) [1968]. *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI.
- Reuter, Jas (1992). *La música popular de México: origen e historia de la música que canta y toca el pueblo mexicano*. México: Panorama.

- Schafer, R. Murray (2013) [1977]. *El paisaje sonoro y la afinación del mundo*. Barcelona: Intermedio Editores.
- Scott, James C. (2000) [1990]. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Sequera, Guillermo (1987). “Cosmofonía de los indígenas Mbya del Paraguay”, *Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, núm. 49, pp. 65-75. Disponible en: https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1987_num_49_1_2340
- (2019). “Aproximación conceptual del universo sonoro de los pueblos originarios”. *La música en el Paraguay. Situación actual y perspectivas de futuro*, pp. 65-70. Disponible en: https://portalguarani.com/935_guillermo_sequera/41615_cosmofonia_aproximacion_conceptual_del_universo_sonoro_de_los_pueblos_originarios_por_guillermo_sequera__ano_2019.html
- Stanford, Thomas (1979). “El concepto indígena de la música, el canto y la danza”, en Julio Estrada (coord.). *La música de México*. México: UNAM, pp. 25-33.
- (1984). *El son mexicano*. México: FCE/SEP.
- Thompson, Edward P. (1964). *The Making of the English Working Class*. Nueva York: Pantheon Books.
- Toledo, Víctor y Narciso Barrera Bassols (2014). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Truax, Barry (2006). “La composición de paisajes sonoros como música global”, ponencia presentada en Soundscape Conference. Ontario: Trent University Peterborough. Disponible en: <https://www.icesi.edu.co/blogs/labsonoropcc/files/2013/10/La-composici%C3%B3n-de-paisajes-sonoros-como-m%C3%BAsica-global-B.-Truax.pdf>
- (2019). “Acoustic Ecology and the World Soundscape Project”, en Droumeva Milena y Randolph Jordan (eds.). *Sound, Media, Ecology*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 21-44. Disponible en: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-16569-7_2
- Unesco (2003). *El texto de la convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. Disponible en: <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>
- Wagner, Roy (2019). *La invención de la cultura*. Madrid: Nola Editores.

José Joel Lara González es doctor y maestro en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS); etnohistoriador por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Sus líneas de investigación son la etnohistoria y los procesos de etnicidad, la antropología semiótica, lenguajes corporales, procesos rituales en grupos étnicos particularmente en la Huasteca. Guionista y director de *Etnofonías: agua y ritualidad entre nahuas de la Huasteca* y entre sus publicaciones destacan los fonogramas 76, 72 y 60 de la Fonoteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) sobre la documentación de saberes musicales y dancísticos en la Huasteca. Ahora desarrolla un proyecto de investigación posdoctoral en la ENAH sobre los sueños como sistemas epistemológicos y ontológicos en la Huasteca.



DOSIER

¿ECOS DE LA CRISTIADA? NECROPOLÍTICA Y “MARTIRIO SACERDOTAL” EN EL SIGLO XXI MEXICANO

ECHOES OF THE CRISTERO WAR? NECROPOLITICS AND PRIESTLY MARTYRDOM IN TWENTY-FIRST-CENTURY MEXICO

Yves Bernardo Roger Solis Nicot*

Resumen: Este artículo analiza los homicidios de sacerdotes en México (1993-2024) documentados por el Centro Católico Multimedial (CCM) y los pone en perspectiva histórica con los ocurridos durante la guerra cristera (1914-1938), según datos de Juan González Morfín. Busca contextualizar la violencia actual frente a la histórica, con el propósito de mostrar diferencias en magnitud, distribución y motivaciones. Mientras la guerra cristera implicó persecución religiosa y conflicto Iglesia-Estado, la violencia contemporánea obedece a dinámicas del crimen organizado y políticas de seguridad fallidas. Hoy, los sacerdotes actúan como estabilizadores sociales en zonas de conflicto. El análisis se apoya en tres conceptos: desencantamiento del mundo (Max Weber), necropolítica (Achille Mbembe) y gobernanza criminal (Benjamin Lessing).

Palabras claves: sacerdotes, México, asesinatos, violencia, crimen organizado.

ECHOES OF THE CRISTERO WAR? NECROPOLITICS AND PRIESTLY MARTYRDOM IN TWENTY-FIRST-CENTURY MEXICO

Abstract: This article examines the killings of Catholic priests in Mexico between 1993 and 2024, drawing on cases documented by the Centro Católico Multimedial (CCM). Using data compiled by Juan González Morfín, it situates them historically in relation to those that took place during the Cristero War

* Prepa Ibero Ciudad de México, México. Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA). Centre de Recherche Société, Droit et Religions de l'Université de Sherbrooke (SODRUS).

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 95-122

Recepción: 4 de febrero de 2025 • Aceptación: 28 de julio de 2025

<https://encartes.mx>



(1914-1938). The aim is to contextualize present-day violence against clergy in relation to past violence, in order to highlight differences in scale, spatial distribution, and underlying motivations. While the Cristero War was marked by religious persecution and open Church-state conflict, contemporary violence is driven by the dynamics of organized crime and the failure of state security policies. Today, priests help stabilize social life in conflict zones. The analysis engages three key conceptual lenses: the disenchantment of the world (Max Weber), necropolitics (Achille Mbembe), and criminal governance (Benjamin Lessing).

Keywords: priests, Mexico, killings, violence, organized crime.

La historia no se repite, pero rima
Mark Twain

El día 21 de junio de 2022, México amaneció con una noticia que provocó la indignación de muchos en el país y produjo una disrupción en torno a la aceptación de la violencia imperante. El día anterior habían sido asesinados en el templo de Cerocahui, Chihuahua, los sacerdotes jesuitas Javier Campos Morales y Joaquín César Mora Salazar, así como el guía turístico Pedro Palma Gutiérrez. Los jesuitas habían dedicado su vida a la sierra tarahumara y al acompañamiento espiritual de los rarámuris. Fueron asesinados por José Noriel Portillo Gil, alias el “Chueco”, líder del grupo criminal Gente Nueva y jefe de zona del Cártel de Sinaloa en el municipio de Urique. Este hecho, más allá del horror y la conmoción que provocó, ha sido también un ejemplo de impunidad. El “Chueco” no fue aprehendido por la justicia, sino que fue encontrado muerto en los territorios de sus jefes, en Choix, Sinaloa.

Estos asesinatos, perpetrados por el crimen organizado fragmentado, son un eco macabro del asesinato de otro sacerdote jesuita, Miguel Agustín Pro, quien el 23 de noviembre de 1927 fue ejecutado sin juicio previo por un pelotón en la comandancia de la policía del Departamento del Distrito Federal en la capital de México. Esta ejecución extrajudicial representó una disrupción mayor en el marco de la guerra civil que se libraba en esta época: el conflicto cristero. Este conflicto abierto entre el Estado y la Iglesia católica mexicana fue el más mortífero del siglo xx en el país. Lo que sería un ejemplo de fuerza por parte del Estado mexicano se convirtió en uno de los casos de martirio más impactante a nivel global y una muestra de la situación de violencia que se vivía en el México posrevolucionario.

Casi un siglo después, el asesinato de los dos jesuitas en el norte del país vuelve a poner en la mira pública los niveles de violencia que se están viviendo en todo el territorio. Como expresó la provincia de la Compañía de Jesús en México: la muerte de los sacerdotes no vale más que la de otros; sin embargo, visibilizó un fenómeno que parecía tener en letargo a la sociedad mexicana. Desde 2007, México ha sido uno de los países más violentos para quienes ejercen la vocación sacerdotal. La muerte violenta, las ejecuciones extrajudiciales, los crímenes de odio, el cobro de piso son parte de la cotidianidad que se vive en varias regiones del país, y los sacerdotes no son exentos de ello.

Existen al menos dos periodos disruptivos en los que un número considerable de sacerdotes fue asesinado en México. El primero comenzó durante la Revolución mexicana (17 sacerdotes entre 1914 y 1918), continuó durante las dos guerras cristeras: entre 1926 y 1929 (96), así como entre 1930 y 1938 (19). En total, en esos años, al menos 131 integrantes del clero regular y secular fueron asesinados. El contexto era el de una guerra civil, inesperada y disruptiva.

El segundo periodo de asesinatos inició hace más de 30 años. De 1993 hasta la fecha, el Centro Católico Multimedial (CCM) ha registrado más de 80 asesinatos de ministros, misioneros, religiosas y religiosos católicos. Si bien es difícil establecer que en los años noventa México ya era una región en disputa, la política del presidente Felipe de Jesús Calderón Hinojosa (2006-2012) para combatir el crimen organizado transformó al país en una zona de conflicto.

Este artículo propone poner en perspectiva histórica los datos de homicidios contra el clero regular y secular en México, compilados por el CCM para el periodo 1988-2024, junto con los datos reunidos por Juan González Morfín entre 1914 y 1938. Los ejes de análisis serán los conceptos de desencantamiento del mundo de Max Weber, de necropolítica de Achille Mbembe y de gobernanza criminal de Benjamin Lessing.

Weber explica cómo, en el mundo moderno, lo religioso ya no forma parte de la vida pública. Ya no hay fuerzas misteriosas y la racionalización ha contribuido a la secularización del mundo. Mbembe, por su parte, plantea que la soberanía reside en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Finalmente, Lessing sostiene que el orden básico está proporcionado por organizaciones criminales y que los leviatanes delictivos coinciden con el Estado para gobernar sobre los te-

territorios, recursos y poblaciones. La intención de este artículo es plantear las diferencias entre esos dos periodos de “martirio católico” y mostrar, si es que existen, las continuidades históricas en las dinámicas de violencia.

El artículo se divide en dos apartados. El primero, “De una disrupción a la otra”, plantea el escenario general en el que se producen los homicidios de los sacerdotes. Se analizará un conflicto religioso de baja intensidad para el periodo de 1914 y 1938, marcado por un conflicto de alta intensidad durante las dos guerras cristeras. En el segundo apartado, “Del perpetrador Estado al perpetrador crimen organizado fragmentado”, se presentarán los datos duros en torno al asesinato de sacerdotes, para situarlos en tiempo y espacio en la guerra contra el narcotráfico.

DE UNA DISRUPCIÓN A LA OTRA

Entre 1914 y 1938, fueron asesinados en México aproximadamente 131 sacerdotes, la gran mayoría entre 1926 y 1929 (96). Si bien estas cifras son muy superiores a los homicidios contra sacerdotes perpetrados entre 1991 y 2024, es fundamental entender cómo los contextos de ambos fenómenos se desarrollan en periodos disruptivos, marcados por transiciones políticas relevantes y conflictos nacionales: la Revolución, las guerras cristeras para los asesinatos de principio de siglo XX, así como la transición democrática y la guerra contra las drogas para el segundo fenómeno. Aunque los contextos son muy diferentes, es importante resaltar algunas continuidades que permiten entender las dinámicas de la violencia y los posibles caminos hacia la pacificación y la reconstrucción del tejido social tras conflictos que podrían parecer insuperables. No se debe olvidar que la guerra es también un medio para establecer la soberanía (Mbembe, 2011: 21). El estado de excepción y el estado de sitio favorecen procesos extrajudiciales o justifican, como en el caso de México, la intervención del ejército en tareas de seguridad que no le corresponden en una república representativa, democrática y federal, tal y como lo señala el artículo 34 de la Constitución de 1917.¹

¹ El artículo 34 establece la defensa de la república y sus instituciones como justificación para participar en el ejército o la guardia nacional. Es interesante ver que ni en el caso del conflicto cristero, ni en la “guerra contra el narco” existe pretensión de un programa político. A nivel constitucional la vocación mayor de seguridad debería recaer en la policía y no en el ejército, aunque en los hechos, no ha sucedido así. Por ello, la reflexión de Achille Mbembe ofrece claves interesantes para repensar esa violencia.

Los dos conflictos cristeros (1926-1929/1931-1938)

La Revolución mexicana tuvo un impacto social, cultural, económico y político. Un aspecto menos estudiado ha sido el impacto religioso. Si entendemos el proceso revolucionario como uno de mediana duración, es posible insertar la violencia ejercida contra sacerdotes católicos en un marco temporal mayor al que normalmente se considera para analizar el impacto religioso de este proceso. Con base en las aportaciones de Jean Meyer ([1973], 2005)² o Alicia Olivera Sedano (1966), algunos estudiosos limitan el conflicto religioso a su etapa de alta intensidad entre 1926 y 1929 (Blancarte, 1992; Valvo, 2023). En este artículo se prefiere seguir al historiador Juan González Morfín y situar este conflicto en un marco temporal de mediana duración, que empieza en 1914 y termina en 1938 (González Morfín, 2009, 2010).

El 70% de los homicidios ocurrió durante el primer conflicto cristero; sin embargo, el rol jugado por algunos sacerdotes y sus posturas sociales y políticas³ fueron vistas como un obstáculo para los poderes locales o estatales, que, apoyados por el ejército, optaron por eliminarlos vía fusilamientos someros, sin juicio previo. Esos crímenes, cometidos desde el Estado, han sido conceptualizados como ejecuciones extrajudiciales (Cruz y Kloppe-Santamaría, 2019; Kloppe-Santamaría, 2023; Mecanismo para la Verdad y el Esclarecimiento Histórico, IBERO, Ciudad de México, 2024; Allier Montaño, 2024). En las postrimerías de los años veinte se muestran con claridad la lucha por el poder y el control de las masas ejercido por las dos fuerzas políticas dominantes de México: la Iglesia católica y el Estado moderno revolucionario. Es importante poner este primer fenómeno disruptivo de asesinatos de sacerdotes en México en su contexto.

Las fechas claves que enmarcan este estudio y llevan al lector a un recorrido cronológico son 1911 y 1938. En 1911 se fundó el Partido Católico Nacional y durante el periodo de la escisión revolucionaria (1914-1918) se dio un primer momento de persecución religiosa. Entre 1918 y hasta 1926

² Su aportación historiográfica ha sido la base para la formación de múltiples historiadores; su obra *La cristiada*, en tres volúmenes, es referencia obligada para cualquier estudio sobre el tema.

³ González Morfín insiste en que el número de sacerdotes que abrazaron abiertamente el conflicto fue mínimo. De los 91 sacerdotes asesinados durante el primer conflicto religioso, solamente seis eran capellanes castrenses y dos sacerdotes combatientes.

—momento en que se decidió suspender el culto— se podía caracterizar al conflicto entre Estado e Iglesia como uno de baja intensidad. El segundo periodo es el de 1926 a 1929, conocido como el primer conflicto cristero. El clero católico ofreció un apoyo abierto y un acompañamiento espiritual a quienes optaron por la defensa armada. Los acuerdos religiosos que se concretaron en junio de 1929 no solucionaron los problemas de fondo, pero cambiaron las relaciones entre la Iglesia católica institucional y el Estado. Dichos arreglos fueron el resultado no solo de negociaciones en México, sino también de acciones diplomáticas conjuntas del Vaticano, Chile, Francia y Estados Unidos de América. Los arreglos resolvieron, momentánea y parcialmente, el conflicto religioso en México, aunque no fueron una solución duradera; de ahí que historiadores como el franco-mexicano Jean Meyer hablan del concepto de “modus moriendi” (Meyer [1973], 2005: 344; Guerra Manzo, 2009), en lugar del acomodo entre el Estado y la Iglesia católica. Varios católicos vivieron el proceso como la renuncia a una alternativa real católica frente al Estado revolucionario mexicano.

Después de 1929 las instrucciones pastorales cambiaron y los grupos cristeros se sintieron abandonados por sus pastores. Con la llegada al poder de Lázaro Cárdenas en 1934, la élite clerical esperaba mejorar su relación con el Estado y no fue así. La implementación de la educación socialista y sexual en ese año fue un tema de quiebre entre ambas instituciones. Así pues, el conflicto a nivel nacional se extendió hasta finales de 1937 y principios de 1938, a pesar de que la Iglesia institucional dejó de aportar un apoyo abierto a los cristeros, cuya resistencia duró hasta muy avanzada la década. No fue sino hasta la segunda mitad del sexenio de Lázaro Cárdenas que se pudo apreciar un giro en la relación entre el Estado mexicano y la Iglesia católica en México. Las nominaciones del nuevo arzobispo de Guadalajara, en 1936, en la persona de José Garibi y Rivera y del arzobispo de México con Luis María Martínez y Rodríguez,⁴ en 1937, permitieron renovar los marcos de la institución eclesial. Su llegada significó un mejoramiento de las relaciones con el Estado y la creación de un *modus vivendi* real. La amnistía nacional ofrecida por el gobierno de Lázaro Cárdenas (que incluyó a los combatientes cristeros y

⁴ Luis María Martínez Rodríguez (1881-1956) fue auxiliar del arzobispo de Morelia. En 1937 fue encargado por la Santa Sede de resolver la situación religiosa, luego se convirtió en arzobispo de México, cargo que ocupó hasta su muerte en 1956.

grupos complotistas católicos) en diciembre de 1937 fue un signo claro de distensión.

Por su parte, la expropiación petrolera llevó a los obispos de las arquidiócesis de Guadalajara y de México a hacer un llamado público a la feligresía católica para sumarse al esfuerzo nacional y reconciliar la Iglesia y el Estado. Ambos prelados supieron aprovechar sus relaciones personales dentro de un contexto internacional favorable con la intención de alcanzar una solución duradera para el conflicto. El *modus vivendi* inició una tradición de simulación política, en la que los líderes de la Iglesia y del Estado pudieran asumirse como aliados, de manera explícita y abierta, sin modificar el marco legal existente, solo dejando de aplicarlo.

El conflicto religioso en México es complejo y rebasa la lógica nacional. Tuvo repercusiones importantes en la Santa Sede y en Estados Unidos. En este último país hubo actores que apoyaron al Estado y otros que respaldaron a los cristeros (Redinger, 2005; Meyer, 2014; Young, 2015; Foulard, Butler y Solis, 2020; Valvo, 2023). Para muchos, las motivaciones no eran solamente religiosas, sino que existían móviles comerciales y financieros de peso para buscar una solución al conflicto (Meyer, 2014: 79-215). Para simplificar un tema complejo, se puede decir que existían al menos tres grandes grupos de presión que querían la pacificación de México. El primero era animado por las empresas petroleras y los dueños de tierras y haciendas que sentían que la Revolución mexicana no les había hecho justicia y apoyaban la resistencia armada para debilitar el Estado mexicano. El segundo tenía que ver con los pagos de la deuda nacional, ya que para que se reanudaran los pagos se requería de estabilidad política y social en México; es decir, para que el gobierno de México les pagara a los bancos era necesario que la defensa armada no amenazara regiones económicamente dinámicas. Finalmente, el tercero estaba vinculado con el tema religioso en sí. México era visto en esa época como una tierra de mártires. La resolución del conflicto religioso estaba asociada con asuntos internacionales y el papel de los Estados Unidos sería preponderante. Las cuestiones petrolera y minera estuvieron siempre muy vinculadas con el asunto religioso.⁵

⁵ Interés del Gobierno de los Estados Unidos en la cuestión religiosa en México. Alegato al reporte núm. 760-b del delegado apostólico mandado a Roma el 10 de mayo de 1928. ASV (Archivio Segreto Vaticano). *Affari Ecclesiastici Straordinari*. México, periodo IV-11, Pos. 521, fasc. 228.



Es conveniente preguntarse por qué los obispos no actuaron con la radicalidad de 1926, a pesar de que entre 1934 y 1935 –durante una situación igual de crítica– no suspendieron el ejercicio del culto. A pesar de que desde 1930 ciertos “cristeros” retomaron las armas para luchar contra el Estado anticlerical, anticatólico, que no había respetado el espíritu de los arreglos de 1929, los obispos mexicanos nunca dieron su bendición oficial y pública a los luchadores católicos.⁶ Ello se debe en gran parte a la postura del papa que privilegió en México la atención pastoral sobre el poder temporal de la Iglesia. Los obispos optaron, con el apoyo de la Santa Sede, por la vía pacífica y para ello crearon la Acción Católica (Aspe Armella, 2008: 104).

La guerra contra el narco (2007-2023)

El segundo momento de disrupciones inicia con el asesinato de alto impacto del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo en 1993. Este caso mediático y complejo es uno de los más estudiados, aunque sigue sin ser judicialmente un caso cerrado (González, 1996; Díaz Aranda, 2005; Astorga, 2016; Petersen Farah, 2017). Sin embargo, el aumento real de los casos se produce a partir de 2007 cuando la guerra declarada al narcotráfico genera una disrupción mayor que tuvo implicaciones dramáticas a nivel económico, social, cultural y religioso. El impacto se dio no solo en el mundo católico, sino también en el evangélico y en otros grupos cristianos. Este fenómeno, que tiene sus peculiaridades, se enmarca en uno mayor de violencia generalizada.

El cambio de política pública frente al crimen organizado fragmentado por parte del gobierno de Felipe Calderón Hinojosa provocó un aumento de la violencia. Entre los múltiples estudios hechos sobre la cuestión, Raúl Zepeda Gil propone un repaso de la literatura existente para explicar su incremento. En “Siete tesis explicativas sobre el aumento de la violencia en México” (Zepeda Gil, 2018) reflexiona sobre las numerosas interpretaciones del crecimiento drástico de los homicidios, desapariciones y desplazamiento forzados en México a partir de 2007, tras una época en la que esos indicadores iban en claro descenso. Las principales explicaciones incluyen 1) la acción gubernamental, 2) el conflicto criminal, 3) la descoordinación intergubernamental, 4) la debilidad estatal, 5) la influen-

⁶ Este episodio ha sido magistralmente planteado en la novela *Rescoldero* de Antonio Estrada.

cia externa, 6) el trasfondo socioeconómico y 7) la guerra criminal contra el Estado (Zepeda Gil, 2018).

La declaración de guerra fue contra el narcotráfico, uno de los negocios más visibles del crimen organizado fragmentado en México, pero no el único, ni el más redituable (Dammert y Sampó, 2025). El politólogo y filósofo político Felipe Curcó Cobos insiste en *La guerra perdida: dos ensayos críticos sobre la política de combate al crimen organizado 2006-2010* (2010) que el crimen organizado fragmentado es mucho más que el narcotráfico y que no se debe limitar su rango de acción a la compra, venta, producción y transporte de drogas. Es importante poner en perspectiva histórica el momento que se está viviendo en relación con el tráfico de drogas ilegales, como lo hace precisamente el sociólogo Luis Astorga en su obra ya clásica, *El siglo de las drogas* (2016).

En 2022, la revista *Istor* del Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE) dedicó su número 86 a “Pensar la guerra en México”. Este número, a cargo de Alexis Herrera, refleja el trabajo realizado desde 2016 por el Programa de Política de Drogas (PPD) del propio CIDE.⁷ Existen al menos cuatro proyectos que analizan datos en torno a la violencia generada por el ejército o el crimen organizado fragmentado en el marco del conflicto entre el Estado y los diferentes grupos criminales en México. El PPD ha puesto parte de los datos a disposición del público a través de la Plataforma de Proyección de Datos Abiertos. Otra iniciativa es la del Seminario sobre Violencia y Paz de El Colegio de México. Una tercera es una propuesta transnacional liderada por la doctora Cecilia Farfán-Méndez y el doctor Michael Lettieri, llamada Mexico Violence Resource Project. La última es el Programa de Seguridad Ciudadana de la Universidad Iberoamericana, que ha sido uno de los pocos en abordar la cuestión religiosa en torno al fenómeno y que apoyó la realización en 2022 de un diagnóstico en la zona de influencia de la diócesis de Valle de Chalco con un enfoque especial en temas de salud, economía, seguridad ciudadana, así como en las dinámicas de desigualdad y violencia en el ámbito familiar (“Para reconstruir la esperanza”, IBERO, Ciudad de México, 2022).

⁷ Para una discusión en torno a los datos se puede consultar la reflexión de Laura Atuesta en la revista *Nexos* (2017).



Sin importar si se habla de la guerra contra el narco (Calderón Hinojosa), la guerra no declarada contra el narco (Enrique Peña Nieto) o la política de “Abrazos, no balazos” (Andrés Manuel López Obrador), la violencia en México, en aumento desde 2007, ha sido un elemento disruptivo que ha impactado.

La retórica de guerra adoptada inicialmente por el presidente de la República [Felipe Calderón Hinojosa] fue acompañada por la decisión de recurrir al instrumento militar para realizar tareas que son ajenas a la misión de defensa que constitucionalmente le corresponde a las Fuerzas Armadas Mexicanas. Lo que ha sucedido desde entonces resulta inquietante: de algún modo, el ejercicio de la violencia ha rebasado la capacidad de nombrar la naturaleza del escenario de seguridad mexicano. Por lo demás, el despliegue de las tropas sobre el terreno también ha borrado las fronteras que deberían separar al orden penal de aquello que corresponde a los ámbitos de la seguridad nacional y la defensa. En los hechos, muchos de los patrones de abuso e impunidad que hoy resultan tan preocupantes en México se han gestado a la sombra de esa ambigüedad creciente (Herrera, 2021: 9-10).

En torno a la violencia religiosa existen al menos tres iniciativas que miden y analizan los diferentes tipos de violencia: la base de datos de incidentes compilada por el Observatorio de Libertad Religiosa y el Instituto Internacional para la Libertad Religiosa (OLIRE), la organización Puertas Abiertas y finalmente el Centro Católico Multimedial.

Dos escenarios de violencia generalizada

Al poner en perspectiva histórica la violencia disruptiva de la guerra contra el narcotráfico con la violencia que ha surgido a raíz de las guerras cristeras se puede observar que, a lo largo de casi un siglo, existe la persistencia de prácticas como la desaparición forzada, la tortura y la ejecución extrajudicial de civiles desarmados, a diferencia de los cristeros quienes sí luchaban armados. Para algunos es una muestra “del naufragio moral e intelectual sobre el que ha descansado la política de seguridad y defensa del Estado mexicano en las últimas décadas” (Herrera, 2021: 14). No obstante, existen algunas diferencias mayores. En el conflicto cristero y la segunda, en el marco de una guerra civil, el principal perpetrador era el Estado. Como lo menciona el politólogo José Antonio Aguilar Rivera en su texto

La guerra y la paz, a diferencia de lo que está pasando en la guerra contra el narco, cuya violencia no encuentra justificación, la “Revolución fue un fenómeno violento y disruptivo, aunque necesario, pero después de la fase armada el país se pacificó y la violencia, que había prevalecido en las décadas de conflicto armado, llegó a su fin” (Aguilar Rivera, 2021: 33). Sin embargo, en la guerra contra el narco la situación es más gris, pues el principal perpetrador es el crimen organizado fragmentado, integrado en la compleja situación de la gobernanza criminal y la necropolítica, en la que funcionarios, ejércitos y sicarios tienen relaciones y conexiones que vuelven complejo el análisis.

En este caso, el enemigo no es un ejército extranjero o un ejército insurgente, sino un mercado económico. Este mercado se encuentra conformado por cultivadores, traficantes y distribuidores individuales que buscan ganancias vendiendo drogas a ciudadanos estadounidenses. Estos individuos no se han unido para atacar a Estados Unidos o a sus aliados ni buscan destruirlos: están tratando de vender su producto a personas que quieren comprarlo (Bertram y Sharpe, 1996: 44). Todo ello obliga a romper con las visiones maniqueístas en la cual el Estado es el bueno y los sicarios de los grupos delincuentes, los malos. El Estado y el crimen organizado fragmentado conviven en una relación simbiótica, puesto que uno se nutre del otro a través de la corrupción. Por ello se debe tener cuidado de la construcción

de un argumento normativo crucial: el Estado, a pesar de ser corrupto y de participar en el narcotráfico, se entiende como una entidad que permite limitar la violencia y el desorden social [...] *A posteriori*, el Estado priista se ve como un paradigma de regulación y represión de los actores ilegales, y da lugar a una concepción rígida de las relaciones político-criminales, entendidas nuevamente a partir de un juego de suma cero: donde el crimen se expande y el Estado se contrae y viceversa (Le Cour Grandmaison, 2021: 57).

Esta violencia rebasa las lógicas partidistas: ni el Partido Revolucionario Institucional (PRI), ni el Partido Acción Nacional (PAN), ni Morena han sido capaces de disminuir la escalada de violencia. El fin de la hegemonía partidista priista complejizó más la situación. Los grupos del crimen organizado fragmentado favorecieron acuerdos municipales y solo algunos grupos fueron capaces de negociar a nivel estatal y federal. Al mismo



tiempo, los partidos en el poder favorecieron lógicas de apoyo partidistas, más que atender las necesidades locales y promover políticas públicas que le den prioridad al bien común. Ahora, es importante no confundir la presencia de grupos del crimen organizado fragmentado con violencia. Existen varios estados en los que la gobernanza criminal ha sido funcional y la ausencia de grupos rivales o el acuerdo con las autoridades ha generado un ambiente de paz social. “Los mercados ilícitos que están regulados y controlados por instituciones públicas de protección (*state-sponsored institutions of protection*) presentan bajos niveles de violencia” (Le Cour Grandmaison, 2021: 57). La violencia homicida, de acuerdo con Romain Le Cour Grandmaison, es el síntoma de al menos tres dinámicas:

1. La lucha para obtener la protección de las autoridades.
2. La guerra entre cárteles.
3. La represión ejercida por las múltiples fuerzas públicas involucradas en el combate a la delincuencia.

Durante la cristiada, el Estado definía con mayor facilidad al enemigo: era el cristero que defendía su fe con todos los recursos a su disposición; a él lo catalogaba como fanático. Hoy en día la situación es más compleja. Militares y políticos son a la vez socios y verdugos del crimen organizado, alineándose no solo con intereses nacionales, sino también con los de los Estados Unidos. Por ello es tan complicado entender las dinámicas de la violencia, y México parece estar en un ciclo de violencia perpetuo (Le Cour Grandmaison, 2021: 57). Las investigaciones de Gema Kloppe-Santamaría y Le Cour Grandmaison tienden a mostrar que la violencia es un recurso para el juego del poder. Es clave para establecer cuotas de poder tanto a nivel local como federal. A diferencia de la visión moderna europea del Estado, que tiene la ilusión del monopolio de la fuerza, el Estado mexicano no monopoliza la violencia y ha jugado históricamente sobre la permisividad ante ella para poder promover un control social más eficaz (Le Cour Grandmaison, 2021; Kloppe-Santamaría, 2023):

[El Estado es] juez y parte, tanto en la definición de las reglas como en el uso de la violencia [...] El poder del Estado no es perfecto ni absoluto en tiempo y espacio. Al contrario de los conceptos de democracia “débil” o de Estado “fallido” decenas de trabajos académicos han mostrado que los “órdenes

violentos” no provocan el quiebre del Estado, sino una redefinición de su papel en la regulación del uso de la violencia, en relación con una multitud de actores (Le Cour Grandmaison, 2021: 65).

En este sentido, existen similitudes en lo que se vive hoy en México con lo que se vivía en Italia en los años sesenta y setenta o en Colombia en la década de los ochenta y noventa.⁸ Como lo estableció Leonardo Sciascia en 1972: “La mafia [...] no surge ni se desarrolla con el ‘vacío’ del Estado (es decir cuando el Estado, con sus leyes y sus funciones es débil o ausente) sino ‘en’ el Estado. En suma, la mafia no es otra cosa que una burguesía parasitaria, una burguesía que no es emprendedora, sino explotadora” (Sciascia, 2011).

Por ello resulta tan complejo un juicio moral y utilizar las categorías de “bueno” o “malo” cuando se pretende analizar el impacto del crimen organizado fragmentado en la sociedad mexicana y en las de otras latitudes. En todo caso, si hay un “bueno”, su destino es terrible, pues este grupo está compuesto por los sacerdotes, pastores, defensores de derechos humanos, madres buscadoras y grupos comprometidos con la defensa y promoción de la dignidad humana. El Estado no está ausente, sino que es parte de esta simbiosis que le ha permitido al crimen organizado fragmentado en México crecer y prosperar desde hace más de cien años (Astorga, 2016).

Al contrario [...] el Estado no está ausente, como tanto se lee. Está presente, pero constituye un actor político más, inmerso en las dinámicas y prácticas de regulación de la violencia que se observa en Michoacán y en muchos otros territorios de la República [...] La violencia crónica y la presencia de centenares de grupos violentos en México no impiden la estabilidad del sistema político, siguiendo la hipótesis de que los actores violentos buscan establecerse como intermediarios, interlocutores y aliados de las autoridades para el mantenimiento del orden social a escala local. Por ende, la multiplicación de actores violentos en México, lejos de implicar el fracaso del Estado, responde a una transformación de las modalidades de regulación

⁸ El guion cinematográfico de la tercera entrega de *El padrino* escrito por los italoamericanos Mario Puzo y Francis Ford Coppola difunde la idea, nada más y nada menos, que el crimen organizado italiano estuvo vinculado en la muerte del papa Juan Pablo I (1978).

de la violencia entre las autoridades y decenas de socios turbulentos (Le Cour Grandmaison, 2021: 51-52).

DEL PERPETRADOR ESTADO AL PERPETRADOR CRIMEN ORGANIZADO FRAGMENTADO

El fenómeno de los asesinatos de sacerdotes, tanto en el marco del conflicto cristero como de la guerra contra el narco, puede verse como una muestra de lo que Max Weber definió como el desencantamiento del mundo (Weber, 2005: 141). La fuerza e impacto de estos homicidios provocaron que varios actores nacionales e internacionales voltearan hacia esta violencia que, en su fase más contemporánea, también afecta a periodistas y luchadores sociales. La violencia contra ministros de culto, sacerdotes diocesanos, religiosos u otro personal católico puede ser interpretada como la transgresión de una figura considerada anteriormente “intocable” o sagrada.

La Iglesia perseguida por el Estado

“Entre 1914 y 1925, habían muerto violentamente [...] 17 sacerdotes” (González Morfín, 2010: 27). Los estados con mayor número de incidencias fueron Jalisco (tres), Oaxaca (tres) y Zacatecas (tres), seguido del Estado de México y Tlaxcala (dos casos cada uno). Durante este periodo –en voz de sus sacerdotes y sus obispos–, la Iglesia se había opuesto en su mayoría al proyecto revolucionario y sus jerarcas habían criticado abierta y públicamente la Constitución de 1917 a la que juzgaban, entre otros calificativos, como anticlerical y anticatólica. En lo que concierne al conflicto religioso, el conteo de sacerdotes asesinados violentamente está sujeto a mayores interpretaciones. El propio Juan González Morfín es muy crítico con relación a los datos duros.

En algunas fuentes, como el libro de Luigi Ziliani [*Messico martire*. Bergamo: Società Editrice S. Alessandro, 1934], editado por primera vez cuando apenas estaba terminando la guerra cristera, la afirmación del total de muertos difiere de los sacerdotes con nombre y apellido que se da en una extensa lista de sacerdotes asesinados. En concreto, mientras que Ziliani llega a hablar de un total de 238 presbíteros asesinados, en el momento de decir quiénes fueron éstos el número total es de 70. En *L'Osservatore Romano* [llegó a mencionar] un número de varios centenares de muertos [aun y si solo se mencionaban por su nombre] 32 sacerdotes caídos durante la guerra cris-

tera. Historiadores que han contado con la perspectiva del tiempo para elaborar la lista del total de sacerdotes asesinados, no suelen dar un número demasiado alto; así, por ejemplo, Lauro López Beltrán menciona por su nombre a 41 sacerdotes; José Gutiérrez Casillas, a 58; Fidel González Martínez, a 84 (González Morfín, 2010: 28-29).

A partir de 1926 se promulgaron varias reformas legislativas impulsadas por el presidente Plutarco Elías Calles que acabaron, entre otras cosas, con la tolerancia religiosa que beneficiaba al clero católico mexicano. El episcopado contestó a esos ataques con la suspensión del culto. El Estado decretó el cierre de templos y condicionó su apertura a la creación de juntas vecinales. Esa medida le quitaba al sacerdote la gestión y posesión del templo. Los católicos de algunas regiones optaron por la defensa armada de su fe. Con ello inició el estallido de una guerra civil conocida como la cristiada. Durante este periodo aumentó el número de sacerdotes asesinados. Juan González Morfín establece un catálogo de 96 de ellos, cifra que se utiliza en este estudio. La región con mayor número de incidentes fue Jalisco (42), seguido por Guanajuato (16), Durango (nueve), Zacatecas y Michoacán (cada una con cinco). El Bajío, principal zona de operación militar, fue también el lugar donde más sacerdotes fueron ejecutados.

De esta larga lista, solamente seis eran sacerdotes combatientes o capellanes castrenses. La mayoría de los ministros de cultos asesinados seguían con sus oficios pastorales tradicionales, varios desde la clandestinidad, y la mayoría fueron, sin juicio previo, ejecutados por integrantes del ejército o agraristas (Meyer, [1973] 2005; González Navarro, 2000; González, 2001). Por ello nos es tan útil el concepto de necropolítica desarrollado por Achille Mbembe. Para él, una expresión de la soberanía es justamente el poder de decisión en torno a quién puede vivir y quién debe morir (2011: 19). El uso de la autoridad en México ha sido históricamente, a nivel local, estatal o federal, mediado por la violencia. Un ejemplo claro de ellos son las ejecuciones extrajudiciales (ajusticiamientos) llevadas a cabo por el propio Estado. Un dato interesante al momento de poner en perspectiva histórica la impunidad en torno a ofensas contra derechos humanos por parte del Estado y la violencia ejercida por algunos grupos del crimen organizado fragmentado. Durante el conflicto religioso el principal perpetrador fue el conjunto de los diferentes ejércitos revolucionarios y el propio Estado, o grupos que hoy podrían ser considerados

como paramilitares, controlados por un cacique local (Butler, 2006), así como algunos integrantes de gavillas de bandoleros (Matute, 2013). “El homicidio es una forma previsible de adjudicación de conflictos políticos, en la cual participan las autoridades (el gobernador), los criminales y los caciques rivales” (Aguilar Rivera, 2021: 44). Los caciques no solo están del lado del gobierno, sino también de los ejércitos cristeros, como lo ha demostrado muy bien el historiador inglés Matthew Butler (2006).

De una persecución a otra

Junto con la investigadora Fernanda Durand se ha creado un mapa de los asesinatos religiosos que incluye los dos periodos que se están comparando en esta reflexión (Figura 1).



Figura 1. Mapa de las localidades donde ocurrieron asesinatos religiosos en México. Inicios del siglo xx (1914-1940) en verde y modernos (1990-2024) por sexenio en rojo (Solís Nicot y Durand).

Al ver los datos de asesinatos de religiosos perpetrados durante la cristiada y la época contemporánea se puede notar que algunas zonas coinciden, como el caso de Jalisco, Michoacán, Estado de México, Veracruz y Oaxaca. En otros casos, como Durango, Zacatecas y Guanajuato, la violencia mayor se fue dando durante la primera mitad del siglo xx. En otras entidades, como Baja California, Guerrero y Chihuahua, los homicidios contra ministros del culto católico se dieron en el marco de la guerra contra las drogas. Un análisis del mapa permite ver que el mayor número

de homicidios se encuentra entre los paralelos 21 y 18. La zona del norte de Guerrero y la del centro-occidente del país han sido, históricamente, las más peligrosas para quienes han ejercido este ministerio.

Las razones para asesinar a un sacerdote durante la Revolución, la cristiada o la segunda eran de orden religioso principalmente, en el marco de un conflicto abierto con el Estado con un trasfondo político y cultural. El sacerdote católico era un freno para el establecimiento del nuevo orden político revolucionario. En la era contemporánea, tras las reformas constitucionales de 1992, ya no existe ese peso político. El Estado y la Iglesia entraron en una nueva relación. Ello no significa que no hubiera fricciones, pero, en términos generales, no representan un obstáculo al poder estatal o federal. Sin embargo, a través de sus homilías –en su labor de apoyo a madres, adolescentes en situación de riesgo o migrantes– entran en conflicto con los intereses del crimen organizado fragmentado y de funcionarios públicos que colaboran con ellos. Para el Centro Católico Multimedial:

Los sacerdotes son asesinados por su capacidad de convocatoria, por promover el evangelio a todos los hombres de buena voluntad. Además, ofrecen su apoyo en donde hay ausencia de libertad de pensamiento y expresión donde las acciones de gobierno dejan mucho que desear y existe grado de descomposición social, desempleo, migración e inseguridad [...] Molestan a grupos de poder [...] que operan en acciones ilícitas, bajo eternos cacicazgos en zonas donde se concentran altos porcentajes de población indígena y de pobreza extrema [...] Defienden a los migrantes en su paso por México [...] (Sotelo Aguilar, 2017: 59-60).

El neomartirio sacerdotal en el marco de la guerra contra el narco

Ello explica en gran parte por qué entre 1993 y 2024 se fue dando un nuevo fenómeno de asesinatos de sacerdotes. El número de homicidios se triplicó en cada década, pasando de ocho durante los años noventa, a 16 en los 2000 y 52 la década de 2010, siendo el sexenio con mayor incidencia el de Peña Nieto (32 homicidios) (Figura 2).

En este mapa hecho por la maestra Fernanda Durand, basado en los datos del Centro Católico Multimedial, se pueden observar los lugares en que ocurrieron los asesinatos de sacerdotes y distinguir, con código de color, las zonas con mayor frecuencia de homicidios violentos en el mismo



Figura 2. Homicidios de personal religioso católico en México entre 1993 y 2024

Fuente: Realizado por la maestra Fernanda Durand basado en los datos del Centro Católico Multimedial.

periodo. De 1993 a la fecha han sido registrados más de 80 asesinatos de ministros, misioneros, religiosas y religiosos católicos. Si bien es difícil establecer que en los años noventa México era una zona de conflicto, la política del presidente Calderón Hinojosa (2006-2012) sí lo transformó en ello. Esta situación da testimonio de manera brutal del rol, papel y poder jugado por el crimen organizado fragmentado a nivel social, político, económico, así como cultural y religioso. No obstante, México no es el único caso latinoamericano; existen similitudes con el ocurrido en Colombia (Cárdenas y Casas-Zamora, 21 de septiembre de 2010).

En 2010, la entonces Secretaría de Estado de los Estados Unidos reconoció públicamente que el crimen organizado fragmentado tenía el control de una buena parte de México, así como de Centroamérica, fenómeno que hasta hoy no se ha logrado frenar (Carroll, 9 de septiembre de 2010). Nuevamente Mbembe ofrece claves explicativas: si bien no se puede hablar como tal de un sistema colonial en la relación entre los Estados Unidos y los países de América Latina, hay una voluntad imperial que quedó exacerbada durante la Guerra Fría y que, tras la caída del bloque soviético, necesitó transformarse. Los atentados del 11 de septiem-

bre de 2001 provocaron una recrudescencia del uso de la violencia contra los nuevos “enemigos” (Chomsky, 2002). Los Estados Unidos han jugado un papel complejo y contradictorio en América Latina y en México. Sin importar que estén los demócratas o los republicanos en el poder, hay un desprecio claro por la vida de los mexicanos. Por una parte, existieron presiones sobre los gobiernos de México y Centroamérica para declarar al narcotraficante como el enemigo, a través de la Iniciativa Mérida; mientras que, por la otra, el Departamento de Estado ideó un plan para “dizque” luchar contra el crimen organizado fragmentado al armarlo contra armas de rango militar.⁹ Algo similar a lo que ya se había realizado con el Plan Colombia a finales de los años noventa. Ello obedece a que no hay un respeto por parte de los Estados Unidos hacia las poblaciones latinoamericanas. En un proceso similar al que describe Mbembe cuando habla de la asimetría colonial entre naciones europeas y las dominadas se puede decir que las decisiones tomadas desde Washington:

No implican la movilización de los sujetos soberanos (ciudadanos) que se respetan mutuamente en tanto que enemigos. No establecen distinción entre combatientes y no combatientes o bien entre enemigos y “criminales”. El hecho de que las colonias puedan ser gobernadas en ausencia absoluta de ley procede de la negación racista de todo punto común entre el conquistador y el indígena (Mbembe, 2011: 39).

Por ello, a pesar de su aparente búsqueda de fortalecimiento del Estado de derecho, los Estados Unidos no han tenido problema en apoyar opciones autoritarias en América Latina, siempre y cuando sus intereses económicos y de seguridad estén alineados con los suyos. Esto no significa que no existan religiosas y religiosos de Estados Unidos que tengan un profundo compromiso con la transformación de las realidades vividas en América Latina y en México. Tampoco significa que haya que minimizar el impacto del peso de la gobernanza criminal en el aumento de la violencia, incluyendo la que sufren pastores cristianos o sacerdotes, religiosas y religiosos católicos.

⁹ Esta iniciativa llamada con el nombre clave “rápido y furioso” fue suspendida tras el asesinato del agente de la unidad de élite de la Patrulla Fronteriza estadounidense Brian Terry, con armas del propio gobierno de los Estados Unidos.



Entender las dinámicas de las gobernanzas criminales en México y la manera en la que los sacerdotes católicos se posicionan frente a ellas es relevante para explicar las lógicas detrás de estos crímenes. Este concepto ha sido retomado de los estudios de Lessing. Pensar el fenómeno a través del prisma de la gobernanza criminal (Lessing, 2020) permite comprender cómo, para ciertos actores sociales, políticos o económicos, la pretensión de monopolio sobre el uso de la fuerza por parte del Estado tiene limitaciones. No solo en México, sino también en otros escenarios, como Colombia, Brasil o incluso en los suburbios de las grandes ciudades europeas o norteamericanas, la autoridad a la que recurrir en caso de problemas o dificultades no es el Estado, sino la organización criminal local. El Estado todavía existe y compite en parte con esta gobernanza paralela. Así, los ciudadanos continúan pagando impuestos, los procesos políticos se basan en el voto y el castigo de los grupos criminales sigue siendo ejecutado por el Estado, que a veces es el agente del castigo y a veces colabora con un grupo para reducir el poder de otro.

En este sentido, los grupos criminales ofrecen una gobernanza alternativa a personas que no participan activa y voluntariamente en la propia organización. La gobernanza criminal, de esta manera, se cruza con el Estado y puede promover una simbiosis entre el crimen organizado fragmentado y este (Lessing, 2020: 854). Luis Astorga en su análisis explica cómo desde 1925 “con base en la investigación histórica, el tráfico de drogas aparece en sus inicios como uno más de los negocios posibles desde el poder político y supeditado a éste” (2016: 229).

Andreas Feldmann y Juan Pablo Luna resumen este concepto de manera muy clara cuando explican que se trata de “la creación de un orden paralelo basado en la imposición de reglas sobre el comportamiento ciudadano por parte de organizaciones criminales a menudo con la colaboración de agentes estatales” (Feldmann y Luna, 2022: 1). Es decir, que no es suficiente identificar las zonas con mayor violencia, sino más bien poder identificar las zonas con mayor gobernanza criminal, aquellas zonas donde el discurso comprometido del sacerdote, del pastor, del periodista, del defensor de derechos humanos, incomodan a los diferentes grupos del crimen organizado fragmentado y donde el desencantamiento del mundo genera un terreno fértil para que, sin remordimiento de conciencia, se pueda asesinar al sacerdote. No es un fenómeno nuevo. Lo que explicaba Weber en relación con los estratos de guerreros caballeres-

cos muy bien podría aplicar con los sicarios que buscan metas totalmente mundanas y se aparte de todo “misticismo”. No obstante, no han tenido el deseo, ni tampoco la capacidad, de lograr un dominio racional de la realidad.

La irracionalidad de la “suerte” y, según ciertas condiciones, “la imagen de un vago ‘destino’, considerado de modo determinista [...] se han ubicado por encima y por detrás de los dioses y demonios, vistos como héroes vigorosos y apasionados que brindan protección u hostilidad, gloria y riqueza, o muerte, a los héroes humanos” (Weber, 2005: 40). Han perdido el respeto hacia la institución y hacia el ministro de culto, pero no hacia el santo. La Virgen de Guadalupe comparte el altar con la Santa Muerte, Juan Soldado o Jesús Malverde. Esta coexistencia podría explicar el aumento del número de homicidios, no solo del personal religioso católico, sino de otras denominaciones religiosas. Aunque esta reflexión se centra en los asesinatos de sacerdotes católicos, es importante reconocer que los homicidios no son el único tipo de violencia que sufren estos agentes, pues este fenómeno no es exclusivo de esta denominación religiosa.

En México, existen diversas perspectivas teóricas y metodológicas que permiten abordar la violencia ejercida contra grupos religiosos. Entre ellas, destaca la tesis defendida en 2012 por la maestra Erika Valenzuela bajo la dirección de la doctora Olga Odgers, así como el artículo conjunto que publicaron en 2014, en el que documentan y analizan datos sobre tres comunidades religiosas que han visto un aumento de la violencia en Tijuana. Aunque la violencia no es el foco central de su investigación, ya que se centran en las diversas formas en que individuos de tres sistemas de creencias diferentes la interpretan y experimentan, adoptan una interesante aproximación teórica al fenómeno (Valenzuela, 2012; Valenzuela y Odgers Ortiz, 2014). Gran parte de su reflexión sobre la violencia se centra en el contexto urbano, dado que su estudio se ubica en Tijuana, la principal ciudad fronteriza de Baja California, México.

Otra obra que se ha enfocado en la problemática es la de *Tragedia y crisol del sacerdocio en México* de Omar Sotelo Aguilar (2017: 33). Este es el primer estudio que de manera sistemática busca exponer la violencia contra agentes clericales católicos. Estudios locales de las entidades donde se dé el fenómeno con mayor frecuencia serían útiles para entender mejor la situación.

PISTAS DE REFLEXIÓN

Con 85 sacerdotes asesinados entre 1991 y 2024, la cifra se acerca al número de homicidios contra ministros de culto durante los tres años de la primera guerra cristera. Sin embargo, hay una diferencia significativa: entre 1926 y 1929, la mayoría de los 96 sacerdotes asesinados lo fueron a manos del ejército durante un contexto de guerra civil religiosa; mientras que, desde 1991, la mayoría ha sido víctima del crimen organizado fragmentado cuando las relaciones entre las iglesias o asociaciones religiosas y el Estado es pacífica.

No es posible establecer una comparación directa entre los conflictos históricos y actuales ni pensarlos como secuenciales. Al adoptar una perspectiva histórica de la violencia contra sacerdotes en México, se observa que los puntos en común son secundarios. Existen diferencias significativas entre los actores y sus motivaciones, así como en el entorno general y el ámbito internacional. El primer conflicto tiene su origen en una cuestión religiosa y en visiones encontradas de Estado y ciudadanía, en tanto que el segundo se deriva de la voluntad del Estado de alinearse con las políticas prohibitivas de los Estados Unidos y de enfrentar de manera directa y violenta a varios grupos del crimen organizado, con los que antes las relaciones habían estado enmarcadas en un contexto de cooperación y tolerancia. Vale la pena, sin embargo, resaltar algunas coincidencias esclarecedoras para desentrañar la situación de violencia que hoy en día se vive en México.

En ambas situaciones, el Estado mexicano ha operado al margen de la ley, recurriendo en muchas ocasiones a ejecuciones extrajudiciales, sin poder eliminar o vencer al enemigo (cristeros o sicarios del crimen organizado). A nivel militar, la imbricación entre las fuerzas en pugna y las poblaciones locales impide la supresión de la violencia. El proceso de pacificación del conflicto cristero fue complejo y mediado por la convergencia de intereses internacionales, nacionales y locales. Los intereses de Estados Unidos, en particular, eran diversos y encontrados, algo similar a lo que se está viviendo con el conflicto generado a raíz de la declaratoria de guerra al narcotráfico en la época del presidente Calderón. Mientras una parte del aparato estatal opta por una postura prohibicionista, una fracción significativa de la población norteamericana consume o busca consumir intensamente los productos y servicios ofrecidos por el crimen organizado, entre los cuales las drogas son una pieza clave, pero no la única.

La reciente postura de los Estados Unidos en torno a la declaratoria de los grupos criminales como terroristas extranjeros puede, en lugar de disminuir los niveles de violencia, aumentarlos a corto y mediano plazo. Existe la posibilidad de reavivar un entusiasmo nacionalista frente a las amenazas de invasión y provocar un acercamiento abierto entre los grupos criminales y las autoridades locales. Esto podría romper la gobernanza criminal, obligando al Estado mexicano y a los grupos criminales a dejar la corrupción y las relaciones discretas que han mantenido durante más de cuarenta años, lo que llevaría a una nueva fase de simulación y acuerdos para pacificar el país. Tanto durante el conflicto cristero como en el momento actual, la actitud del gobierno de Estados Unidos en torno a la compraventa de armas entre los beligerantes ha prolongado los tiempos violentos.

En las primeras décadas del siglo XXI, la violencia contra los sacerdotes en México no es un fenómeno aislado, sino que forma parte de un contexto más amplio de violencia estructural que afecta a diversas comunidades. Esta violencia refleja las tensiones sociales, políticas y económicas que se viven en el país. Los sacerdotes no son víctimas colaterales del crimen organizado ni están siendo cuestionados por su fe católica, como ocurrió en la guerra cristera. Al desempeñar su labor pastoral, se convierten en objetivos de la violencia por su papel religioso y por su compromiso con la justicia social y la defensa de los derechos humanos. Es fundamental profundizar en investigaciones locales para establecer si el hostigamiento, amedrentamiento o asesinato de expertos rituales han sido motivados por la negativa de los sacerdotes a ofrecer sus servicios a ciertos grupos o por su colaboración con grupos rivales o si representan una amenaza debido a su labor social o a su papel como estabilizadores en las comunidades.

La carga simbólica del asesinato de un sacerdote puede ser mayor que la de otros ciudadanos y se puede equiparar a la de periodistas, defensores de derechos humanos, madres buscadoras y defensores de la tierra y el agua. Aunque algunos sacerdotes y obispos, así como el propio CCM han hablado en algún momento de una recrudescencia de la persecución, parece ya haber un consenso sobre el uso del concepto de “hostigamiento continuo” en su lugar. En el periodo actual, a diferencia de las guerras cristeras, esta violencia no es exclusiva del mundo católico.



El fracaso de la política de “abrazos no balazos” para disminuir la violencia y los problemas de gobernanza criminal plantean un escenario mucho más complejo. El Estado mexicano, como lo ha demostrado la socióloga e historiadora Gema Kloppe-Santamaría (2023), tiene una larga experiencia en el uso de la violencia extralegal para mantener el control social y político del país. Es en este marco que el actuar y las posturas de los sacerdotes católicos y pastores cristianos cobran una nueva relevancia, pues pueden promover una transformación profunda que busque cambiar las dinámicas de odio, favorezca la construcción de paz, la reparación del tejido social y priorice la dignidad humana y la defensa y promoción de los derechos humanos.

El papel de las iglesias como mediadoras en conflictos sociales es crucial, ya que su capacidad para promover el diálogo y la reconciliación puede ser clave para construir un entorno más pacífico. Sin embargo, la falta de protección y apoyo a los expertos rituales que trabajan en zonas de alto riesgo es un desafío que debe ser abordado con mayor profundidad. Al estudiar la historia de la violencia contra los sacerdotes en México, se pueden entender mejor las motivaciones de un actor de escala multidimensional y fragmentado como lo es el crimen organizado. Los asesinatos de sacerdotes obedecen a causas complejas que no se explican únicamente por la presencia del crimen organizado, ya que ocurren más en zonas donde hay conflicto entre diferentes bandas o grupos que en aquellas donde un solo cabecilla parece controlar el territorio. El mapeo y la documentación de esta violencia permiten identificar zonas en las que es necesario crear un entorno en el que los líderes religiosos puedan ejercer su labor sin temor a represalias. Solo así se podrá avanzar hacia una sociedad más justa y pacífica.



BASES DE DATOS SOBRE VIOLENCIA RELIGIOSA EN MÉXICO

Base de datos de incidentes violentos. Descargada el día 6 de febrero de 2024 de la página del Observatorio de Libertad Religiosa en América Latina. Disponible en: <https://olire.org/es/monitorear/base-de-datos-de-incidentes-violentos/>

Centro Católico Multimedial. Disponible en: <https://ccm.org.mx/>

Plataforma de Proyección de Datos Abiertos. Disponible en: <https://pp-data.politicadedrogas.org/#mMain>.

Programa de Seguridad Ciudadana de la Universidad Iberoamericana.
Disponible en: <https://seguridadciudadana.ibero.mx/institucion/programa-de-seguridad-ciudadana/>
Puertas Abiertas. México. Open Doors. Disponible en: <https://www.puertasabiertas.org/es-ES/persecucion/lmp/mexico/>
Seminario sobre Violencia y Paz. Disponible en: <https://violenciaypaz.colmex.mx/>

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Rivera, José Antonio (2021). “La guerra y la paz”, *Istor*, año XXII, núm. 86, otoño, pp. 31-48.
- Allier Montaña, Eugenia (2024). *Verdades innegables. Por un México sin impunidad*. Ciudad de México: Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones Mexicanas, IV tomos. Disponible en: https://www.inehrm.gob.mx/es/inehrm/Verdades_innegables_Por_un_Mexico_sin_impunidad
- Aspe Armella, María Luisa (2008). *La formación social y política de los católicos mexicanos: la Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. México: Universidad Iberoamericana.
- Astorga, Luis (2016). *El siglo de las drogas: del porfiriato al nuevo milenio*. Ciudad de México: Penguin Random House.
- Atuesta, Laura (2017, marzo). “Las cuentas de la militarización”, *Nexos*. Recuperado de <https://www.nexos.com.mx/?p=31552>.
- Bertram, Eva y Kenneth Sharpe (1996). “The Unwinnable Drug War: What Clausewitz would Tell Us”, *World Policy Journal*, vol.13, núm. 4, pp. 41-51.
- Blancarte, Roberto (1992). *Historia de la Iglesia católica en México*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense/FCE.
- Butler, Matthew (2006). “God’s Caciques: Caciquismo and the Cristero Revolt in Coalcomán”, en Alan Knight y Will Pansters (eds.). *Caciquismo in Twentieth Century Mexico*. Londres: Institute for the Study of the Americas/University of London, pp. 94-112.
- Cárdenas, Mauricio y Kevin Casas-Zamora (2010, 21 de septiembre). “La ‘colombianización’ de México y sus consecuencias”, *Brookings*. Disponible en: <https://www.brookings.edu/es/articles/la-colombianizacion-de-mexico-y-sus-consecuencias/>

- Carroll, Rory (2010, 9 de septiembre). “Hillary Clinton: Mexican Drugs War Is Colombia-Style Insurgency”, *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2010/sep/09/hillary-clinton-mexican-drug-war-insurgency>.
- Cruz, José Miguel y Gema Kloppe-Santamaría (2019). “Determinants of Support for Extralegal Violence in Latin America and the Caribbean”, *Latin American Research Review*, vol. 54, núm. 1, pp. 50-68. Disponible en: <https://doi.org/10.25222/larr.212>.
- Curcó, Felipe (2010). *La guerra perdida: dos ensayos críticos sobre la política de combate al crimen organizado 2006-2010*. México: Ediciones Coyoacán.
- Chomsky, Noam (2002). *Pirates and Emperors, Old and New: International Terrorism in the Real World*. Cambridge: South End Press.
- Dammert, Lucía y Carolina Sampó (2025). *La evolución del crimen organizado en América Latina*. Bogotá: Friedrich-Ebert-Stiftung/Red de Seguridad Incluyente. Disponible en: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/la-seguridad/21834.pdf>
- Díaz Aranda, Enrique (coord.) (2005). *Las ciencias penales y el homicidio del cardenal Posadas*. México: UNAM.
- Feldmann, Andreas E. y Juan Pablo Luna (2022). “Gobernanza criminal y la crisis de los Estados latinoamericanos contemporáneos”, *Annual Review of Sociology*, vol. 48, pp. 1-23. Disponible en: <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-101221-021836>
- Foulard, Camille, Matthew Butler e Yves Solís (2020). *Cruce de fronteras: la influencia de los Estados Unidos y América Latina en los proyectos de nación católicos en México, siglo XX*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- González Morfín, Juan (2009). *El conflicto religioso en México y Pío XI*. México: Minos/Tercer Milenio.
- (2010). *Sacerdotes y mártires. la guerra contra la libertad religiosa en México*. México: Panorama Editorial.
- González Navarro, Moisés (2000). *Cristeros y agraristas en Jalisco*. México: El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, t. 2.
- González, Fernando M. (1996). *El caso del cardenal Posadas. Una historia sencilla: la muerte accidental de un cardenal*. México: Plaza y Valdés Editores/UNAM.
- (2001). *Matar y morir por Cristo Rey: aspectos de la cristiada*. México: Plaza y Valdés.

- Guerra Manzo, Enrique (2009). “Entre el *modus vivendi* y el *modus moriendi*: el catolicismo radical en Michoacán, 1926-1938”, en Nicolás Cárdenas García y Enrique Guerra Manzo (coords.). *Integrados y marginados en el México posrevolucionario. Los juegos del poder local y sus nexos con la política nacional*. México: UAM, pp. 33-81.
- Herrera, Alexis (2021). “Pensar la guerra en México. Una tarea para nuestros tiempos”, *Istor*, año XXII, núm. 86, otoño, pp. 9-30.
- IBERO Ciudad de México (2024). “Romper el Silencio: Mecanismo para la Verdad y el Esclarecimiento Histórico”, *Presentación Informe final*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Kloppe-Santamaría, Gema (2023). *En la vorágine de la violencia. Formación del Estado, (in)justicia y linchamientos en el México posrevolucionario*. Ciudad de México: Grano de Sal/CIDE.
- Le Cour Grandmaison, Romain (2021). “Los socios turbulentos del Estado: la guerra por la intermediación política en México”, *Istor*, año XXII, núm. 86, otoño, pp. 49-74.
- Lessing, Benjamin (2020). “Conceptualizing Criminal Governance”, *Perspectives on Politics*, vol. 19, núm. 3, pp. 854-873. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S1537592720001243>
- Matute, Álvaro (2013). *La Revolución mexicana: actores, escenarios y acciones: Vida cultural y política, 1901-1929*. Ciudad de México: Océano.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Tenerife: Melusina.
- Meyer, Jean ([1973], 2005). *La cristiada: la guerra de los cristeros*. México: Siglo XXI Editores.
- (2014). *La cruzada por México: los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*. Ciudad de México: Tusquets México.
- Olivera Sedano, Alicia (1966). *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929, sus antecedentes y consecuencias*. México: INAH.
- “Para reconstruir la esperanza” (2022). *Diagnóstico en la zona de influencia de la diócesis de Valle de Chalco*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana/Tecnológico Universitario Valle de Chalco/Jesuitas por la Paz/Diócesis del Valle de Chalco. Disponible en: https://seguridadviacivil.ibero.mx/wp-content/uploads/2022/06/Diagnostico-Chalco_V8.pdf
- Petersen Farah, Diego (2017). *Casquillos negros*. Ciudad de México: Tusquets Editores.

- Redinger, Matthew (2005). *American Catholics and the Mexican Revolution, 1924-1936*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Sciascia, Leonardo ([1972] 2011). *Il giorno della civetta*. Torino: Einaudi.
- Secretaría de Gobernación (2024). *Fue el Estado. Informe final*. Ciudad de México: Secretaría de Gobernación, 6 vols. Disponible en: <https://www.meh.org.mx/especial-informe-final/>
- Sotelo Aguilar, Omar (2017). *Tragedia y crisol del sacerdocio en México*. Ciudad de México: Centro Católico Multimedial/Ayuda a la Iglesia Necesitada.
- Valenzuela Gómez, Erika (2012). “Religión y violencia: estudio comparativo de las interpretaciones y formas de actuación de tres sistemas religiosos respecto a la violencia en Tijuana”. Tesis de maestría. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- y Olga Odgers Ortiz (2014). “Usos sociales de la religión como recurso ante la violencia: católicos, evangélicos y testigos de Jehová en Tijuana, México”, *Culturales*, vol. 2, núm. 2, pp. 9-40. Disponible en: <https://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/view/176>
- Valvo, Paolo (2023). *La cristiada. Fe, guerra y diplomacia en México (1926-1929)*. Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Weber, Max (2005). *Sociología de la religión*. Madrid: Letras Universales.
- Young, Julia (2015). *Mexican Exodus: Emigrants, Exiles, and Refugees of the Cristero War*. Oxford: Oxford University Press.
- Zepeda Gil, Raúl (2018). “Siete tesis explicativas sobre el aumento de la violencia en México”, *Política y Gobierno*, vol. 25, núm. 1, pp. 185-211.

Yves Bernardo Roger Solís Nicot mexicano de origen francés, es profesor investigador en la Prepa Ibero, Ciudad de México. Miembro de la Comisión de Estudios Históricos de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA) y del Centro de Investigación Sociedad, Derecho y Religiones de la Université de Sherbrooke (SODRUS). Es historiador y científico social. En 2019 fue profesor invitado de la Universidad Católica de América en Washington, D. C. (COMEXUS, Fulbright-García Robles). Su trabajo de investigación se centra principalmente en aspectos del fenómeno religioso en el México contemporáneo.



DOSIER

LAS NGÄD'I-DOKWE: DISRUPCIONES RITUALES, CUERPOS ALTERADOS Y ALTERIDADES CORPORALES EN EL MUNDO OTOMÍ

THE NGÄD'I-DOKWE: RITUAL DISRUPTIONS, ALTERED BODIES, AND BODILY OTHERNESS IN THE OTOMÍ WORLD

Carlos Arturo Hernández Dávila*

Dedicado a la memoria de “Mariposa”,
destacada diseñadora de la estética *ngäd'i* en la Huasteca sur,
fallecida en abril de 2025

Resumen: Entre los otomíes de la Huasteca es el *zithū* (diablo, “devorador de los nombres”), también llamado *mpohə*, “el rico” o “mestizo”, quien preside el complejo festivo del carnaval. En el mismo, encontramos personajes como las “damas” (en otomí, *xumphə*), hombres travestidos de mujeres que encarnan el deseo sexual desenfrenado del juego y la fiesta. Sin embargo, existe una variante llamada las “locas” (*ngäd'i*, quienes son hombres que abiertamente se definen como *dokwe* u homosexuales), colectivo que ha irrumpido en las celebraciones, promoviendo nuevas estéticas en los carnavales huastecos. Este texto pretende abordar las reflexiones en torno a estas *ngäd'i-dokwe* desde un enfoque que describe la transitoriedad inestable de estos cuerpos sexuados, en su constante devenir entre el mundo otomí y el mundo mestizo.

Palabras claves: carnaval otomí, transformación, cuerpo, mestizo, alteridad, homosexuales.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.



THE NGÄD'I-DOKWE: RITUAL DISRUPTIONS, ALTERED BODIES, AND BODILY OTHERNESS IN THE OTOMÍ WORLD

Abstract: Among the Otomí of the Huasteca region, Carnival is presided over by the figure of the *zithū* (the devil, “devourer of names”), also known as *mpohō*, “the rich man” or “the mestizo”. Within the Carnival celebrations, one finds characters such as the “ladies” (in Otomí, *xumphō*), cross-dressed men who embody an unrestrained and sexualized desire for play and festivity. A more recent variant, known as the “madwomen” (*ngäd'i*), consists of men who openly identify as *dokwe* or homosexuals; this collective has disrupted the celebrations by introducing new aesthetics into the Huasteca Carnival. The article examines the *ngäd'i-dokwe* from an analytical perspective that foregrounds the unstable, shifting character of these sexed bodies as they continually move between the Otomí and mestizo worlds.

Keywords: Otomí Carnival, transformation, body, mestizaje, otherness, homosexuality, non-heteronormative sexualities.

LA ALTERIDAD, ESA CONDICIÓN INELUDIBLE
En este trabajo pretendo exponer la condición de reversibilidad cosmológica en los cuerpos de las *ngäd'i-dokwe*, las “locas-gays” de los carnavales otomíes de la Huasteca meridional, quienes son un ejemplo performativo de cómo la alteridad logra volver indispensables los modos de coexistencia entre los mundos mestizo e indígena. Esta relación, siempre tensa, revela que la estabilidad y uniformidad pueden ser no solo sospechosas, sino abiertamente peligrosas. Tal y como lo expresan las trayectorias de vida de estas “locas”, lo ordinario radica en diferir, convirtiendo a la alteridad en un destino casi irrefutable. En este artículo se busca describir las trayectorias cosmopolíticas de estas “locas-gays”, tan otomíes como mestizas.

Si como advierte Eduardo Viveiros de Castro, “hacer antropología es comparar antropologías” (2010: 70), es posible que el ejercicio de esta disciplina —que no es exclusiva de los académicos— implique también co-tejar las formas en las que los cuerpos, en cuanto marcas de alteridad, son presentados y representados, producidos y reproducidos. Contrario a los deseos exotizantes de quienes aspiran a ver en los mundos indígenas espacios o culturas inamovibles, estos, en cambio, refuerzan su convicción de aprender a vivir bajo constantes transformaciones que, en muchos sentidos, no parecen conocer ni la medida ni el control. Dar cuenta de estas innovaciones, adaptaciones e incorporaciones de la alteridad indígena al

mundo moderno (y viceversa) se mantiene como una tarea propia de la etnología contemporánea y, como lo han documentado con singular esmero los trabajos compilados por Pedro Pitarch y Gemma Orobí (2012), es posible comprobar cómo las locas otomíes son más que personajes de una comparsa carnavalera y sus cuerpos son verdaderas “sinécdoques de modernidad” (Figura 1).

Figura 1. Tres *ngäd'i-dokwe* en el Carnaval de Cruz Blanca. A la izquierda se encuentra “Mariposa”, a quien está dedicado este artículo



Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila.
Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2022.

Trabajos de colegas como Johannes Neurath (2008), Saúl Millán (2015) o Aparecida Vilaça (2020), colocan el acento en señalar que esta identidad múltiple y dúctil no es un problema para los pueblos de la América indígena, como sí lo es para muchos antropólogos, afanados muchas veces en delimitar con precisión la identidad, pretendiendo volver visibles los factores de invariabilidad en mundos donde la mutabilidad es cosa de todos los días. Las etnografías citadas consideran a las cosmologías indígenas como antropologías en toda regla; estas son capaces de dar cuenta de las alteridades que habitan en sus mundos y con las que establecen complejas relaciones de negociación para hacer posible la comunicación. Es de reconocer que la clave de las antropologías nativas no reside en la búsqueda de las unidades subyacentes que los seres comparten, sino en aplicar con rigor una observación atenta y continua sobre las variaciones que, paradójicamente, las hacen susceptibles de coexistir.

ALTERIDADES MESTIZAS: MÁSCARAS Y ROPAS DE PODER

En la Huasteca, la alteridad mestiza se encarna en espacios de poder y en quienes los administran: la Iglesia, las instituciones del Estado (gobiernos, escuelas, clínicas). El otro-mestizo es poderoso. Y en el mundo eclesial esta marca, además, genera disputas centenarias. El evangelio y



las comunidades de la Huasteca mantienen relaciones suficientemente cordiales, lo cual no siempre se replica con los evangelizadores quienes, en muchas ocasiones, se refieren a los pueblos de la región o bien como “tierra de misión” o como “tierra de idolatría”, como me relató un sacerdote católico que prefirió mantener el anonimato. Los trabajos de Arturo Gómez (2003) y Alan Sandstrom (2010) en la zona de Chicontepec registraron en su momento la frustración de curas y catequistas ante la necesidad de los pueblos para mantenerse en sus prácticas idolátricas y las reacciones de estos ante las imposiciones y descalificaciones no solo de los evangelizadores católicos, sino también de pastores de iglesias evangélicas de diversas denominaciones, preocupados por la salvación del alma y la purificación e higiene del cuerpo otomí (Garret, 2013). Por su parte, Jacques Galinier (2022) ha insistido en el papel del diablo (*zithū*) como el moderador de las contradicciones y el único que garantiza el mantenimiento de los débiles equilibrios sobre los que se sustenta el cosmos, relegando a Jesucristo y a los santos a un papel menor en cuanto a alcances y jerarquía. Justamente la comunidad elegida para obtener la información de este texto se encuentra en esta “tierra de idolatría”, descrita en el mapa de la Figura 2.

Sobre el carnaval otomí (dentro y fuera de la Huasteca) contamos con abundantes materiales de buen calado (Lazcarro, 2017; Heiras, 2017; Rainelli, 2019). La elección de esta región proviene de un interés por efectuar comparaciones entre comunidades otomíes con diferentes grados de evangelización. Mi trabajo de más larga data ha sido entre los otomíes de la Sierra de las Cruces y Monte Alto, en el Estado de México, quienes han vivido la presencia de curas y frailes misioneros —además de funcionarios, maestros y otros representantes del Estado— de forma continua desde el siglo XVI (Hernández, 2022). Al buscar una región de comparación, encontré en la Huasteca sur un terreno óptimo para esta empresa. Fue así que entré en contacto con el colega Santiago Bautista Cabrera, a la sazón estudiante del Doctorado en Historia y Etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, originario de la comunidad otomí de Cruz Blanca, Ixhuatlán de Madero. Santiago —quien es un reconocido investigador de su propia comunidad— había dictado una ponencia en el Seminario Permanente de Pueblos Otopames sobre la importancia del culto a la Sirena-Santa Juanita (llamada en otomí *xum-pho dehe*, “la dueña” o “señora” del agua) en el santuario conocido como

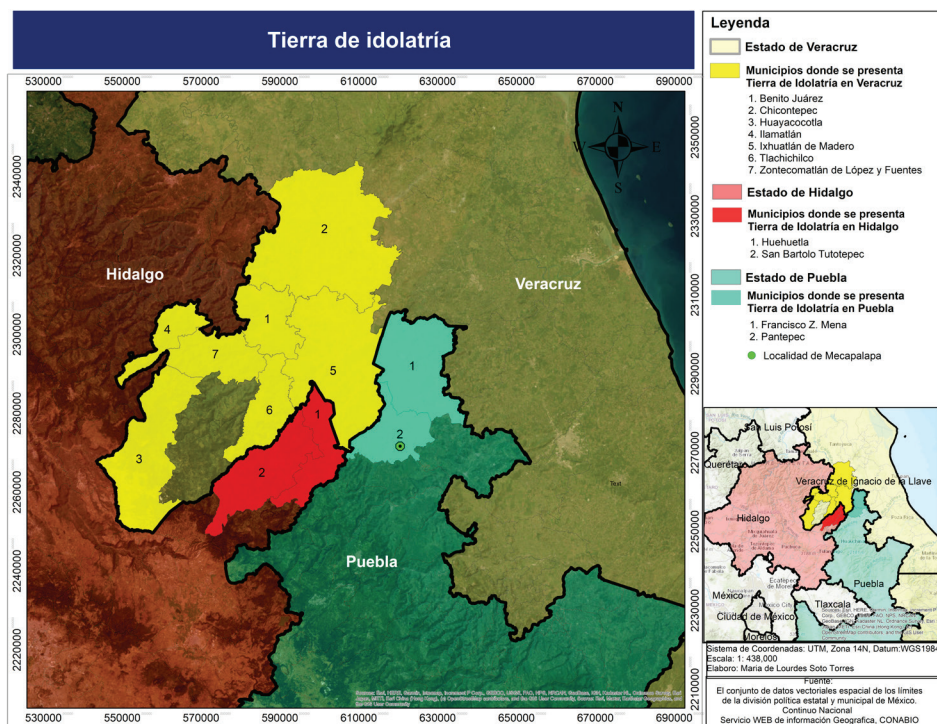


Figura 2. La “Tierra de idolatría”. Con el número 5 y en amarillo destaca Ixhuatlán de Madero, Veracruz.

La Joya; llamó mi atención el registro que hizo acerca de los dichos de los fieles que describen este espacio como una “presidencia municipal”. En su tesis de maestría (2017), este autor presentó la siguiente información:

Esta casa de costumbre es una oficina en donde se reúnen personas de “razón”, jueces, secretarías, policías, maestros, ahí llegan los jefes. Es así entonces que el que va a hacer una petición debe llevar la ofrenda completa, debe invitar a más gentes para que haya más fuerza, es como si fueras a una presidencia a presentar tus papeles, si le falta algo no te apoyan y aún si llevas más gente (expresa doña Arnulfa, médico tradicional de la comunidad) (Bautista, 2016: 178).

Esta afirmación hallaba concordancia con lo que escuché de las ancianas nahuas del pueblo de Santa Ana Acatitla, en Chicontepec, Veracruz,



quienes me dijeron, durante la celebración de la renovación de los poderes de un chamán nahua local, que el cerro sobre el que estábamos era “presidencia” y que dentro-debajo de él despachaban “el presidente, las secretarías –vestidas con blusas, faldas y tacones–, los policías y los jueces, todos gente de razón”. Este testimonio dialoga con otro similar de los otomíes también de la Huasteca, reportado por Israel Lazcarro, acerca del cerro *Mayóni’ja*, también conocido como “Iglesia Vieja” o “México Chiquito”, y que para los vecinos de la comunidad de Zapote Bravo (vecina a Cruz Blanca) es análogo, por su dimensión de poder y jerarquía, no a una simple “presidencia municipal”, sino más bien al mismísimo “gobierno federal” (Lazcarro, 2024: 139). En el mismo sentido, Lazcarro refiere que el pozo más antiguo de la comunidad de Zapote Bravo es un “presidente” (*tsët’abi bōhthe*), que exige ser visitado y tratado con la dignidad propia de su jerarquía (Lazcarro, 2024: 13).

No estamos ante “representaciones” de la alteridad, sino ante la constatación de que, desde la lectura indígena, el poder (no solo el político-estatal) y sus atributos son, incuestionablemente, propios del mundo mestizo. La curiosidad me llevó a proponer un viaje para conocer la “presidencia” donde gobernaba la Sirena pero, debido a que las fechas de su fiesta habían pasado, solicité a Santiago Bautista su hospitalidad para poder visitar Cruz Blanca durante su exuberante carnaval (en otomí *ntēni*, “el juego”) el año siguiente, petición que nos fue concedida a mí, a mi hija y al grupo de amigos y colegas con quienes asistimos en 2022 a la fiesta en honor del *compadre, patrón, zithū o mpohø*: el otro, el diablo, el rico y gran mestizo por excelencia, tal y como se observa en la Figura 3, con el diablo encarnado en un muñeco que tiene los rasgos de Andrés Manuel López Obrador, presidente de México entre 2018 y 2024.

En Cruz Blanca y en muchos pueblos de alrededor, el carnaval es anunciado con un mes de anticipación en la ceremonia llamada Levantamiento de Banderas, durante la cual las máscaras del diablo son despertadas de su letargo y llevadas a la plaza del pueblo para recibir el saludo de la comunidad. Al caer la noche, los “costaludos” o *bota*, seguidos de los diablos y de otros enmascarados, arribaron a la galera del pueblo para depositar las máscaras en el suelo, dentro de un círculo de protección formado por una vara de ortiga, donde se les saluda, se les prenden velas y se les ofrece comida y alcohol en generosas cantidades. Las familias llegan hasta ellas y les hablan, saludándolas y dándoles la bienvenida. A las más-

Figura 3. El diablo/
compadre (Žiñhū) del
Carnaval de Cruz Blanca,
con el rostro de Andrés
Manuel López Obrador, y
flanqueado por diablos de
color negro y rojo

Fuente: Carlos Arturo
Hernández Dávila.
Ixhuatlán de Madero,
Veracruz, s. f.



caras las acompañaban además los diablos, “sus hijos”, quienes aparecen con los cuerpos pintados de rojo y negro, debidamente enmascarados, arrastrando cadenas y haciendo sonar campanas de metal. En cierto momento, fuimos convocados a la intimidad de una casa cercana donde una familia hacía su propio ritual delante de su impresionante altar, en el que se acumulan varias decenas de máscaras de diablo.

Luego de cuatro semanas y con este mismo grupo, volvimos a Cruz Blanca, ahora sí, al carnaval “formal”.¹ Si el encuentro con las máscaras que comían y recibían las libaciones me había impactado, durante el carnaval quedé atrapado por el espectáculo del culto al *compadre*, siempre caracterizado por tener el rostro de alguien con poder (en 2022, Andrés Manuel López Obrador; en los dos años siguientes, Joaquín el “Chapo” Guzmán).

¹ En general, en las comunidades indígenas de México, el carnaval se celebra conforme al calendario litúrgico; es decir, desde el viernes o sábado anterior al Miércoles de Ceniza. Sin embargo, en la Huasteca meridional el carnaval se lleva a cabo en las comunidades a lo largo de toda la Cuaresma e, incluso, durante la misma Semana Santa, debido a una negociación no escrita entre pueblos para no encimar las fiestas y que la circulación de grupos musicales, danzantes y visitantes sea equilibrada. En aquellas comunidades que celebran el carnaval durante la Semana Santa, la decisión se toma pensando en los migrantes que vuelven a pasar sus vacaciones en casa, asegurando así una participación más nutrida de “jugadores”. En Cruz Blanca, desde que he tenido ocasión de visitar a la comunidad, el carnaval se realiza después de la fecha “oficial”.



Igual de atractiva era la vista que ofrecía un grupo de personajes femeninos a quienes identifiqué primero como las “damas” (*sumphø*), quienes participaban en el juego y que pude dividir en dos simples categorías: quienes llevaban máscaras y quienes no. Todos eran hombres travestidos, pero las enmascaradas portaban además ropas tradicionales, mientras que las “desenmascaradas” llevaban vestidos escotados, zapatos de tacón alto, iban bien maquilladas y, acaso lo más llamativo, no parecían necesariamente “disfrazadas”. “Nosotras no nos disfrazamos, nada más nos *pulimos* para vernos mejor”, me dijo una de ellas, quien portaba una minifalda muy ajustada, sandalias, una blusa blanca y una peluca morada: “pero esto que ves, esto somos todos los días”, remató. En cierto momento, este grupo se reunió para comer y les pedí que posaran para mi cámara, iniciándose un diálogo desafiante y enigmático. A pregunta expresa sobre si ellas eran las “damas” del carnaval, me respondieron lo siguiente: “No, nosotras somos las *locas* (*ngäd’i*). Nosotras somos las novias del diablo”. La respuesta me pareció inquietante.

A lo largo del carnaval de aquel año, las locas nos relataron sus respectivas historias de migración desde Ixhuatlán de Madero y otros pueblos del sur de la Huasteca hasta la zona metropolitana de la Ciudad de México, compartiendo sus experiencias sobre su trabajo y la forma en cómo discurre su vida lejos del rancho. Pero la atención estaba sobre todo en lo que para ellas significaba ser loca: “En el carnaval están las ‘damas’ (*sumphø* u *hørasu*, si bien en Cruz Blanca ambas categorías no son familiares), pero somos ‘locas’ (*ngäd’i*), y cuando el carnaval acaba, todas somos *dokwe*”, me dijo Andy, una de las “pioneras” de este colectivo. El que las “locas” fueran novias del diablo significaba que también representaban los bienes y riquezas que este detenta, lo que explicaba también su apariencia mestiza, pues evidentemente comparten el estilo de vestir propio del mundo donde su novio/esposo gobierna.

Aquella primera incursión en el carnaval de Cruz Blanca me dejó varias interrogantes sobre aquellas “locas” y las formas en las que su vida se desenvolvía con soltura (“triunfando”, en sus propias palabras) lo mismo en la Huasteca que en Ecatepec, Naucalpan o Tlalnepantla y otros municipios conurbados a la Ciudad de México.²

² Actualmente desarrollo una investigación sobre el carnaval otomí en el norte del Valle de México, cuyos resultados estarán listos a lo largo del año 2026.

“LOCAS” Y *DOKWE*: CUERPOS, PALABRAS Y SENTIDOS

Nombrar es crear. En muchos pueblos de raíz otomí que experimentan la pérdida de la lengua suelen sobrevivir palabras a las que mucha gente suele calificar como “groserías”. Es el caso de la palabra *dokwe*, la que es de uso constante incluso entre los migrantes de la Huasteca que viven en la periferia de la Ciudad de México. Una página de Facebook, dedicada a la promoción del carnaval otomí en Ecatepec, publicó un meme que ilustra esta información, como se observa en la Figura 4:

Figura 4. Meme sobre el término “docue”



Fuente: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=3389640981337285&set=a.2014104348890962>

El término *ngäd'i* (“loca”) se diferencia del de “dama”, debido a que la primera “siempre es mujer, aunque esté atrapada en el cuerpo de un hombre; los que se visten con máscara y faldas y eso solo se visten en carnaval, pero no son gays”, sostiene Andy, una de las “locas pioneras” de Cruz Blanca. Por su parte, el término *dokwe* admite diferentes traducciones, siendo las más habituales las de “maricón” o “puto”. Algunas locas me decían que podría traducirse literalmente como “piedra enojada”, pero no abundaban más al respecto. Esta palabra me intrigaba mucho y fue necesario buscar el apoyo del lingüista e investigador independiente Mäst'ohö Thu'bini, quien realizó un rastreo de dicha palabra para este texto. Según su propia investigación, *dokwe*:

- 1) Deviene de “*Doki/Thoki* - tronchar” y “*we* - gritar”; por lo tanto, se interpretaría como “Hombre que grita al ser tronchado” (o “roto” en el acto sexual). Se trata del hombre homosexual pasivo y esta acepción se respalda principalmente en la referencia descrita en el *Arte breve de la lengua otomí* y *Vocabulario trilingüe* de fray Alonso Urbano (ca. 1604), foja 352 ‘P ante O’, en la entrada léxica “Puto que padece”, que en el Hñähñu escrito en la obra es “*Notocue*” y “*Notátocue*”. En el mismo documento, en la siguiente entrada léxica, se menciona al “*Puto qhaze*” y en Hñähñu está escrito como “*Notitocuet*” y “*Notichate*”, lo cual refiere al hombre homosexual activo y que posiblemente su significado sea “quien hace gritar tronchando o rompiendo” (en el acto sexual).
- 2) De manera similar a la primera propuesta, esta segunda puede venir de “*Do’mi* - inclinar o humillarse” y “*kwe* - enojarse”; por lo tanto, se interpretaría como “Hombre que se enoja al ser inclinado” (o “humillado” en el acto sexual y el concepto de “enojarse” referiría a los “gestos y gritos” de placer sexual durante el coito). Refiere al hombre homosexual activo y que posiblemente su significado sea “quien hace enojar inclinando o humillando a otro” (en el acto sexual).
- 3) La última propuesta deviene de “*Do* - piedra” y “*Kivel’e* - estar pegado”; por lo tanto, se interpretaría como “testículo o huevo pegado, que se pega”. Esta acepción podría denotar al “hombre con vulva” o “afeminado”.

Además, la palabra *dokwe* está referida en otras publicaciones lingüísticas:

- En el *Diccionario etimológico de otomí colonial* (1901), Lawrence Ecker menciona la palabra *Dokwe* en la página 352, entrada léxica To⁹ con los significados de “sodomita”, “puto”, “hermafrodita” y “aputado”.
- En el *Diccionario otomí-castellano del patrimonio indígena del Valle del Mezquital* (1956) refiere el vocablo *Docue* con los significados “invertido”, “afeminado” y “hombre vestido de mujer”.
- En el *Diccionario del hñähñu* de Luis Hernández Cruz y Moisés Victoria Torquemada del Instituto Lingüístico de Verano (2004) se anota lo siguiente: invertido, afeminado. “*Tenā ge ya dokue, ‘bu ra ‘behñä, di hñuxhuí rá mi ‘behñä, ha ‘bu ra dāme, di hñuxhuí rá midāme*. Dicen que los invertidos, si son mujeres se echan con su compañera mujer, y si son hombres se

echan con su compañero hombre”. Sodomita: “*Stá nu ‘na t’enä ra dokwe di neki ra ‘behñä, pege xa me’tsa rá ‘behñä, ‘nä*. He visto a una que dicen que es sodomita; se ve que es mujer, pero dicen que ha tenido esposa”.

- En el *Diccionario yúhú (otomí de la Sierra Madre Oriental)* de Artemisa Echegoyen y Katherine Voigtlander, publicado por el Instituto Lingüístico de Verano (2012), se menciona lo siguiente: *(ra) dðkwε*. El manflorita, el homosexual (hombre). “*Ra dokwε t’ëmba n’da ran ‘yohu ‘bu in zohsε rá min ‘yohuwi*. Le dicen manflorita a un hombre cuando se mete con otro hombre”.

Existe otra palabra que refiere al maricón, que es *tsabxi*: “Puto, joto, maricón”. Deviene de los términos “*Tsa* - tragar o devorar” y “*Xü* - piel o pellejo”; por lo tanto, sería “el hombre que traga pellejo” (Mäst’ohó Thu’bini, investigación y comunicación personal, 2024).³

- El campo semántico de estas definiciones, sin embargo, no estaba completo. En mis observaciones constataba el aire lujurioso con el cual las locas eran recibidas y, sobre todo, tratadas por los hombres presentes –viejos y jóvenes– con frecuentes bromas de carácter sexual, o con abiertos empeños en tocarlas o invitándolas a tocarlos a ellos en un abierto ambiente erótico. Con esta idea en mente, traté de trazar una ruta de análisis acerca de las trayectorias de los cuerpos de las *ngäd'i-dokwε* como cuerpos tan otomíes como mestizos, tan masculinos como femeninos, tan huastecos como urbanos, tan pudorosos como libertinos, dentro de un sistema de transformaciones que exige comprender una amplia serie de categorías de entendimiento sobre la cosmopolítica otomí, en especial a partir de la alianza conyugal (e interespecie) entre las locas y el diablo, alianza que, al consumarse, permite considerarlas como una bendición para las familias y las comunidades. Circunscribirlas a personas que ejercen determinados roles sexuales no daba cuenta de la historia completa. Es así que se imponía un ejercicio más extenso para comprender con más precisión su papel no solo durante el carnaval, sino en el mundo huasteco, pues en sí mismas las

³ El trabajo lingüístico del investigador independiente Mäst’ohó Thu’bini ha sido fundamental en esta y otras investigaciones desarrolladas por mí en diversas regiones otomíes. Quiero reconocer su continuo espíritu de colaboración.

locas me parecían cuerpos que en realidad devenían elogios de la alteridad que había detectado en los atavíos, por ejemplo, de la Sirena o de las entidades patógenas de los recortes de papel de uso ceremonial.

LAS NGĀD'I-DOKWE COMO HABITANTES DE LA “TIERRA DEL AMOR”

Sobre el carnaval en la Huasteca disponemos de un buen aparato bibliográfico (Galinier, 1990; Heiras, 2012; Gallardo, 2012; Trejo *et al.*, 2014). Los mismos autores de la *Sonata ritual* no dejan de hacer énfasis en el poder y la tensión sexual que se vive en los *juegos* otomíes, radicalmente diferente de lo que se observa entre nahuas, totonacos y tepehuas. Entre los otomíes, muertos benéficos y muertos en desgracia parecen atropellarse en el carnaval, en abierta competencia por el desahogo de las tensiones sexuales. En la región vecina de la Sierra Madre Oriental, el mismo Jacques Galinier había identificado en el contexto carnavalesco al personaje *hōrasu*, “la mujer que hace el amor”, cuyo origen es la tierra caliente (“la Huasteca, la tierra donde se hace amor”) (Galinier, 1990: 349-351). De acuerdo con este autor, es sugerente que en el otomí serrano “copular” y “Huasteca” compartan raíz. “La Huasteca es pura comedera y cogedera”, me dice Bartolomé Hernández, un joven y afamado tejedor nahua en una charla informal, mientras ambos contemplábamos el frenesí carnavalero de la comunidad de Cruz Blanca.

Y es que, sin duda, una aportación muy sugerente de Galinier es la de mencionar que, en la Sierra Madre Oriental, las *hōrasu* son consideradas como divinidades “vivas”, originarias de las tierras bajas y calientes de la Huasteca (“la tierra del amor”), que se muestran eróticamente activas y vitalmente fértiles. Son, además, actualizaciones de Tlazoltéotl, la diosa “de la creación, la lujuria y la confesión de los pecados”, y además se encuentran siempre adoloridas tanto por su esfuerzo sexual como por el trabajo de parto, que es su natural consecuencia. En un trabajo más reciente, el mismo Galinier reflexiona sobre las formas “estéticas” y “cosméticas” mediante las que el diablo seduce (y amenaza) con sus ornamentos de “dama” o “putita” (Galinier, 2025: 212-213). Por su parte, el trabajo de Santiago Bautista nos confirma el tratamiento que las locas (*ngād'i*) reciben como entidades sagradas (en este caso, como semillas) en el carnaval de Cruz Blanca:

Desde la exégesis de los especialistas del ritual, estos personajes (las locas) representan la semilla y hacen referencia a la fertilidad de la tierra, por eso es necesario abastecerlos con mantenimientos abundantes para que estén contentos y puedan atraer la prosperidad, la abundancia y suerte para el capitán del carnaval. Don Mauro explica lo siguiente: “Las damas juegan, como quiere decir, como hacen los que van al cerro”. “Ya lo vestía la semilla que traen del cerro nada más que no lo ponen su máscara. Lo vestían bien, lo ponen ropa buena, lo ponen sombrero” [sic]. Por eso dicen que ellos que dejan suerte, por eso de que le dan de comer bien, lo ponen la mesa, su plato y bailan como danza (Bautista, 2017: 161).

En otras palabras, las locas se presentan bien vestidas a la casa de los capitanes del carnaval y se les compara con el elegante revestimiento que envuelve a las deidades hechas de papel recortado en los rituales de costumbre (Figura 5). Además, reciben –como las deidades que son– un trato especial a la hora de la comida, la cual hacen de pie en torno a la mesa (Figura 6).



Figura 5. La Sirena, de papel recortada, portando un vistoso vestido de quinceañera

Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila La Joya, Cruz Grande, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2024.



Figura 6. Las locas siendo recibidas y bendecidas en la casa del capitán del carnaval

Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila Zapote Bravo, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, s. f.

Con estas coordenadas, pude empezar a entender la información que obtuve en las conversaciones con las locas con las que establecí más confianza. Llamaba mi atención el hecho de que muchas de ellas vivían



en la Ciudad de México o en sus municipios vecinos y, de acuerdo con sus testimonios, trabajaban intensamente a lo largo de nueve o diez meses para luego dedicar dos meses enteros en jugar en la mayor cantidad posible de carnavales en un circuito que abarca pueblos tanto de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, como del vecino municipio de Huehuetla, Hidalgo, o, inclusive, en algunos pueblos de la microrregión de Pan-tepec, Puebla. “Es que nos esperan en todos lados, se alegran de que lleguemos y las locas de otros pueblos nos invitan al suyo y nosotras también las invitamos al nuestro, y así nos acompañamos y todo es desmadre y relajo y putería, aunque a veces también hay enviadas y competencia”, me confió una de ellas con la complicidad de sus compañeras mientras se “producían” (se arreglaban) para salir a “triunfar” en el carnaval de Cruz Blanca.

Durante el carnaval de 2024 acompañé a varias “locas” desde este pueblo y hasta la comunidad vecina de Zapote Bravo para “jugar” ahí. Me advirtieron que era menester tener cuidado de no alterar la fiesta y fui testigo de las formas en las que las visitantes eran convidadas a comer, de pie, en la misma mesa en las que ya comían las “locas” locales, recibiendo como bienvenida un trato ceremonial que consistía en sahumarlas con copal, acto que llevó a cabo la dueña de la casa, quien después pronunció un breve discurso en otomí para dar gracias por tener “tantas locas que debían traer buena suerte a la casa”.

Una de ellas, vestida de novia, me comentó que los dueños de la casa le habían solicitado expresamente ir así, pues deseaban que sus hijos “encontraran una buena mujer para casarse y tener hijos y ser felices”, confirmando la intuición de que las “locas”, junto con su condición lasciva, representan también augurios de buenaventura, así como deseos de prosperidad y abundancia. No es casual que una de las locas de Cruz Blanca e hija de uno de los “costaludos” sea tenida como un signo de buen augurio para su propio padre. Hablando de la relación al interior de la familia, una amiga de esa casa sostiene que “su papá sabe que ella es de buena suerte. Él sabe que mientras ella siga jugando, en la familia tendrán siempre una abogada, una licenciada, una doctora, una dama elegante, una mujer de ciudad. Una mujer poderosa y que les traerá muy buena suerte”. Esta condición parece evocar al texto de Vilaça ya citado: la ropa mestiza no cubre la vestimenta indígena: la “piel de licenciada” mestiza no anula la piel otomí, la alteridad es al mismo tiempo un punto tanto de

partida como de llegada. Las pieles, en todo caso, no se superponen, sino que se suman entre sí.

COSMOPOLÍTICA NGÄD'I: LAS LOCAS COMO MEDIADORAS ENTRE EL DIABLO Y LOS HUMANOS

La cosmopolítica es un concepto que ha conocido diversas interpretaciones, definiciones y modelos de análisis. En un artículo más o menos reciente, Mario Blaser insiste en las formas mediante las que el término deviene útil no solo para poner en crisis la clásica distinción naturaleza/cultura, sino también para volver pertinentes las azarosas, cuando no tormentosas, tareas para que diversos colectivos –humanos, no humanos, exhumanos– construyan relaciones suficientemente habitables del cosmos común (Blaser, 2018). La pregunta en este asunto es la siguiente: ¿qué papel cosmopolítico juegan las locas en su mediación entre el diablo, el gran mestizo, el *zithū*, y los hombres? ¿Cómo explican que, “al poner el cuerpo”, las relaciones rotas o quebrantadas, los conflictos entre aquel y la gente pueden quedar zanjados al menos por un año más?

Una mujer en Cruz Blanca es fundamental para entender a las locas contemporáneas y su importancia. Su nombre es Cecilia, quien tiene casi cuarenta años, es madre de una pequeña niña y se desempeña como obrera de la construcción en la zona metropolitana de la Ciudad de México o en los pueblos de Ixhuatlán de Madero: “Donde haya chamba, ahí estoy presente”, dice con orgullo y autonomía. Cecilia es una de las iniciadoras de la tradición de las locas que, con los años, se han consolidado como actrices indispensables en el juego. Como afirma una de ellas, “Yo me siento tan jugadora como juguete, y sin nosotras, la fiesta no está completa”.

Saltan a la vista las enormes diferencias entre los atavíos de las damas y las locas, que radican en el empeño, la formalidad y la pulcritud con que ambos grupos portan la ropa femenina. Las locas necesitan “producirse”, palabra en castellano que se refiere al acto de embellecerse mediante un elaborado protocolo que involucra el acomodo de prótesis de nalgas y senos, la colocación de fajas, vestidos de noche, de novia o de quinceañera; así como la portación de tacones, el uso de maquillaje más o menos exagerado, un buen peinado y el cuidado de las uñas, más el infaltable perfume y el ajuar complementario (bolsas de mano, abanicos, a veces antifaz). Podría pensarse que estos atavíos se remiten “a los modos de vestido de las mujeres de la ciudad”, pero la frase es cada vez menos sostenible porque



las otomíes de estas regiones mantienen ya un patrón de residencia en las zonas metropolitanas de las ciudades de México, Monterrey, Reynosa, Chicago o Nueva York. De hecho, las locas son un ejemplo extraordinario de la paulatina mestización del mundo otomí y de la “otomización” del mundo mestizo en un sentido absolutamente reversible. Esta mestización implica no un sincretismo o una hibridación que anula el estatuto étnico o simbólico en favor de una suerte de ecumenismo cultural: lo que sostengo es la compenetración mutua que preserva los elementos de cada mundo y los mantiene en un equilibrio inestable, capaz de resolverse de múltiples formas.

En palabras de Cecilia, el grupo posee una identidad que no necesitaba una máscara para participar en la fiesta y que tampoco implicaba despojarse de la ropa utilizada, por muchas de ellas, en su vida cotidiana. En todo caso, máscara y disfraz se traducen en procurar una versión mucho más acabada de sí mismas, una exacerbación de sus atributos femeninos, de sus vestidos, de su sexualidad abiertamente provocativa.

En mi casa se juntaron las primeras veces, hace como 20 años, las locas. En ese tiempo yo era la única que trabajaba, así que yo compraba lo que ellas necesitaran. Eran pocas y no es que todas las que quisieran ser locas venían conmigo, pero sí hicimos un buen grupito. Recibimos muchas críticas en este tiempo, y yo en especial por ser la que apoyaba a los chicos. Pero es que a mí me nacía porque yo también soy loca. La gente pensaba que éramos putas, que desafíamos a las familias o que queríamos provocar problemas, pero nosotras en realidad estábamos haciendo la costumbre con respeto. Y en mi casa se cambiaban, se arreglaban, se ponían guapas, y salíamos a jugar, a brincar, a bailar, a vivir la fiesta (Cecilia Tolentino, comunicación personal, 12 de noviembre de 2024; en la Figura 7 se observa a Nicole revestida en traje de novia).

El origen del grupo está vinculado a una cuestión organizativa o a una variante del carnaval mismo, propia de las evoluciones de los moldes estéticos a los que está sujeto. Cecilia es muy específica en este aspecto:

Y es que, vamos a ver: en el carnaval yo no me visto como yo quiera. Yo no elijo la ropa por ser la más vistosa, la más bonita, la de mejor colorido o las mejores combinaciones, según mi opinión. Yo me visto como me dice el

Figura 7. Nicole, vestida de novia en el carnaval de Cruz Blanca



Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila
Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2022.

compadre, mi viejo [...] el diablo, pues. Porque él es mi viejo también. Él me manda en sueños cómo debo de vestirme: “Hoy te quiero ver así y así, con este vestido, estas medias o estos zapatos. Con estos adornos, este disfraz”. Y es que nosotras somos quienes le calmamos las ganas, la tensión que él tiene en el mundo de abajo. Nosotras somos sus mujeres, sus novias, sus damas de compañía. Por eso es que nuestro juego debe ser muy cuidadoso, porque él nos debe dar permiso, dándole una vela, invitándole una cerveza, un trago y ya después las locas andan justamente haciendo sus locuras (Cecilia Tolentino, comunicación personal, 12 de noviembre de 2024).

Cecilia considera que, en el caso de las locas, la ropa y los atuendos —maquillaje, perfume, accesorios, otros atavíos— es algo más que un elemento estético que incita la lujuria masculina y la envidia femenina de los habitantes de las comunidades. Más bien, responde de inmediato a las demandas de su pareja infraterrenal, quien cuida de ellas —y del pueblo entero— a lo largo del año.

¿Qué significa, cómo se vive esta alianza interespecie con una potencia tan compleja como el diablo, con *zithū*? Una de las posibles respuestas a esta pregunta es que dicha alianza permite a sus novias sobrevivir y

triunfar en el mundo mestizo, de donde proviene el diablo. Además, las locas se saben otras, extrañas y distintas tanto a las mujeres como a los hombres del pueblo: son doblemente mestizas (*mpohō*) y su característica principal es manifestarse siempre como seres liminales: ni hombres ni mujeres “como las del pueblo”, ni enteramente de la ciudad, ya que hablan otomí, tienen un rancho al cual volver cada que sea necesario, cuentan con redes parentales extensas tanto en la Huasteca como en la periferia de la Ciudad de México.

Esta liminalidad les permite vivir cómodas en muchos ambientes, incluso en la vida ordinaria de la comunidad, pero especialmente durante el carnaval: “Yo vivo para el carnaval. Todo el año trabajo muy fuerte y cuando llega el carnaval, dejo el trabajo botado o pido permiso y me voy a todos los carnavales que puedo, en todos los ranchos donde me invitan a mí y a mis compañeras”, me comentaba “Mariposa”, una de las locas más famosas en el rumbo gracias a su creatividad en el diseño de sus vestuarios en el carnaval de 2023: “Mira, ¡qué bonito mi *outfit* para hoy!”, me dice usando la palabra en inglés, mientras la retrato. Cecilia observa todo el conjunto festivo y asiente con la cabeza con un signo de conformidad, como se observa en la Figura 8.

Figura 8. Cecilia oficiando en el carnaval de Cruz Blanca



Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila
Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2023.

La estética de las locas es atrevida, sugerente, estrambótica y abiertamente seductora. Las minifaldas y lencerías, los tacones y retoques no pueden faltar. En definitiva, la ropa es un indicador de que estas mujeres son seres del mundo-otro y que, sin duda, se sienten cómodas en el mundo mestizo, donde los otomíes solo pueden resistir gracias a poderosas y eficaces redes de apoyo, traducidos en compadrazgos y padrinzagos o alianzas conyugales.

Un ejemplo que ilustra a la perfección este dilema es el de Nicole, una de las locas más deslumbrantes que he conocido en estos tres últimos años de trabajo de campo en Ixhuatlán de Madero. Cecilia aún recuerda cuando Nicole era Ramiro, quien por entonces tenía 13 años y decidió manifestarse abiertamente como un ser *dokwe*, causando un pequeño terremoto en su familia, a la que tuvo que abandonar cansado de las presiones y la violencia doméstica, para refugiarse en la casa de Cecilia, quien lo recibió como una hermana necesitada de apoyo, techo y comida. Nicole estuvo un tiempo en casa de su protectora hasta que tuvo que dejar un tiempo el rancho, pues encontró una pareja que le propuso irse a buscar una nueva vida. Esta huida preocupó a sus padres, quienes lo buscaron hasta encontrarlo y le pidieron que volviera, prometiéndole absoluto respeto en sus decisiones y formas de vivir la vida. Nicole entonces se convirtió en una de las locas más atractivas de los carnavales, si bien ella siempre decide volver a vestirse de “él” una vez acabado el carnaval. Trabaja actualmente en la Ciudad de México, en una tienda departamental de Coyoacán, y en sus redes sociales exhibe fotos siempre vestido de “niño”, como le gusta autonombrarse. Conocer a Nicole ha supuesto para mí la posibilidad de vivir cerca de ella su propia versión del carnaval, pero también ha sido ocasión de beber un café y charlar con su *alter ego*, con Ramiro, en la Ciudad de México.

En una conversación refiere lo siguiente:

Yo sí debo respetar mi cuarentena. Las locas no necesariamente, porque para esto están, para alocarse, para brincar, para bailar, piden permiso, prenden una vela, un cigarro, y ya pueden hacer lo que quieran. La seducción, el ligue, el enamoramiento durante el carnaval se da en la plática, en el baile, y es que el diablo nos necesita para calmar sus ansias, sus ganas. Él también tiene deseos, tiene ganas y ansiedad de tener sexo. Tiene mucho calor y nosotras se lo quitamos. Porque lo que hay abajo no es lo que hay arriba. En el carnaval podemos ver cómo es el mundo de abajo, así es allá: exceso, mujeres guapas, baile, música, tomadera, cogedera, divertirse. Por eso es que entre nosotras respetamos la vida sexual, pero durante el carnaval a veces, en WhatsApp, las compañeras comentan sus locuras, con quien se acostaron, quien las anda seduciendo. Pero una loca para ser verdaderamente loca siempre debe llamar la atención: yo no tengo reparos en gastar lo que sea en mi ropa, pelucas, zapatos. El carnaval es mi vida. (Nicole, comunicación personal, 22 de mayo de 2024).

Este ambiente de locura carnalesca también entraña una complicidad que crea lazos de apoyo en la urbe, en donde no es sencillo sobrevivir sin sobresaltos. Lo mismo Cecilia que Nicole-Ramiro han comentado que, a pesar de las naturales competencias, envidias o celos entre locas por deslumbrar en el carnaval, la vida sigue luego de que este termina y que la ayuda y comprensión entre ellas no puede desaparecer: “La vida es muy dura como para perder amigas”, concluye una de ellas.

DOKWE: INDIO, MESTIZO, HOMBRE Y MUJER

Además de Cecilia y Nicole y otras locas, fue providencial para mí conocer a la ya mencionada Andy, nacida como José Tolentino Matías en 1981, y quien, como he escrito, es la “pionera” no solo de las locas, sino de alguien abiertamente homosexual, travestido y *dokwe*.

Yo soy la primera en bailar vestida de mujer en el carnaval, pero luego no me desvisto. Yo no es que me disfrace, yo soy esta mujer y así bailo en el carnaval y así me regreso a México. Seguir siendo esta que yo soy. He visto a muchos niños cómo empiezan a vestirse, aunque no sean mujer todavía o aunque no sepan todavía lo que quieren. Sabía del morbo. Escuchaba a la gente que me decía: “Tú nomás vienes y nos antojas, nomás nos hinchas y no nos das, nos provocas”. Y es que yo no le cumplía a nadie. Tal vez a uno entre muchos. Pero sí es cierto que muchas de mis amigas solo van a la putería. Pero yo respeto, a mí me hacen mi limpia porque tienes que respetar desde el carnaval y hasta Semana Santa, dicen con la esposa, nadie con sexo, Viernes Santo. *Domi*: coger. No tienen pareja, les quitamos las ganas. ¿Dónde se puede coger? [En] el monte, los hoteles son los pozos junto al río (Andy, comunicación personal, 14 de abril de 2024).

Andy abre su memoria para dar a conocer su trayectoria biográfica que muestra su paso desde el mundo otomí huasteco hasta el mundo mestizo:

Yo me llamo todavía José Tolentino Matías y nací en 1981. Pero ahora soy Andrea Matías. Tengo 43 años. Yo salí de mi casa a la ciudad para trabajar, porque en el pueblo no alcanza el dinero, y así me fui a la Ciudad de México, y batallé, pero encontré un trabajo en el que me gusta el ambiente donde estoy ahora, es un buen trabajo porque basta con que te vistas, te arregles

y ya así con eso ganas. Antes decía: “Quiero un trabajo donde me vistan bonito, aunque no gane nada”, pero eso ya es pasado: ahora quiero ganar más. Salí del pueblo después de acabar la primaria. Tenía como diez años y en 1993 salí de Cruz Blanca, de mi pueblo en Ixhuatlán de Madero. Llegamos a vivir a la colonia Loma Linda, en Naucalpan, Estado de México, pero mucha gente vino desde los ranchos de allá sobre todo a Ecatepec, a la colonia de San Pedro La Mesa. Si vas ahí, vas a ver que esa colonia y las que la rodean son el segundo San Lorenzo, la segunda Cruz Blanca, el segundo Zapote Bravo, el segundo Ixhuatlán de Madero, por la cantidad de gente de los pueblos que se vino a vivir ahí. Pero nosotros nos vinimos a Naucalpan. Acá nos vinimos todos, toda mi familia, mi hermana, mi mamá, mi papá, era una vecindad de la familia. Ya todos se fueron de ahí y solo me quedé yo (Andy, comunicación personal, 14 de abril de 2024).

¿Qué significó para Andy revelar su identidad y concebirse como un *dokwe*? Ella misma me cuenta su experiencia:

Hice pública mi identidad hasta el año 2000. Llegué a México en 1993, pero hasta que tuve 19 años me revelé como realmente era yo. Luego de que llegué a México, ya en el 2000 lo hice público. Hacerlo fue muy difícil al principio, pero con el tiempo fui aceptada por la gente, por mi propia familia y en el pueblo, en el pueblo me fingían, no hubo nada más que hablar y ser yo misma. Lo que les digo y lo que pienso es que lo que ven es lo que soy, no tengo que ocultar nada. Y por supuesto que en el pueblo, durante el carnaval, algunas mujeres se encelan de sus maridos porque bailo con ellos. Por supuesto que tengo cambios en el cuerpo, paso a paso, hormonas, pastillas a diario, estrógeno, para que creciera el pelo, las uñas, piel suave, tacto femenino, yo no usé inyecciones me hubiera brotado más, nunca quise abusar de más. Si un día me llego a morir, nunca me voy a poner nada más ni me quito y no me pongo. Los hombres que me voy al hotel me aceptan así. Por eso me consideran la pionera, la primera en rebelarme contra un pueblo y contra la familia, y lo hice sin miedo, porque yo decía, si así me quieren está bien, pero si no, pues ni modo. Por ejemplo, mi mamá siempre me acepta, una vez que mi mamá me aceptó, ya me quedé tranquila. A mi mamá la cuestionaba la gente, que porque me vestía así, que cuando fuera así me pusiera menos femenina. Pero yo a la fiesta que voy me visto como soy, ya sea una playera, un *pants*, pero ya no puedo ocultar nada. Yo no “descubrí que soy mujer”. Eso no se descubre.

Naces con eso y lo llevas a la práctica. Yo, por ejemplo, de niño tenía sueños vestido de mujer. Eres tú, pero en mujer, así te ves en el sueño, como mujer. Iba montada en un caballo blanco, me vi mujer. Ejercer mi sexualidad fue algo muy extraño, porque en mi caso no, no había palabras bonitas, cuando estaba con los hombres solo había calentura y ganas, y las primeras veces, porque es obvio, sientes más dolor en vez de placer, porque duele, no te creas. Hay que aprender a controlar el dolor, se va quitando con el tiempo, poco a poco. A veces me gritan los borrachos “pinche” puto en otomí: *dokʷeg*: pinche puto (Andy, comunicación personal, 14 de abril de 2024).

Me he encontrado con Andy en el bar en el que trabaja en Naucalpan, Estado de México, y sé que cuenta con la confianza de sus patrones para abrir el negocio antes del mediodía. La he visto perfectamente integrada al barrio, albureando con los comerciantes de la zona y en “acción” con sus clientes, quienes la buscan “por elegante”. La he visto también en su propia casa en el rancho, cuando me invitó al “costumbre” llevado a cabo por su madre para limpiar la casa y solicitar el favor de la prosperidad a las antiguas, las entidades que resguardan la casa, el pozo y el terreno de su familia, y así la retraté esa noche sosteniendo sus velas (Figura 9). En espera del inicio del ritual, me dijo un vecino: “¡Ah! Viniste al costumbre de José [antiguo nombre de Andy]. Ella es bien famosa: es la gran carnalera, se viste muy bien para el carnaval [...]”. Esta declaración reafirma la valía de la ropa, esa “piel social” que cubre, recubre y descubre identidades que se ponen y quitan, y que tanto ayuda para pensar en “la inconstancia del alma salvaje” (Viveiros, 2010) como una forma de asirse al mundo, permitiendo el ensamblaje de muchos mundos más.

Figura 9. Andrea, durante el costumbre de su familia en Cruz Blanca



Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila
Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2024.

CONCLUSIONES

Al recuperar las experiencias de las *ngäd'i-dokwe* y presenciar la algarabía con la que son recibidas, esperadas y deseadas, no puedo olvidar que su versión del carnaval, si bien en apariencia solo refiere a juegos sexuales, a erotizar el mundo durante estos días, sin cortapisas ni apariencias metafóricas, también desempeña un trabajo ritual en toda forma. En efecto, una de ellas me comentó que no perdía ocasión de tener varios encuentros sexuales los dos meses que dedicaba a jugar en la ruta carnavalera de la Huasteca sur y que, incluso, había participado en experiencias colectivas en las que ella era el centro del deseo de hombres de varias edades. No olvidó decirme también que se cansaba mucho, pero que ese esfuerzo debía servir para llevar buena suerte y bendiciones al mundo, “y el diablo estaba contento con su desempeño y la recompensaría a lo largo del año”.

Otra más me refería cómo algunos hombres “muy jovencitos” iban “perdiendo el miedo”, año con año, hasta volverse primero loca y luego *dokwe*: “Así empezamos todas. Tenemos miedo del qué dirán, pero luego sientes una fuerza para liberarte y es en el carnaval cuando una dice: ‘Ya, esta soy y soy libre’. Si a alguien no le gusta, pues ni modo: de todos modos, tenemos quién nos cuide y nos protege, que es el patrón. A él le debemos todo. Él debe pagarnos lo que hacemos para su fiesta”, sostiene. Con estas “liberaciones”, al final del extenso ciclo del carnaval, el diablo cuenta con más novias dispuestas a atemperar las tensiones sexuales que provoca y que deben desembocar ya sea en nuevos seres humanos o en el placentero mundo erotizado otomí.

Las historias de vida que escuché condensan estos primeros pasos de libertad y se extienden a narrar las formas en las que viven la experiencia de la migración desde sus comunidades hasta la periferia de la Ciudad de México, exponiendo además las estrategias de adaptación a una urbe extensa y hostil, en la que sobreviven no exentas del miedo, pero sí sabedoras de que cuentan con el respaldo de “su viejo”. Las *ngäd'i-dokwe*, revestidas al modo urbano, son tenidas por indias en la ciudad y por ciudadinas en el pueblo, pero ellas saben que no están disfrazadas de mestizas ocultando su pertenencia étnica: ellas pueden (y deben) ser tan indias como mestizas, tan hombres como mujeres, tan rancheras como urbanas, tan campesinas como licenciadas: verdaderas “diplomáticas cósmicas”, van y vienen entre mundos y sobreviven para contarnos la historia completa de lo que en ellos observan.

Para ellas (como para los otomíes) la alteridad no significa desindianización, sino algo más sofisticado: un constante, inestable y recurrente fluir entre mundos diversos, un ejercicio cosmopolítico por habitar el sitio donde les toque estar, bajo al amparo (¿de quién más?) de su novio, el *zithū*. Con su patrocinio, estas locas, trabajando como estilistas, comerciantes, meseras o albañiles, lo mismo en Ecatepec que en Ixhuatlán de Madero, volverán a los carnavales de la Huasteca sur vestidas como novias, licenciadas, doctoras o actrices, atemperando el humor del diablo y garantizando un año más de salud y prosperidad para ellas, sus familias y sus pueblos.



BIBLIOGRAFÍA

- Bautista Cabrera, Santiago (2017). “Los equilibrios del universo. Ritualidad y cosmovisión en el carnaval otomí de Cruz Blanca”. Tesis de maestría. Ciudad de México: Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM.
- Blaser, Mario (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible?, *Anthropologica*, vol. 36, núm. 41, pp. 117-144. Recuperado de: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/19242>
- Echegoyen, Artemisa y Katherine Voigtlander (2021). *Diccionario yúhú (otomí de la Sierra Madre Oriental)*. Ciudad de México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Ecker, Lawrence (2012). *Diccionario etimológico de otomí colonial*. Doris Bartholomew y Yolanda Lastra (eds.). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Galinier, Jacques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: CEMCA/UNAM.
- (2014). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Ciudad de México: CEMCA/UNAM.
- (2022). “*Ra bi*: acerca de un eco escatológico en la metafísica otomí”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 65, pp. 229-247.
- (2025). *Reflexividad y desasosiego. Una revisión de la metafísica otomí*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM/ Centro de Estudios de México y Centroamérica/Instituto Humboldt.

- Gallardo Arias, Patricia (2012). *Ritual, palabra y cosmos otomí. Yo soy costumbre, yo soy de antigua*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Garrett Ríos, Gabriela (2013). “Identidad y alteridad entre los pentecostales otomíes de la sierra otomí-tepehua”. Tesis de doctorado. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Gómez Martínez, Arturo (2003). *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe (2012). “Carnaval y días de Muertos: nosotros y los otros”, en Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coords.). *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. Querétaro: INAH/INALI/UAQ/Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, Gobierno del estado de Querétaro (col. Etnografía de los pueblos indígenas de México), pp. 313-331.
- (2017). “Carnaval en el espejo de todos santos: otomíes orientales (del sur) frente a tepehuas orientales”, en Miguel Ángel Rubio y Johannes Neurath. *Tiempo, transgresión y ruptura. El carnaval indígena*. Ciudad de México: UNAM, pp. 323-337.
- Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada (2004). *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Hernández Dávila, Carlos Arturo (2022). *El granizo sobre la sangre. El chamanismo católico de los otomíes del centro de México*. Buenos Aires: Sb Ediciones.
- Hess, Hernán (1956). *Diccionario otomí-castellano del patrimonio indígena del Valle del Mezquital*. México: Instituto Lingüístico de Verano/Dirección General de Asuntos Indígenas, Secretaría de Educación Pública.
- Lazcarro, Israel (2024). *Bastión de brujos y de sueños*. Ciudad de México: Bonilla Editores.
- (2017). “Los ejércitos del carnaval en el año ritual otomí: de muertos con memoria y muertos que se olvidan”, en Miguel Ángel Rubio y Johannes Neurath. *Tiempo, transgresión y ruptura. El carnaval indígena*. Ciudad de México: UNAM, pp. 291-322.
- Mäst’oho Thu’bini (2017). “*Rí hneki bí ho da tsi ra sei ko ra bo! Ya nts’othu, ya ñeni noya ‘ne ya nts’o noya gä hñähñu. Ra nthede ngu ‘na ra. Hmi ñä-’ñu majüani*. ¡Se ve que le gusta chupar pulque con quiote! Groserías, albu-

- res y apodos en hñähñu. El humor como una faceta verdaderamente ñuniana”. Ponencia presentada en el XIX Coloquio Internacional sobre Otopames. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 16 de octubre de 2017.
- (2024). “Propuesta etimológica en lengua hñähñu-ñuhu: términos *dokwe* y *tsabxi*”, mecanoescrito.
- Millán, Saúl (2015). “La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas teorías antropológicas”, *Scripta Ethnologica*, vol. XXXVII, pp. 82-100.
- Neurath, Johannes (2008). “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”, *Cuicuilco*, vol. 15, núm. 42, enero-abril, pp. 29-44.
- Pitarch, Pedro (2012). “La ciudad de los espíritus europeos. Notas sobre la modernidad de los mundos virtuales indígenas”, en Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (coords.). *Modernidades indígenas*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, pp. 61-88.
- y Gemma Orobitg (coords.) (2012). *Modernidades indígenas*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Rainelli, Federica (2019). “Detrás de la máscara. Usos y significados del cuerpo en los rituales otomí (México)”. Tesis de doctorado. Padua-París: Università degli Studi di Padova/École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Rubio Jiménez, Miguel Ángel y Johannes Neurath (coords.) (2017). *Tiempo, transgresión y ruptura. El carnaval indígena*. Ciudad de México: UNAM.
- Sandstrom, Alan (2010). *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, UNAM.
- Trejo, Leopoldo et al. (2014). *La sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. Ciudad de México: INAH.
- Vilaça, Aparecida (2000). “O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, núm. 44, pp. 15-44.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz.

Carlos Arturo Hernández Dávila es profesor investigador de tiempo completo en el Centro INAH-Estado de México. Profesor de asignatura en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es perito externo en antropología social, para el Tribunal Superior de Justicia del Estado de México. Autor de *Irábamos al campo juntos* (ENAH-INAH, México, 2023), y *El granizo sobre la sangre: el chamanismo católico de los otomíes del centro de México* (SB Editores, Buenos Aires, 2022). Su documental *Virus fractal: los rostros de la pandemia* ganó el Venado de Plata del Certamen Miradas sin Tiempo, en 2023.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

CAFÉ CAPELTIC. LA CONSTRUCCIÓN DE UN PUENTE INTERCULTURAL EN EL SISTEMA UNIVERSITARIO JESUITA DE MÉXICO

CAFÉ CAPELTIC: CONSTRUCTING AN INTERCULTURAL BRIDGE IN
MEXICO'S JESUIT UNIVERSITY SYSTEM

Ximena de la Mora González*
Rebecca Danielle Strickland*

Resumen: Este texto analiza el proyecto de economía social y solidaria que conforman las cafeterías Capeltic y su potencial para fortalecer la interculturalidad en el Sistema Universitario Jesuita. Se basa en una exploración de las cooperativas involucradas en la cadena de producción del café que se vende en los campus y de los imaginarios sobre las diferentes etapas de este proceso. Los datos fueron recabados mediante la observación participante y entrevistas con caficultores, cooperativistas y consumidores. Se destaca el rol de las y los jóvenes como los principales creadores de los puentes interculturales entre las comunidades tseltales donde se cultivan el café y las comunidades universitarias donde lo consumen.

Palabras claves: economía social y solidaria (ESS), jóvenes, café orgánico, interculturalidad, Sistema Universitario Jesuita.

CAFÉ CAPELTIC: CONSTRUCTING AN INTERCULTURAL BRIDGE IN MEXICO'S JESUIT
UNIVERSITY SYSTEM

Abstract: This article examines the social and solidarity economy initiative centered on the Capeltic cafés and its potential to strengthen interculturality within the Jesuit University System. The analysis focuses on the cooperatives that produce the coffee sold on university campuses and on the imaginaries associated with different stages of the coffee production chain. Empirical data were generated through

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 151-176

Recepción: 10 de febrero de 2025 • Aceptación: 23 de junio de 2025

<https://encartes.mx>



participant observation and interviews with coffee growers, cooperative members, and consumers. The article underscores the central role of young people as key agents in forging intercultural bridges between the Tseltal communities where the coffee is cultivated and the university communities where it is consumed.

Keywords: social and solidarity economy (SSE), youth, organic coffee, interculturality, Jesuit University System.

INTRODUCCIÓN

El café es una de las materias primas más comercializadas a nivel mundial (FAO, 2025). Aun así, pocas personas saben de dónde viene y qué implica la cadena de producción “de la mata a la taza”. Este texto relata la producción del café en los pueblos tseltales de Chilón, Chiapas, y su paso por las cooperativas que conforman Yomol A’tel para llegar a las cafeterías Capeltic en el Sistema Universitario Jesuita (SUJ). A partir de entrevistas con quienes forman parte de Yomol A’tel, así como con estudiantes consumidores de Capeltic, exploramos los imaginarios de los diferentes eslabones de la cadena.

Utilizamos el concepto de imaginario para referirnos a la reproducción y la consolidación de sistemas de significación social (Castoriadis, 1996), y así dar sentido a las percepciones y prácticas de los miembros de las diferentes sociedades involucradas en la cadena de café. Como explica Charles Taylor (2004), el imaginario se refiere a cómo las personas perciben su existencia social, cómo encajan con los demás y cómo suceden las cosas entre ellos. Esta exploración nos permite considerar las posibilidades de este proyecto de Economía Social y Solidaria (ESS) como un puente intercultural en el SUJ. Mientras la creación de las cadenas de producción-consumo solidario no resuelve los problemas que genera el mercado global y la oferta de experiencias interculturales es mínima, vemos el potencial de este proyecto, sobre todo con los jóvenes involucrados en las diferentes etapas de la cadena, para fomentar la interculturalidad crítica en el Sistema Universitario Jesuita.

Como punto de partida, es importante considerar las diferencias entre la comunidad universitaria del SUJ y la comunidad tseltal en Chilón. Aunque el porcentaje de jóvenes de entre 18 y 22 años que acceden a la educación superior en México pasó del 21.5% en el año 2000 al 41.6% en 2019 (INEGI, 2021), persisten brechas significativas en el acceso a las universidades entre distintos sectores sociales y económicos. El 42% del estudiantado que ingresó a la educación superior en 2015 provenía de

hogares ubicados en los deciles de ingreso más altos, mientras que solo el 7% pertenecía a los deciles bajos (INEGI, 2017). Quienes hablan una lengua indígena tienen cuatro veces menos oportunidades de ingresar a una universidad que el resto de la población mexicana (Blanco, 2020).

Las diferencias socioculturales entre el estudiantado de las universidades privadas como las del SUJ y las comunidades indígenas como Chilón son aún más marcadas. El 33% de estudiantes de universidades privadas tiene al menos uno de sus padres con estudios de nivel superior, mientras solo el 3.27% de la población mayor de 15 años en Chilón tiene estudios universitarios (INEGI, 2020). Asimismo, el 68% de los progenitores de estudiantes en universidades privadas se desempeña en actividades no manuales, como gerencias, direcciones o profesiones especializadas (López y Esquivel, 2021), en tanto que gran parte de los adultos en Chilón son productores de pequeñas parcelas propias.

Al reconocer el problema estructural que genera tantas desigualdades e injusticias en el mundo, la interculturalidad crítica se comprende como un “proyecto político-social-epistémico-ético [...] [que da] pistas para una praxis distinta” (Walsh, 2010: 2). En este sentido, el objetivo de este artículo es explorar el potencial de Yomol A'tel para promover la interculturalidad crítica en el SUJ. Los objetivos específicos son los siguientes: analizar la estructura de las cooperativas que conforman Yomol A'tel y su relación con el SUJ y el mercado comercial del café; poner en diálogo las perspectivas de productores y consumidores y, finalmente, identificar obstáculos y oportunidades desde las perspectivas de las personas entrevistadas.

Partimos del contexto sociohistórico del territorio donde se produce el café vendido en Capeltic y un encuadre de la interculturalidad crítica y la economía social y solidaria. Luego presentamos la organización de las cooperativas involucradas en la cadena de producción, con un análisis de las relaciones interculturales entre las diferentes fases.

La parte empírica se construye desde las vivencias de la primera autora, Ximena, en Chilón, como parte del Proyecto de Aplicación Profesional (PAP) de Economía Social y Solidaria y 14 entrevistas hechas a lo largo del segundo semestre de 2024. Previo a cada entrevista con agricultores, tostadores, vendedores y consumidores de café, se compartió el objetivo del diálogo y el plan de publicar este texto. Se obtuvo su consentimiento oral para grabar las conversaciones y la autorización para el uso de su nombre de pila. La Tabla 1 presenta las entrevistas utilizadas para este texto.

Entrevistas	Perfil	Nombre
Caficultores	Productores de Paraíso Chicotánil	<i>jtatic</i> Pedro
		<i>jtatic</i> Jacinto
		<i>jtatic</i> Fernando
		<i>jtatic</i> Sebastián
	Productor y líder de Paraíso Chicotánil	<i>jtatic</i> Fernando
Tostadores	Líder de tostado en Bats'il Maya	César
	Director de Bats'il Maya	Martín
	Co-director de Yomol A'tel	Alex
Estudiantes	Mercadotecnia, Ibero CDMX	Rodrigo
	Mecatrónica, Ibero Puebla	David
	Comercio, Ibero Puebla	Majo
	Relaciones Internacionales, Ibero CDMX	Carlos
	Psicología, Ibero CDMX	Karla

Tabla 1. Personas entrevistadas

Fuente: Ximena de la Mora González y Rebecca Danielle Strickland.

Las entrevistas revelan la importancia de las juventudes que participan en las cooperativas para la construcción de relaciones interculturales, pues son quienes se mueven con mayor agilidad tanto en la cultura tseltal como en la cultura hegemónica. Además, se hace evidente la necesidad de aprovechar los espacios y esfuerzos ya existentes en las universidades para impulsar la interculturalidad crítica, así como para generar y promover la economía social y solidaria.

CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO

La producción de café en la Sierra Norte de Chiapas data de las primeras décadas del siglo xx, cuando extranjeros europeos adquirieron amplias extensiones de tierra en la región. Debido a la falta de otras opciones de trabajo, las poblaciones indígenas se vieron forzadas a laborar en las haciendas con salarios bajos. Fue hasta la reforma agraria de Lázaro Cárdenas que las comunidades tseltales contaron con sus propias tierras y hasta 1994 que el movimiento zapatista logró que las demandas de derechos indígenas fueran incluidas en la agenda nacional y comenzó a disminuir la explotación indígena (Rodríguez *et al.*, 2019).

Inicialmente, el café solo era producido para consumo propio e intercambio local, pero hoy representa una de las principales fuentes de

ingreso económico en la región (Gutiérrez y Llanos, 2024). En las décadas de 1940 a 1970, la llamada Revolución Verde impulsó el aumento en la producción cafetalera por el uso intensivo de agroquímicos y la explotación continua del suelo.

A finales de la década de 1980, productores tseltales —preocupados por los múltiples daños causados por estas prácticas y el bajo precio del café con la venta a intermediarios— comenzaron a organizarse en cooperativas (Gaona, Sánchez y Cruz, 2023). Estos colectivos se convirtieron en la base organizativa que sustenta al comercio justo del café, desde la compra de la materia prima a la producción y distribución, principalmente en Europa y los Estados Unidos de América (EE. UU.) (FAO, 2025). Desde entonces, el número de cooperativas en la región se ha multiplicado y sus objetivos se han ampliado para incluir otras acciones de resistencia con intereses más allá del precio, como el cuidado del medioambiente y la mejora de la calidad del café desde la agroecología (Gutiérrez y Llanos, 2024).

En la historia de estas cooperativas se destaca el involucramiento de grupos religiosos. Como medio para ayudar a las personas en las comunidades cafetaleras, las iglesias comenzaron a vincular a los productores con organizaciones internacionales de comercio justo y facilitaron la organización comunitaria.

Las cooperativas que dan vida a las cafeterías Capeltic en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores del Occidente (ITESO) y las universidades Iberoamericana (Ibero) de Ciudad de México, Puebla y León tienen sus raíces en la Misión Jesuita de Bachajón. Con base en el principio de “hacer camino”, propio de la vida comunitaria de los pueblos tseltales, en 2001 los jesuitas comenzaron a acompañar a un grupo de 22 familias productoras de miel y café con el propósito de aumentar sus ingresos (Pieck y Vicente, 2019; Yomol A'tel, s.f.). A partir de 2006, inició la consolidación del proyecto con el involucramiento de la Ibero México, y para 2012 se conformó el grupo de cooperativas y empresas de ESS con el nombre Yomol A'tel, que significa “juntos trabajamos, juntos caminamos, juntos soñamos”.

Aunque ahora las empresas Yomol A'tel son autónomas a la congregación eclesiástica, el acompañamiento a las comunidades tseltales fue fundamental para su consolidación (Ruiz, 2010), así como el fortalecimiento y cohesión de las regiones de Chilón y las comunidades vecinas (Gómez, Ruiz y López, 2008).

Las culturas mayas –tseltales y tsotsiles– de la región se caracterizan por un actuar humano apegado a los “vínculos comunitarios del corazón”, fundamentados en la alegría, el respeto y la integración solidaria de las comunidades (Ortiz, 2010). El 85% de la población de esta región se autoadscribe como indígena; 98% de ellos hablan una lengua derivada del maya (Gobierno de México, 2022). Por otro lado, hay una fuerte influencia de la cultura hegemónica, en la que el cristianismo ha moldeado la organización social y comunitaria. Esta se manifiesta en los cargos religiosos que ejercen autoridad en las comunidades (Pieck, 2010), así como en las fiestas eclesíásticas (Gómez, Ruiz y López, 2008).

En el municipio de Chilón, la cultura tseltal se refleja en la lengua, los textiles que se usan como el vestido de diario y las costumbres cotidianas. *C'un C'un*: “poquito a poco”, es el ritmo que mueve a Chilón. Desde mi experiencia, las personas son cálidas y respetuosas, y generalmente saludan con *jnantic* (“señora”) o *jltatic* (“señor”).

Chilón conecta a cerca de 600 localidades indígenas (INEGI, 2010) y sirve como un eje cultural y económico para la vida comunitaria de la Sierra Norte de Chiapas. Creció el 23% en población entre 2010 y 2020 (INEGI, 2020); hoy en día, tiene una gran variedad de comercios organizados en cooperativas. A pesar del crecimiento económico, el último censo reveló que el 96.9% de los 146 639 habitantes de Chilón vivían en condiciones de pobreza (INEGI, 2020).

INTERCULTURALIDAD CRÍTICA

Históricamente se ha utilizado la interculturalidad funcional para incluir a gente de todo el mundo en el sistema moderno capitalista, incorporando a los grupos históricamente excluidos a los rangos más bajos de los modelos neoliberales y asegurando que los poderes hegemónicos mantengan su posición (Jameson y Zizek, 1998). El discurso de la interculturalidad funcional sirve para invisibilizar las crecientes asimetrías del mundo moderno capitalista (Tubino, 2016; Walsh, 2005). Son estas relaciones interculturales las que han dominado la producción de café en México, en donde se utilizan imágenes folclorizadas de las comunidades indígenas para la mercadotecnia de las grandes cadenas cafetaleras.

En contraste, la interculturalidad crítica representa un proyecto epistémico, político, social, ético y contrahegemónico. Parte de la problematización de las desigualdades, la discriminación, el racismo y la explotación,

con la intención de transformar las relaciones sociales, las instituciones y otras estructuras, para promover la pluralidad equitativa. En palabras de Catherine Walsh, los proyectos de interculturalidad crítica “ensanchan e involucran ‘en alianza’ sectores que [...] buscan alternativas a la globalización neoliberal y a la racionalidad occidental, y que luchan tanto para la transformación social como para la creación de condiciones del poder, saber y ser muy distintas” (2009: 10).

En este sentido, en vez de explotar las culturas subalternas en el mercado mundial, la interculturalidad debe posibilitar la construcción de sociedades más justas, a través de la visibilización de las asimetrías ejercidas por la dominación de una cultura sobre otras. Para enfrentar las injusticias del mercado global, se requiere una interculturalidad crítica, reflexiva y emancipadora, con procesos que se inician desde abajo, con la intención de “ampliar el espacio de lucha y de relación con los demás sectores en condiciones de simetría y a impulsar cambios estructurales o sistémicos” (Walsh, 2002: 124). El comercio justo y la ESS parten de estos principios; pero, como veremos con la exploración de Yomol A'tel, sus logros son limitados en el sistema neoliberal que domina el mundo.

ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA (ESS)

La ESS es un movimiento que busca combatir la pobreza y el extractivismo en el mercado globalizado.¹ Debido a que nueve de cada diez caficultores mexicanos cuentan con menos de dos hectáreas para sus cultivos y el 65% de ellos se encuentran en municipios de alta marginación, son candidatos idóneos para la ESS (Gaona, Sánchez y Cruz, 2023). Mientras el comercio justo utiliza el mercado para aumentar los ingresos de los pequeños productores, la ESS propone un modelo económico alternativo, con énfasis en la cooperación y la democracia. Como explican Gerardo Luván-Reyes y Mara Rosas-Baños, “las organizaciones se guían por valores que tienen como eje rector la solidaridad; pero también la socialización de los excedentes, autogestión, reciprocidad y acciones en pro de la sustentabilidad ambiental” (2021: 235). Además de reducir la pobreza, con la ESS se busca enfrentar la exclusión social y revitalizar la producción basada en las costumbres y necesidades reales de los pueblos. Por ende, este movimiento se ha sostenido gracias a la

¹ A pesar de que México es el undécimo productor de café a nivel mundial, el 25% del café consumido en el país proviene del extranjero (Gaona, Sánchez y Cruz, 2023).

creciente comprensión de la “crisis sistémica que se expresa en múltiples niveles, como pobreza, contaminación, ecocidio, patriarcado, explotación, acumulación infinita, racismo, clasismo, narcisismo, genocidio y fratricidio” generado por el capitalismo (García y Núñez, 2023: 11).

El cooperativismo de la ESS se basa en prácticas democráticas para la administración y gestión del proyecto, lo que genera un sentido de comunidad y pertenencia (Verschuur, 2018). A pesar del auge de las cooperativas en zonas cafetaleras, el impacto en el mercado neoliberal ha sido mínimo; aunque es el cultivo más asociado con la ESS en el mundo, las cooperativas solo producen el 1% del café que se vende alrededor del globo (Zamora, 2021).

La cosmovisión tseltal reconoce que la supervivencia y la continuidad de la vida, en todas sus formas, depende del cuidado de la Tierra. Este principio se manifiesta en la forma de vida conocida como *lekil kuxlejal* (“buen vivir”). Se refiere al sueño compartido de los pueblos mayas que, más allá del beneficio individual, prioriza la armonía en todos los ámbitos, incluyendo el trabajo comunitario y el cuidado de la Tierra. Por ende, coinciden los valores de la ESS y la cosmovisión tseltal; esta coyuntura ha sido fundamental para el desarrollo del proyecto que se relata a continuación.

YOMOL A'TEL: LAS COOPERATIVAS EN LA CADENA DE PRODUCCIÓN DEL CAFÉ CAPELTIC

Yomol A'tel es un proyecto articulador, conformado por familias, comunidades y empresas organizadas en diversas cooperativas que operan bajo los principios de la ESS para que el café producido en Chilón llegue a las cafeterías de Capeltic. La cosmovisión tseltal se refleja en la manera en que la trazabilidad del café, “desde la mata hasta la taza”, se lleva a cabo. La trazabilidad es un concepto usado para dar a conocer de dónde viene, cómo se produce y cómo se transforma el grano del cafetal; en otras palabras, es la cadena de suministro descrita con transparencia. Comienza en el campo con la cosecha del café de la mata, seguido por el tostado y la comercialización del café, hasta llegar al arte del barismo en las cafeterías, donde finalmente el fruto “de la mata” se convierte en la bebida “de la taza”. Cada uno de estos pasos en la trazabilidad está vinculado a una de las empresas de ESS de Yomol A'tel, presentadas en la Figura 1.

Las organizaciones de Yomol A'tel se describen desde la experiencia personal de Ximena durante su estancia en Chilón en el verano de 2024.



Figura 1. La trazabilidad del café y las cooperativas de Yomol A'tel

Fuente: Elaboración propia.

Esta experiencia de participación observante se complementó con las entrevistas resumidas líneas arriba en la Tabla 1. Si bien la muestra es simbólica, el contraste de los imaginarios resalta las dinámicas interculturales que atraviesan el recorrido de la trazabilidad del café y nos permite identificar oportunidades para fomentar la interculturalidad crítica.

COOPERATIVA TS'UMBAL XITALHA'

Constituida en 2001, con el fin de mejorar el ingreso de las familias productoras de café, Ts'umbal Xitalha' es la primera cooperativa en la cadena de producción (Capeltic, 2016). En el verano de 2024 estaba conformada por 341 familias socias y productoras de café y miel.

Cosechan y cuidan los cafetales de forma orgánica y tradicional, en los huertos de traspatio o en sus propios jardines, con prácticas aprendidas en una cadena intergeneracional. Como lo contó el *j'tatic* Pedro, “empecé a trabajar, todavía antes de los diez años que ya acompañaba a mi papá”. Los árboles de café están acompañados por la milpa y otros árboles tropi-

cales; esta vegetación da sombra al cafeto y alimento para el autoconsumo de las familias.

El ciclo de la cosecha abarca todo el año. El primer periodo del proceso, conocido como beneficio húmedo, se da de septiembre a marzo. Es cuando se corta la cereza que crece del cafetal para después despulpar, fermentar y secar el fruto, hasta dejar la semilla lista para su recolección. De abril a agosto, abonan la tierra, limpian, podan y trasplantan, para evitar el uso de fertilizantes.

En seis de las siete entrevistas con estudiantes el primer proceso del campo era difuso. Por ejemplo, al preguntar sobre cómo se imaginan el proceso inicial, Rodrigo comentó lo siguiente: “es un proceso bastante largo, es una frutita que viene de un árbol, se dora un poco y ya depende, se muele”. De igual manera, ninguno de los cuatro agricultores entrevistados tenía una idea clara de cómo son las personas que consumen su café. Como resumió el *j'tatic* Jacinto, “la cooperativa va a ir al otro lado, allá lo toma, no sé, por el [*sic*] Estados Unidos, todo, pues México, nos dijeron que estudiantes, de todo, pues hasta San Cristóbal”.

La brecha entre la cultura tseltal y la del “otro lado” también se ejemplifica en la manera en que se consume el café. El *j'tatic* Fernando relató la costumbre: “aquí, pues, se tueste desde que tiene la cascarilla, las mujeres lo tuestan con todo y pergamino en la olla”. Su sabor es dulce y ligero y se asemeja más al de un té. Por eso, las bebidas que se consumen en las cafeterías de los entornos urbanos —expresos y métodos en los que se miden su calidad con olor, sabor y cuerpo— resultan ser muy ajenas al contexto tseltal.

A pesar de las diferencias en la forma de preparar el café, es una de las bebidas más consumidas en ambas culturas. Cuestionar nuestras prácticas de consumo y, en este caso, el origen del café abre la posibilidad para el diálogo intercultural. La interculturalidad, desde una postura crítica, se configura como “un proyecto que apunta a la re-existencia y a la vida misma, hacia un imaginario ‘otro’ y una agencia ‘otra’ de con-vivencia —de vivir ‘con’— y de sociedad” (Walsh, 2009: 10). Desde esta visión, el café se convierte en un símbolo de encuentro y posibilidad de construcción conjunta, a pesar de la distancia entre ambas realidades.

En el espíritu de la ESS, las y los agricultores se organizan a través de asambleas comunitarias para tomar decisiones que impactan a toda la cooperativa, como se aprecia en la Figura 2. El diálogo se lleva a cabo en su lengua materna, buscan el consenso colectivo y eligen representantes

para la mesa directiva con líderes de las otras cooperativas de Yomol A'tel. Un fragmento de la bitácora de Ximena narra lo que observó en una asamblea en la comunidad de Chichabanteljá:

Fue una asamblea extraordinaria, la mayoría eran hombres, había algunos niños y mujeres. Nos presentamos con la asamblea en tseltal y nos sentamos con Clau [la encargada de comunicación en la cooperativa] nos tradujo al español. Al frente estaban Alfredo [el líder de Ts'umbal Xitalha'], X-Mary [la líder de la microfinanciera] y Manuel [un productor de la mesa directiva], dando propuestas y presentando resultados. Los productores tenían muchas dudas acerca del precio del café, sobre dónde quedaban sus intereses, sus preocupaciones; algunos se veían muy cansados, otros muy atentos retomaban lo que otros *j'tatiquetic* decían. Al final nos despedimos con una reverencia, que es señal de respeto (26 de junio de 2024).

Figura 2. La asamblea



Fuente: Ximena de la Mora.
Chichabanteljá, Chiapas,
26 de junio de 2024.

Las asambleas presentan características propias del liderazgo compartido. Según Melina Romero (2018), cuando la autoridad está descentralizada y el liderazgo se distribuye se garantiza la participación democrática, lo que implica que las responsabilidades se asuman de manera equitativa y colectiva.

Esta administración colectiva contrasta drásticamente con lo que se imagina Rodrigo, quien tomó como base otras experiencias y comentó al respecto: “Me imagino que viven sobreexplotados. Trabajan desde que se despiertan hasta que anochece”. Este comentario revela la oportunidad de mejorar la difusión del proyecto, para acercar a las y los estudiantes clientes de Capeltic a la ESS desde una perspectiva cercana a su contexto.



Alfredo y X-Mary son los enlaces entre la cooperativa y las comunidades; coordinan el acopio de los cultivos de café y acompañan a las y los agricultores para mejorar la calidad del café mediante talleres agroecológicos. Forjaron su liderazgo al involucrarse desde jóvenes en las asambleas de la cooperativa. Ambos son egresados de la primera generación de la Escuela del Café, un espacio de formación para jóvenes de las familias agricultoras. En una estancia no remunerada en Chilón, las y los jóvenes conocen los procesos posteriores a la cosecha en las cooperativas de Yomol A'tel. Como explicó Alex, “es abrir la puerta de la organización [...] para que puedan conocer esa otra parte del trabajo que ya no se ve en campo”.

Actualmente la escuela lleva el nombre de Escuela de Jóvenes para la Sustentabilidad y tiene un carácter de orientación vocacional y formación, que les ayuda a reflexionar sobre el futuro profesional. Además, su participación ayuda a comunicar los procesos a las comunidades. “No es lo mismo una traducción literal [...] a tseltal, a que una persona joven que conoce el proceso, en su propia lengua encuentre en sus propias palabras y ejemplos para explicar [a sus comunidades] cómo se trabaja”, comentó Alex.

Las primeras generaciones de la Escuela del Café ahora están al frente de las cooperativas. Alex apuntó que aproximadamente el 90% de quienes laboran en Yomol A'tel desde Chilón son tseltales. Este dato refleja otro logro de la ESS, considerando que históricamente la producción y venta de café en la región ha sido controlado por extranjeros y mestizos. Hoy en día se estima que el 70% del café producido en México proviene de poblaciones indígenas. Sin embargo, la mayoría sigue trabajando en condiciones de explotación, regidas por prácticas comerciales injustas y precios bajos impuestos por las grandes corporaciones (Coffee Watch, Empower y ProDESC, 2025).

MICROFINANCIERA COMON SIT CA'TELTIC

La microfinanciera Comon Sit Ca'teltic, cuyo nombre significa “el fruto de nuestro trabajo en común”, tiene como uno de sus propósitos el distribuir los recursos de Yomol A'tel hacia donde hacen falta. Surgió en 2013, a partir del acompañamiento de universidades del suj, así como de El Colegio de la Frontera Sur y otras universidades en el extranjero. Además, recibieron apoyo de inversionistas sociales, fundaciones y redes como Alboan, Entreculturas, Nacional Monte de Piedad, Fomento Social

Banamex, la Red Comparte, la Fundación Loyola, Casa Cem y otras cooperativas aliadas (Capeltic, 2016).

La redistribución del crédito productivo es ejemplo de las otras formas de hacer economía, basadas en la solidaridad y la reciprocidad, parte del *lekil kuxlejal* y la ESS. Desde una lógica alejada de las políticas neoliberales, las comunidades se organizan con créditos productivos en especie, préstamos para maquinaria y ahorros para reinvertir en las comunidades. Por ejemplo, la cooperativa coordina la redistribución de animales de granja, como se muestra en la Figura 3. El siguiente relato del diario de campo de Ximena narra una experiencia con Comon Sit Ca'teltic:

“Hoy acompañamos a X-Mary a llevar una pareja de lechones de una familia en la comunidad de Santa Cruz Yaxté a su nuevo hogar en Chiviltic. La nueva familia se hizo responsable de alimentar y cuidar a esos lechones, con el compromiso de dar sus crías a otra familia diferente, y así sucesivamente” (14 de junio de 2024).

Estas experiencias reflejan una relación distinta entre la comunidad y el individuo, orientada al bienestar colectivo. En los proyectos de la ESS, la comunidad se convierte en el eje central de las relaciones sociales; las organizaciones, como la microfinanciera Comon Sit Ca'teltic, surgen precisamente para atender las necesidades de la comunidad, por lo que buscan

Figura 3. El crédito productivo



Fuente: Ximena de la Mora.
Santa Cruz Yaxté, Chiapas,
14 de junio de 2024.

reapropiarse y gestionar de forma racional las condiciones básicas de la vida (Coraggio, 2009).

Se destaca cómo los imaginarios de las y los estudiantes entrevistados se basan en las normas capitalistas de nuestra sociedad, en la que el bienestar tiene tintes individualistas y es sinónimo de estabilidad económica. Al preguntar acerca del estilo de vida que imaginan que llevan las y los agricultores, David comentó lo siguiente: “Yo creo que la mayoría vive en condiciones precarias o de pobreza”. A esto Majo respondió: “Aunque depende, los agricultores, que son la clase obrera, en este caso, sí viven en una zona precaria, pero ya la producción [...] los distribuidores o dueños tienen mejores condiciones de vida”.

La economía sostenida desde la lógica que mencionan las y los estudiantes proviene de una perspectiva del “desarrollo” que se basa en la idea de que “el progreso de un sector debe mantenerse a costa de la gran mayoría despojada” (García y Núñez, 2023: 13). Desde este modelo económico, se glorifica el sacrificio y se consideran insuficientes aquellas prácticas en las que la relación entre el ser humano y la naturaleza constituye la base para mantener el equilibrio ambiental y el bien común.

En la trazabilidad del café desde Yomol A'tel, no hay “coyotes” (intermediarios), lo que genera mejores ingresos para los caficultores. El *j'tatic* Sebastián narró este beneficio desde su propia experiencia: “Cuando yo era niño, vendíamos el café a un coyote y nos lo compran muy barato, compran a 20 pesos, hasta 10 pesos el kilo, el coyote. Ahorita ya está subiendo un poco, pero en la cooperativa está subiendo más. Nos pagan a 85 pesos, el coyote la mitad de eso y casi no ha subido”.

Las y los estudiantes entrevistados reconocieron que no tenían una idea clara de cuánto se paga por la producción de café. Como mencionó Carlos: “Creo que se les paga muy poco a las personas que lo producen. Está bastante complicado poner un precio, no sabría, o te diría un precio así muy al azar”.

Sin negar la marginación, las carencias económicas y la falta de servicios básicos en las comunidades tseltales, hay que notar las nuevas formas de organización de la ESS que surgen allí, ajenos de los esquemas capitalistas en los que abunda la explotación y la escasez. Estas prácticas solidarias no salieron en ninguna de las entrevistas con estudiantes. Retomando a Cornelius Castoriadis (1996), reconocemos cómo las creencias, significados y valores de una persona están recreados a lo largo de la vida. En este

sentido, nuevamente se destaca la oportunidad de ampliar el imaginario de los estudiantes sobre quiénes producen el café que toman, con la valoración de las prácticas de la ESS.

En casi todas las cadenas de producción, quienes reciben el menor porcentaje de la ganancia son las personas que trabajan en el campo, en gran parte por la cantidad de intermediarios que obtienen ganancias a lo largo de la cadena. De ahí se resalta el valor del acompañamiento de la microfinanciera a las y los agricultores de Ts'umbal Xitalha' en un proceso de muestreo, en el que se evalúa la calidad de la producción de cada agricultor, considerando el tamaño y la uniformidad del grano. Con base en esta clasificación, se asigna un precio por kilo de café, diferenciando entre los granos de desmanche (pálidos y con imperfecciones) y los granos de calidad, que pueden comercializarse en el mercado como café de especialidad. El siguiente extracto del diario de campo de Ximena narra su experiencia acompañando el proceso de muestreo:

Fuimos a la comunidad de Paraíso Chicotánil, junto con los agricultores tomábamos las muestras que decían cada uno de sus nombres. Con unas rejas los separábamos por tamaño y después íbamos separando uno por uno los granitos de café en las categorías que Alfredo nos enseñó. Me impactó que cuando separamos la bolsa de un productor que le había ido mal en la cosecha, todos dijeron: 'puro desmanche', se vio en sus caras la preocupación, el café se veía pálido (11 de julio de 2024).

La fotografía presentada como Figura 4 fue tomada durante el muestreo en Paraíso Chicotánil.

Figura 4. El muestreo

Fuente: Ximena de la Mora.
Paraíso Chicotánil, Chiapas,
11 de julio de 2024.



Si bien el muestreo es una primera iniciativa para que el precio mejore, la cooperativa procura dar más herramientas para que las y los agricultores incrementen sus ingresos. Para ello se procura que tengan la oportunidad de visitar a otras cooperativas, tanto en Chiapas como en otros estados de la república, como la Sociedad Cooperativa Tosepan Titaniske, una cooperativa de comunidades nahua y tutunaku de la Sierra Norte de Puebla. Alex mencionó el valor de esta práctica: “Una forma de mejorar el precio es a través de las cafeterías y de la venta de café tostado. Pero no basta con ver el ejercicio propio, entonces junto con ellos fuimos a visitar otras cooperativas”.

Son precisamente estos vínculos los que fomentan las prácticas interculturales que se buscan promover en el suj. Por ello, consideramos que podrían generarse intercambios similares con otros proyectos universitarios, pues la interculturalidad invita a cuestionar las ausencias de saberes diferentes para pensar y actuar “a través de la ampliación simbólica de pistas o señales” (Santos, 2005: 172) provenientes de experiencias y movimientos sociales como la economía social solidaria.

TOSTADORA Y COMERCIALIZADORA BATS’IL MAYA

La tostadora y comercializadora lleva el nombre de Bats’il Maya, que en tseltal quiere decir “la verdadera mata maya”. Su historia data hasta 1993, cuando se fundó como una microindustria tostadora de café, a la que poco a poco se fueron sumando familias agricultoras (Capeltic, 2016). Bats’il Maya es dirigido por Martín, un socio tseltal que ha sido parte de la cooperativa desde sus inicios, y se conforma por jóvenes, hijas e hijos de agricultores que conocen los procesos del beneficio húmedo en el campo, el cultivo y el tratamiento de la semilla. En la planta ubicada en Chilón, Bats’il Maya se encarga de llevar a cabo la segunda parte del proceso, conocido como beneficio seco, que involucra el tostado, molienda y la maquila de café. La cooperativa de Bats’il Maya también se encarga de la contaduría y la comercialización del producto.

La coordinación del beneficio seco está a cargo de César, quien llegó a la cooperativa en 2012 como parte de la segunda generación de la Escuela del Café. Por su propia historia como campesino, reconoce la importancia de dar a conocer a las y los agricultores la forma en la que procesa la semilla de café, para que entiendan la diferencia del pago, según la calidad de la cosecha. Como él explicó, “siempre extendemos la invitación en

cada asamblea para que vengan a la planta de café, que de las comunidades vengan a verlo, a probar su café una vez que está listo”.

En el empaque de las bolsas de café se destaca la forma en la que el proceso está apegado a la cosmovisión tseltal del *lekil kuxlejal*, diferenciándolo del proceso que se lleva en las fincas y en las macroprocesadoras de café. Para transparentar la trazabilidad, explica César, “se informa cuando nos piden informaciones [...] [hay] carteles [en las cafeterías], los historiales que van pegados cuentan la historia de Bats’il Maya y lo de la cooperativa de Ts’umbal Xitalha’. De ahí, entre el conjunto, está el Yomol A’tel, que engloba todo”.

A pesar de los esfuerzos de comunicación, las entrevistas con las y los estudiantes sugieren poco conocimiento sobre la trazabilidad que se lleva a cabo en Yomol A’tel. Por ejemplo, los imaginarios de las y los estudiantes no incluyeron el origen maya de Capeltic. Únicamente Carlos hizo el siguiente comentario: “Que yo sepa sí son de una comunidad indígena, pero no recuerdo ahorita cuál es el nombre”.

La coordinación financiera de Bats’il Maya lleva por nombre Canan Taquin, que en tseltal quiere decir “los cuidadores del metal o del trabajo”, y es liderada por Gerardo, otro egresado de la Escuela del Café. Como explicó Martín, “Nosotros sabemos lo que pasa en campo. Lo que hemos aprendido aquí es darle valor a ese trabajo”.

Los esfuerzos para experimentar las diferentes etapas de la cadena de producción apuntan a un trabajo emancipador. Según Luvían-Reyes y Rosas-Baños, es lo que “constituye el fin último de la ESS, aporta a la construcción de una sociedad que conquista la creatividad, el poder y el saber para dedicarlo al desarrollo del ser humano” (2021: 237). A diferencia del modelo capitalista orientado a la acumulación de los empresarios a partir de la alienación de las y los trabajadores, sin conciencia del *lekil kuxlejal*, el trabajo emancipado implica un proceso educativo y cultural, en el que se comparten valores de cooperación, solidaridad, democracia y justicia (Luvían-Reyes y Rosas-Baños, 2021).

El corazón de Bats’il Maya es la transparencia; por este motivo, la contabilidad se maneja en un libro abierto para las y los agricultores. Es en este eslabón de la cadena donde se detectaron más complejidades debido a las barreras contextuales: “La idea es que alguien que sea tseltal sea quien aprenda a llevar la contabilidad, y que esas mismas personas traten de explicar [...] de transmitir. Lo común en las empresas capitalistas es dar

informes técnicos en el lenguaje de la contabilidad: abonar, cargar, activos, pasivos [...] y eso en el campo no se entiende”, explicó Martín. Incluso el idioma tseltal tiene otros matices por lo que estas palabras técnicas no pueden ser traducidas. Aquí se ve la necesidad de construir otro puente para que jóvenes tseltales, quizá con estudios contables de las universidades del SUJ, puedan explicar los números en las comunidades.

Otro de los retos para Bats’il Maya es manejar un balance entre la cosmovisión tseltal y las dinámicas del mercado. En palabras de Martín, “hemos aprendido a distinguir que hay dos ritmos, dos exigencias [...] Tenemos que encontrar el punto medio porque tú me puedes pedir café urgente para mañana, pero no puedes obligar a acelerar el ritmo del campo [...] Tienes que aguantar a lo que la tierra necesita”.

A esta relación entre dos culturas hizo referencia David. Al preguntarle acerca de las brechas culturales entre el productor y el consumidor comentó lo siguiente: “Yo creo que es una desigualdad sistemática [...] ni dando a entender cómo funciona el proceso se va a solucionar, porque pues viene desde muy adentro en la cultura”. Al respecto de la colaboración entre las culturas, refirió que “A un productor nunca se le va a pagar al cien, porque se busca sacar la mayor cantidad de ganancia posible y ellos necesitan vender café para sobrevivir, entonces se le paga a un precio bajo y ellos tristemente lo tienen que aceptar”.

El reconocimiento de esta injusticia resalta la necesidad de promover la interculturalidad crítica en el SUJ y aprovechar los vínculos con proyectos como Yomol A’tel. Al conocer otra cultura y tener la oportunidad de dialogar con su gente, se modifica el imaginario social del otro, en este caso, entre estudiantes y productores. Asimismo, la interculturalidad crítica nos permite reconocer nuestros roles en las relaciones asimétricas del mundo globalizado (Walsh, 2009). No todos buscarán hacer algo para reducir las desigualdades y las injusticias que conocen a primera mano, pero algunos sí, aportando a la misión del SUJ a “formar personas conscientes, competentes, compasivas y comprometidas con la transformación de la sociedad, promoviendo la justicia, la paz y la reconciliación” (SUJ, s.f.).

CAPELTIC

El último eslabón de la cadena son las cafeterías de Capeltic; en tseltal Capeltic quiere decir “nuestro café”. Es el espacio donde el arte del barismo da forma al café y también es punto de venta para la miel de Chabtic

y cosméticos de Xapontic, que son las marcas de las otras empresas de Yomol A'tel.

La primera sucursal de Capeltic abrió en 2010 en la Ibero Ciudad de México, seguida por sucursales en la Ibero Puebla en 2012 y el ITESO en 2014. Ya hay otra en la Ciudad de México, otra externa al SUJ en Guadaluajara y una en Chilón, que funciona como un espacio educativo donde las y los agricultores conocen las bebidas preparadas con sus cultivos. La siguiente entrada del diario de Ximena narra su experiencia en la cata de café realizada en Capeltic para mujeres agricultoras: “Vinieron desde diferentes comunidades mujeres agricultoras de café, acompañadas de sus familias, dos de ellas hablaban español. Vinieron a Chilón porque habrá una línea de primera calidad solo de mujeres productoras, S’Capel Antsetic (el café de las mujeres). El café, preparado en métodos V60 y Chemex, no les era familiar” (24 de junio de 2024).

La fotografía presentada en la Figura 5 muestra a las productoras escuchando a César durante la cata, al tiempo que explicaba los diferentes sabores del café.

Figura 5. Las mujeres agricultoras de café

Fuente: Ximena de la Mora.
Chilón, Chiapas,
24 de junio de 2024.



En su página web, Capeltic expresa su vocación de “ser una ventana intercultural que invite a modificar las formas de construir los espacios de trabajo y las formas de consumo” (Capeltic, 2016). Sin embargo, Capeltic comparte el reto del SUJ de construir puentes para la interculturalidad. Como explicó Alex, “el ritmo de operación de la cafetería es demandante y no da tiempo de entablar diálogo y la cafetería, pues, tiene que hablar por sí sola. Le hemos intentado con infografías, con vídeos, con fotos, con posters, de todo [...] pero tienen su límite”.

En los imaginarios de las y los estudiantes entrevistados no existía una noción de la ESS. Karla comentó, por ejemplo, “Según yo, si compras un café donan algo”. Pero Rodrigo notó cómo historias de campañas filantrópicas que abusan de la responsabilidad social han fomentado un sentido de desconfianza entre consumidores: “No es lo mismo ser los dueños de los medios de producción a que tú seas la mano de obra. En Capeltic supuestamente dicen que sí son los mismos, pero yo ya no le creo a las empresas”.

A pesar de los desaciertos en sus imaginarios, es importante notar la apertura e interés de algunos para conocer otras realidades y generar cambios. Como lo dijo David, “es muy complicado cambiar todo el mundo de un día a otro, pero sí creo que podría iniciarse informándote, que es lo esencial”. Asimismo, Majo explicó que, desde su perspectiva, los problemas de desigualdad vienen cargados de lo que ella nombra “una ignorancia elegida”. Tomar conciencia es el primer paso para generar cambios que favorezcan la pluralidad equitativa. Y, como notó Karla, la toma de conciencia va acompañada de experiencias vivenciales: “Lo que más hace que la gente entre en este tipo de conciencia es interactuar más [...] ponerse en sus zapatos y entender cómo es su día a día”.

Queda claro el potencial de los puentes entre las comunidades tseltales y el SUJ para promover la interculturalidad crítica y la valoración de la ESS. Las entrevistas revelan poco conocimiento cultural de la cadena del café. A su vez, se destaca la apertura de las cooperativas de involucrar a estudiantes del SUJ en sus actividades. Pasar de la desconfianza y el desconocimiento a experiencias interculturales es el primer paso para “visibilizar, enfrentar y transformar las estructuras e instituciones que diferencialmente posicionan grupos, prácticas y pensamientos dentro de un orden y lógica que, a la vez y todavía, es racial, moderno-occidental y colonial” (Walsh, 2010: 182).

REFLEXIONES FINALES

Para que los proyectos interculturales del SUJ aporten a la interculturalidad crítica, deben propiciar una transformación en las relaciones sociales, las instituciones y otras estructuras a favor de la pluralidad equitativa (Walsh, 2009). Este enfoque requiere de interacciones que fomenten el entendimiento mutuo y la construcción conjunta de conocimientos, tal como se hace en la economía social y solidaria.

La experiencia de Ximena revela la apertura de Yomol A'tel a entrar a estos diálogos, que a menudo nos llevan a terrenos incómodos en los que no podemos negar las desigualdades en el mundo. Además de aproximar los imaginarios de las y los estudiantes a la realidad de Chilón, estas experiencias son claves para que los caficultores conozcan a las personas que consumen el café que producen.

La exploración de imaginarios de los agricultores da cuenta de los límites en la comprensión del consumo y comercialización, lo que refleja la barrera contextual que existe, a pesar de la dependencia entre las culturas. Asimismo, aunque Capeltic ya lleva más de una década en el SUJ, las entrevistas con estudiantes revelan poco conocimiento sobre la ESS detrás del café que consumen.

La interculturalidad crítica nos invita a cuestionar prácticas y creencias propias, reconocer las injusticias y comprometernos a impulsar cambios sostenibles. Sin este diálogo y reflexión, es poco probable que las relaciones interculturales logren incidir en el problema estructural-colonial-racial (Walsh, 2010). La pedagogía y praxis de la interculturalidad crítica están orientadas a proyectos decoloniales que cuestionan, transforman y crean condiciones radicalmente distintas a la desigualdad y la discriminación que dominan en la actualidad (Walsh, 2009). Por ende, para aportar a la interculturalidad crítica, los modelos alternativos como la ESS deben estar en el centro del currículo en el SUJ. En este sentido, la relación con Yomol A'tel representa una gran oportunidad para que estudiantes de las escuelas de negocios entiendan la importancia del precio justo y la sostenibilidad en las cadenas de valor.

El aprendizaje transformativo que Ximena experimentó en Chilón la llevó a valorar los saberes tseltales, cuestionar la cultura hegemónica y a relacionar su profesión con la pluralidad equitativa. Es un ejemplo claro del potencial de este proyecto para contribuir a la interculturalidad crítica. Son las y los jóvenes, tanto del SUJ como de Yomol A'tel, quienes transitan entre las culturas, con la apertura de enfrentar las desigualdades y fomentar la pluralidad equitativa. Para que Yomol A'tel pueda consolidarse como un verdadero puente intercultural, hay que abrir espacios de diálogo entre caficultores, cooperativistas, estudiantes y académicos. Además de concientizar a la población universitaria sobre los desafíos para la ESS, estos espacios sirven para que las familias productoras conozcan la cultura de sus consumidores, pues la interculturalidad crítica se basa en



el intercambio de saberes que beneficia a todas las personas involucradas (Walsh, 2009).

En este sentido, se resalta el potencial de este proyecto, que apenas ha logrado conectar a unos pocos estudiantes y caficultores. En palabras de Martín, “Tú llegaste a conocer un 10% de los productores. La huella que dejas con ellos, en donde has caminado, hace que ellos ya te figuren a ti [...] y ahora te imaginan a ti como muchas personas más que son consumidores”. Con espacios de diálogo y otros esfuerzos intencionados para atizar la interculturalidad crítica, los proyectos con Yomol A’tel cambiarán los imaginarios de la comunidad universitaria y fomentarán el praxis alineado con la misión del Sistema Universitario Jesuita.



BIBLIOGRAFÍA

- Blanco, Elizabeth (2020). “Discriminación étnico-racial y oportunidades educativas en México”, *Sociológica* (México), vol. 35, núm. 101, pp. 139-180. Recuperado de: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732020000300139.
- Capeltic (2016). *Nuestra historia*. Recuperado de: <https://www.capeltic.org/nuestra-historia>.
- Castoriadis, Cornelius (1996, 1 de noviembre). “Imaginary and Imagination at the Crossroads”. Discurso presentado en Abrantes, Portugal. Recuperado de: http://www.castoriadis.org/imgPDF/C_1_Imaginary_and_Imagination.pdf.
- Coffee Watch, Empower y PRODESC (2025). *Explotación y opacidad: la realidad oculta del café mexicano en las cadenas de suministro de Nestlé y Starbucks*. Recuperado de: <https://prodesc.org.mx/wp-content/uploads/2025/02/Explotacion-opacidad-Nestle-starbuks.pdf>.
- Coraggio, José Luis (2009). “Los caminos de la economía social y solidaria”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 33, pp. 29-38. Recuperado de: <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/download/314/306/>.
- De Martinis, María (2025). “La economía social y solidaria en el territorio rural-indígena tseltal: un contexto socioeconómico”, *Revista Iberoamericana de Economía Social y Solidaria ECOSS*, vol. 3, núm. 5,

- pp. 11-44. Recuperado de: <https://ecoss.iberomex.mx/index.php/ecoss/article/view/32>.
- Gaona, Fernanda, Yolanda Sánchez y Mario Cruz (2023). “Comercio justo como una estrategia de política pública para la comercialización internacional de café mexicano”, *Caleidoscopi*, vol. 1, núm. 1, pp. 55-74. Recuperado de: <https://repository.uaeh.edu.mx/revistas/index.php/caleidoscopi/article/view/10946>.
- García, Susana y Carlos Núñez (2023). “Apuntes para una perspectiva decolonial de la economía social y solidaria. Acercamiento a la economía popular”, *El Cotidiano*, vol. 242, pp. 9-20. Recuperado de: <https://elcotidianoenlinea.azc.uam.mx/index.php/numeros-por-articulos/no-242-pensar-la-economia-social-y-solidaria/apuntes-para-una-perspectiva-decolonial-de-la-economia-social-y-solidaria-acercamiento-a-la-economia-popular>.
- Gobierno de México (2024). *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2024*. Recuperado de: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/887285/07031Chilon2024.pdf>.
- Gómez, María Guadalupe, Dora Ruiz y Claudia López (2008). “Contexto regional: Misión de Bachajón”, *Huellas de un caminar. Misión Jesuita de Bachajón*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 21-36.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010). *Compendio de información geográfica municipal 2010*. Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/07/07031.pdf.
- (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Microdatos>.
- (2021). “Cobertura en educación superior modalidad escolarizada y no escolarizada”. *Catálogo Nacional de Indicadores*. Aguascalientes: SNIEG. Recuperado de <https://www.snieg.mx/cni/escenario.aspx?idOrden=1.1&ind=6200027780&gen=842&d=n>.
- (2017). *Diseño estadístico. Módulo de movilidad social intergeneracional (MMSI) 2016*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado de: https://inegi.org.mx/contenidos/programas/mmsi/2016/doc/disenio_estadistico_mmsi_2016.pdf.
- Jameson, Fredric y Slavoj Žižek (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

- López, Mónica y Paola Esquivel (2021). “Caracterización de estudiantes en distintos tipos de instituciones de educación superior en México”, *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. 51, núm. 3, pp. 71-96. Recuperado de: <https://doi.org/10.48102/rlee.2021.51.3.408>
- Luván, Gerardo y Mara Rosas (2021). “La estabilidad en pequeñas cooperativas de la Ciudad de México. Un análisis desde la modernidad sólida y la economía social y solidaria”, *CIRIEC-España, Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, núm. 102, pp. 229-258. Recuperado de: <https://ciriec-revistaeconomia.es/es/revista/?num=4458>
- Llanos, Luis y Norberto Gutiérrez (2024). “La apropiación cultural del cultivo del café a través de los saberes y prácticas ancestrales en Po-colum Sibanicjá, Tenejapa, Chiapas”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 22, núm. 1, pp. 1-17. Recuperado de: <https://doi.org/10.29043/liminar.v22i1.1043>
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) (2025). “Café”, *FAO-Mercados y comercio*. Recuperado de: <https://www.fao.org/markets-and-trade/commodities-overview/beverages/coffee/es>.
- Ortiz, Benjamín (2010). “‘Ts’umbal Xitalha’. La experiencia de una cooperativa de café: el camino de la sistematización”, *Sociedades Rurales, Producción y Medio Ambiente*, vol. 10, núm. 19, pp. 121-132.
- Pieck, Enrique, Martha Roxana Vicente y Comunidad de Yomol A’tel (2019). *Voces de Yomol A’tel. Una experiencia de economía social y solidaria*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Romero, Melina (2018). “Cooperativas de trabajo y liderazgo compartido”, *Revista Idelcoop*, núm. 224, pp. 64-79. Recuperado de: <https://www.idelcoop.org.ar/revista/224>
- Santos, Boaventura de Sousa (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- Sistema Universitario Jesuita (SUJ) (s. f.). “SUJ” [página web]. Recuperado de <https://sistemauniversitariojesuita.org.mx>.
- Taylor, Charles (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Tubino, Fidel (2016). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Verschuur, Christine (2018, 21 de diciembre). “Solidarity Practices and the Formation of Political Subjects and Actions for Change”. Uni-

- ted Nations Research Institute for Social Development. Recuperado de: <https://repository.graduateinstitute.ch/record/296663?v=pdf>.
- Walsh, Catherine (2002). “(De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”, en Norma Fuller (ed.). *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú, pp. 115-142.
- (2009). “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir”, *Educação On-Line*, núm. 4, pp. 1-29. Recuperado de: <https://educacaoonline.edu.puc-rio.br/index.php/eduonline/article/view/1802>
- (2010). “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, en Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh (eds.). *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, pp. 167-181.
- Yomol A'tel (s. f.) “Nuestra historia” [página web]. Recuperado de: <https://www.yomolatel.org>.
- Zamora, Carla (2021). “Café y justicia: la lucha de los productores en el comercio justo y sus potencialidades para la economía solidaria”, en Gladys Karina Sánchez (coord.). *Comercio justo y economía solidaria en el sur de México*. Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez/Itaca, pp. 77-102.

Ximena de la Mora González es egresada de la Licenciatura en Ciencias de la Educación en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), donde colaboró en colectivos estudiantiles y proyectos de investigación-acción participativa. Su interés por la interculturalidad crítica y la economía social y solidaria la ha llevado a explorar la educación desde una perspectiva comunitaria y a valorar la cultura como una herramienta para colectivizar el aprendizaje. ximena.delamora@iteso.mx



Rebecca Danielle Strickland es doctora en Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), profesora titular en el Departamento de Psicología, Educación y Salud del ITESO y miembro del SNII I. Forma parte de la junta académica de la Maestría en Gestión y Desarrollo Social de la Universidad de Guadalajara y funge como coordinadora nacional del Inside-Out Prison Exchange Program. Sus temas de investigación incluyen jóvenes, violencias y aprendizaje transformativo. danielle@iteso.mx



REALIDADES SOCIOCULTURALES

LOS SENTIDOS DE LA FERIA Y LA FERIA DE LOS SENTIDOS EN SEVILLA, ESPAÑA

SENSES AND MEANING AT THE FERIA DE ABRIL IN SEVILLE, SPAIN

Gabriela Vargas Cetina*
Steffan Igor Ayora Diaz*

Resumen: En este artículo proponemos que la Feria de Abril en Sevilla, España, es una experiencia multisensorial, sinestésica y sinestética que reafirma la identidad sevillana y resalta las fronteras identitarias entre población local y visitantes, mientras subraya las diferencias sociales locales. Tomando en cuenta los trabajos de Paul Stoller y David Sutton, así como nuestro trabajo de campo en Sevilla, entre 2017 y 2025, describimos la experiencia sinestésica y sinestética de la Feria de Abril como dimensiones que invocan “lo sevillano”. Argumentamos que el reconocimiento de la experiencia sensorial contribuye a un acercamiento antropológico complejo de la dimensión política de eventos locales.

Palabras claves: sinestésica, sinestética, antropología de los sentidos, Sevilla, Feria de Abril.

SENSES AND MEANING AT THE FERIA DE ABRIL IN SEVILLE, SPAIN

Abstract: This article explores Seville’s April Fair as a multisensory and synesthetic experience with its own distinctive sensory aesthetics, showing how it reaffirms Sevillian identity, sketches boundaries between local residents and visitors, and accentuates social differences among the locals. Drawing on the work of Paul Stoller and David Sutton, as well as ethnographic fieldwork in Seville conducted between 2017 and 2025, it describes the synesthetic experience of the April Fair as a set of dimensions that invoke “the Sevillian.” It underscores how

* Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 177-210

Recepción: 8 de septiembre de 2025 • Aceptación: 11 de diciembre de 2025

<https://encartes.mx>



attention to the sensory experience contributes to a more complex anthropological understanding of the political dimensions of local events.

Keywords: synesthesia, sensory anthropology, Seville, April Fair.

INTRODUCCIÓN: MÁS QUE UNA FIESTA

Eran días de fiesta de la Feria de Sevilla de 2022. Llegamos a Sevilla desde Mérida, Yucatán, al final del mes de abril. La Feria sevillana atrae turistas de toda España, pero en particular desde Madrid. Para esta fiesta, Renfe, la compañía ferroviaria española, agregó, como cada año, vagones y trenes para traer y llevar de Sevilla a turistas españoles y extranjeros que aprovechaban ese año los dos días de asueto que coincidían con la semana de la Feria: el miércoles de Feria, inhábil en Sevilla cada año, y el día de los trabajadores del 1 de mayo. Los hoteles cobraban precios elevados y, aun así, estaban llenos, igual que los llamados “pisos de alquiler turístico”, como en Sevilla se conocen los apartamentos que se rentan por tiempos cortos. Nosotros encontramos un hotel modesto en el casco antiguo de la ciudad y solo hasta finalizar la Feria pudimos ocupar un apartamento. Durante uno de esos días, nos encontramos en la caseta de uno de los partidos políticos españoles con fuerte presencia en Andalucía. El calor era intenso este inicio del mes de mayo (alrededor de los 40°C) y, aunque la caseta estaba cubierta con lonas, la resolana y el calor en el aire se sentían con fuerza en la piel apenas sudorosa por el aire seco.

A las doce del día, las calles del espacio de la Feria se encontraban concurridas por abundantes feriantes y en la caseta del partido político se escuchaba la música de canciones “por sevillanas”, reproducidas en un equipo de sonido eléctrico. En los veladores, como se llama a las mesas de un solo pie que se ponen en terrazas, y en mesas dentro de las casetas, hombres y mujeres bebían cañas (vasos medianos) de cerveza local, rebujitos (vino manzanilla mezclado con refresco de soda de limón) y copas de vino manzanilla y de jerez, mientras las niñas y los niños consumían refrescos de soda. Muchos hombres, a pesar del calor, portaban chalecos y sacos de vestir y las mujeres, en gran número, vestían las ropas sevillanas que dentro y fuera de España se conocen como traje de flamenca. Entre las mesas y en tarimas en algunas casetas, tanto infantes como mujeres y algunos hombres bailaban al son de las canciones por sevillanas. En la barra se vendían tapas que los visitantes locales y turistas reconocen como “típicas” del “tapeo” sevillano, que consiste en pequeñas raciones de



Figura 1. Feriantes y casetas

Autores: Gabriela Vargas Cetina y
Steffan Igor Ayora Diaz.
Sevilla, España,
2022.

diversos platos: tortillas de papa, ensaladilla de gambas, ensaladilla rusa, carrillada ibérica, patatas aliñadas, solomillo al whisky, tortillas de camarones, croquetas de jamón y boquerones y sardinas fritas, entre otros.

Las calles, que han sido bautizadas con nombres de toreros famosos, estaban asoleadas, y el piso arenoso de color amarillo rojizo reflejaba la luz solar. El olor de los caballos (incluyendo sus orines y excrementos), el sudor de los humanos y los aromas de los alimentos siendo preparados y consumidos en las distintas casetas se propagaban por el aire (Figura 1). Conforme pasaban las horas de la tarde y llegaba la noche, la densidad de paseantes en las calles y de invitados en las casetas aumentaba. A ese punto, las bebidas alcohólicas consumidas hacían efecto entre algunos feriantes, quienes disfrutaban sin preocupaciones, ya que “lo que sucede en la Feria, se queda en la Feria”.

La Feria de Primavera de Sevilla es un evento festivo anual. Se espera con ilusión el inicio y transcurso de largas jornadas con familiares y amistades. Se goza de manera cotidiana por los feriantes, tanto locales como turistas. Empero, como mostraremos en este artículo, la Feria de Sevilla no es un evento ni social ni cultural ni políticamente neutro. Nuestro argumento es que la experiencia sinestésica de esta contribuye a resaltar y afirmar prácticas socioculturales con importante componente político y económico que distinguen a las y los sevillanos entre sí, de otros españoles, y de los “guiris” (turistas) extranjeros.

Las corridas de toros son un elemento muy importante durante la Feria de Abril. Sin embargo, no las consideramos en este artículo porque en Sevilla la temporada taurina es una fiesta en sí misma: une a las Fiestas de Primavera con las de otoño, pues inicia el Domingo de Resurrección, con el que finaliza la Semana Santa, y termina con las últimas festividades

de la Feria de San Miguel, en la llamada “Corrida de Miura”. Esta es una corrida en la que los toros provienen de la Ganadería Miura, especializada en toros de lidia (Real Maestranza de Caballería de Sevilla, 2024).

Las festividades religiosas de la Semana Santa han sido frecuentemente estudiadas junto con las comerciales y lúdicas de la Feria de Abril como parte de un complejo único de Fiestas de Primavera (Aguilar Criado, 2002; Palma Martos, García Sánchez, Palma Martos, 2008; Palma Martos, Palma Martos, Martín Navarro, 2014). Sin embargo, como mostramos más abajo, estas fiestas, que inicialmente coincidían, han ido distanciándose en dos modos: por una parte, en el tiempo, pues ahora se interponen días entre la Semana Santa y la Feria. Por la otra, en sus significados, ya que la Semana Santa es un periodo de celebraciones primordialmente religiosas, mientras que en la feria predomina el carácter laico, comercial y festivo (Sánchez Carrasco, 2019).

A diferencia de estudios precedentes, que por lo general se enfocan en las dimensiones económicas o las de mercadotecnia, en este trabajo queremos contribuir al estudio de la Feria de Abril desde el campo de los estudios sensoriales. Proponemos que también en esta dimensión se dan grandes contrastes en la experiencia individual y grupal: para las y los sevillanos, la Feria es una reiteración imaginada de manera colectiva de las formas sensoriales de ser sevillanos. Este “ser sevillano” –como queda descrito en distintos párrafos de este artículo– incluye la experiencia de las desigualdades en la sociedad, ilustradas por el acceso diferencial a distintos tipos de vestimenta, a espacios de festejo, al tipo de bebidas y comidas, así como por otras formas simbólicas de poder, como el pasear en carruajes y/o caballos dentro del recinto ferial (con un costo fijado por el ayuntamiento, en 2025, de 95 euros por un recorrido con duración de una hora).

La Feria de Sevilla, pues, constituye una estimulación multisensorial que integra colores, aromas, sabores, estímulos táctiles, experiencias de los espacios sociales, así como distintas manifestaciones corporales que subrayan el carácter de fiesta y de ser o no de Sevilla. En las siguientes secciones exploramos aspectos históricos y etnográficos acerca de esta fiesta como un evento social en el que, mediante los sentidos corporales, se construye la experiencia colectiva de lo que significa para los y las sevillanas esta semana de convivencia.

LA FIESTA Y SUS SENTIDOS

En España se encuentra difundido el estereotipo de que los sevillanos están más dedicados a la fiesta que al trabajo. Incluso hemos escuchado a sevillanas y sevillanos expresar esta opinión y comparar desfavorablemente Sevilla y Andalucía con regiones como Cataluña y el País Vasco. Aquí nos referimos a la fiesta como un evento socialmente positivo e importante que consiente a sus participantes romper con las estructuras formales del día a día y permite a los sujetos la libertad de expresarse de manera lúdica (Brisset, 2009). Las múltiples fiestas locales, como la Semana Santa, la Romería de la Virgen del Rocío y las celebraciones de Corpus, combinan lo religioso y lo lúdico, y han sido ampliamente descritas y analizadas desde la antropología (Hurtado Sánchez, 2002; Moreno Navarro, 1992; Murphy y González Faraco, 2002).

En el caso que presentamos, esta dimensión lúdica debe ser vista como un conjunto de prácticas que subrayan lo sevillano del evento y de las distintas manifestaciones estéticas y afectivas. Estas permiten a los sevillanos poner en escena las ropas, comidas, bebidas, así como otros elementos: la música, el baile y las exhibiciones diversas que se han convertido en signos de lo sevillano y andaluz. La portada y las casetas, descritas más adelante, son formas efímeras de arquitectura que invocan la estética andaluza y sevillana. No descartamos, como Salvador Rodríguez Becerra (2008) ha señalado, que esta alegría y sociabilidad pueda, en distintas ocasiones y lugares, enmascarar que las interacciones y bebidas consumidas lleven a lo que ese autor llama “desenfreno” y a situaciones violentas. Sin embargo, nuestro objetivo es señalar la valorización de la Feria de Sevilla como expresión identitaria, lúdica y de expresión del orden social por medio de experiencias sinestésicas y sinestéticas.

Desde la antropología y la sociología se ha argumentado que la fiesta tiene particular importancia para resaltar, por una parte, la identidad de los sujetos locales y, por la otra, sus diferencias con los de fuera, los que no comparten plenamente la identidad local (Homobono, 1990). Una de las características de la fiesta es que se lleva a cabo en espacios públicos y, aunque durante parte del siglo xx los estudios folcloristas sobre fiestas se enfocaban en sociedades rurales, ahora es muy aceptado reconocer las fiestas realizadas en medios urbanos, así como sus distintas modalidades: religiosas, laicas o políticas (Pujol Cruells, 2006). Desde el siglo pasado, distintos antropólogos señalaban la importancia de la fiesta como

una celebración urbana que permitía afirmar la identidad mediante símbolos que apuntaban a celebrar prácticas económicas ya en decadencia, en parte oscureciendo el hecho de que estaban perdiendo relevancia en la sociedad local y regional (Konrad, 1983; Manning, 1983).

En distintos espacios del Mediterráneo, la fiesta ha sido vista como un escenario para los enfrentamientos políticos entre facciones del pueblo (Boissevain, 2013; Magliocco, 1993). Otros aspectos de las fiestas, subrayados por Victor Turner (1974), son su dimensión ritual que permite tanto reproducir estructuras sociales, como cuestionarlas, y su magnitud como drama social, como un escenario en el que se llevan a cabo *performances* que también tienen como objetivo el mantenimiento de la estructura social. La influencia de Turner ha sido importante y frecuentemente se escribe sobre ritual, *performances* y fiestas con sentidos que se traslapan. Todos estos temas son complementarios, ya que no se excluyen los unos a los otros: la fiesta es lúdica, es política, es fuente y vehículo de identidades (étnicas, locales, regionales, políticas, religiosas), y puede contener y transgredir aspectos ceremoniales y religiosos.

Nos parece significativo analizar la fiesta como “celebración”, especialmente porque en Sevilla los ritos y rituales también son parte de la celebración. Frank Manning (1983: 4) identifica cuatro características de lo que él y sus colaboradores llaman “celebración”. En primer lugar, es una forma de *performance* social y política; segundo, es entretenimiento para el gozo; tercero, es pública; y cuarto, es participativa. En teoría, todos pueden participar, aunque en la práctica existen distintos niveles de participación y exclusión. Estos aspectos son reconocibles en nuestra descripción y análisis de la Feria de Sevilla. Sin embargo, nuestro énfasis, en contraste con los anteriores, será en el papel que la experiencia sensorial y estética juega en la celebración de este evento anual, en su significación y en su dimensión y efecto político-identitario.

El campo de la antropología de los sentidos, junto con otros campos de estudio sociales y culturales dedicados al tema, tiene ya un largo desarrollo (Howes, 2022). Dados los límites en extensión de un artículo, no intentaremos aquí realizar una glosa de todos los trabajos sobre el tema, sino solo resaltar algunos conceptos que nos parecen relevantes para el presente texto. Un punto de partida importante fue señalado por Paul Stoller (1997), quien reivindicó la antropología sensual. Stoller propuso que es necesario romper con la dicotomía cartesiana que ha separado el cuerpo

de la mente. En vez de entenderlos como separados, debemos reconocer que la experiencia sensual-sensorial y la cognición, el conocimiento, se complementan. En consecuencia, debemos abandonar la idea de que la visión del antropólogo es como una máquina registradora objetiva que captura únicamente la “verdad”.

A pesar de una preocupación continua por la multisensorialidad, cabe advertir que, desde sus inicios, este campo de estudios socioculturales ha puesto en general el énfasis en cada uno de los sentidos de manera separada. Por ejemplo, Constance Classen (2012) ha examinado las formas en las que el sentido del tacto es construido y empleado socialmente (Erin Manning, 2007). Los estudios sobre la importancia de la visión son numerosos (Belting, 2011; Heywood y Sandywell, 2014). La experiencia aural ha sido también analizada en sus dimensiones social, cultural y política (Feld, 1990; Groth y Schulze, 2020; Schulze, 2021). Lo mismo ha sucedido con los aromas, que social y culturalmente han sido examinados como mecanismos de inclusión y exclusión social (Classen, Howes y Synnot, 1994; Larrea Killinger, 1997). El gusto (sabor) es otra experiencia sensorial que está marcada fuertemente por lo político, lo social y lo cultural (Counihan y Højlund, 2018; Korsmeyer, 2002; Trubek, 2009). Esta separación se corresponde, como subrayaba Paul Stoller, con la mirada racionalista moderna y con el establecimiento y validación a lo largo de siglos de una jerarquía de los sentidos. Esta jerarquía ha sido reseñada y criticada ampliamente. Por ejemplo, Carolyn Korsmeyer (2002) ha examinado cómo, desde los filósofos de la Grecia clásica, el sentido de la visión ha recibido reconocimiento como el que más nos acerca a la verdad, seguido por la audición. Se ha aceptado que, ya que ambos sentidos operan a distancia, nos permiten un conocimiento objetivo del mundo. En contraste, se ha argumentado que el tacto, el olfato y el gusto son sentidos de proximidad y, por tanto, son subjetivos y poco confiables para conocer el mundo. Desde el surgimiento de la antropología de los sentidos, el reto ha sido mostrar cómo pueden operar los sentidos de manera suplementaria y subrayar la multisensorialidad como necesaria para conocer el mundo (Calvert, Spence y Stein, 2004).

Ante esta separación teórico-conceptual, David Howes (2005) redefinió el término médico de “hiperestesia” (una mayor sensibilidad a los estímulos) para referirse a la manipulación consciente e instrumental de los sentidos para motivar el consumo en la etapa contemporánea del capita-

lismo tardío. Por ejemplo, los fabricantes de automóviles producen diseños que atraen visualmente, modifican los sonidos del motor y los reproductores de música, el aroma de nuevo, además de las texturas del metal y de los tapices del automóvil. Esta manipulación sensorial se ha demostrado útil para la comercialización de alimentos y de ingredientes procesados en los que el uso de colorantes y otros aditivos se hace con la intención de estimular visualmente el deseo por estos objetos/mercancías (Hisano, 2019), así como con el uso de sustancias químicas que buscan favorecer el consumo mediante combinaciones de aromas (Ramišak, 2024).

Enfocándose sobre los sujetos, tanto consumidores como grupos humanos productores de prácticas y objetos culturales, David Sutton (2010) resignificó el término “sinestesia”. Médicamente, sinestesia se refiere a la conexión irregular entre sentidos: ver la música en colores, oler los sabores y demás (Cytowic, 2002). Sutton (2010: 218) propone que en el análisis antropológico entendamos la sinestesia como una habilidad aprendida y desarrollada mediante la práctica y el lenguaje. La comida, señala, es un vehículo ideal para esta experiencia. En la comida ponemos en acción todos los sentidos: produce un estímulo visual y transporta aromas; sentimos su textura, degustamos sus sabores y escuchamos tanto los sonidos de su preparación como distintos sonidos de lo blando o lo crujiente cuando la cortamos o partimos en el plato y cuando la masticamos (Ayora Díaz, 2019, 2021). A esta relación suplementaria entre todos los sentidos, juntos en acción, Sutton (2001) añade el papel de la memoria. Nuestra memoria del consumo de las comidas proporciona un sostén para las experiencias multisensoriales del presente.

El reconocimiento de la importancia de la multisensorialidad en la comida ha motivado la búsqueda de estrategias para promover entre restauranteros y chefs la visión de que el éxito de un restaurante se basa tanto en la dimensión visual del emplatado, como en los sabores de la comida, en el diseño del espacio, los muebles, el “ambiente”, la música, y otros estímulos sensoriales (Spence y Piqueras-Fizman, 2014). Aunque hasta el momento la comida ha sido el eje de estudios sobre estas relaciones complejas sinestésicas, se ha comenzado a estudiar la sinestesia en relación con el arte. Es en este contexto en el que Gordon (2020: 4) propone que la experiencia sinestésica es en gran parte sinestética, por ejemplo, desde la relación entre el escritor o escritora y su lector o lectora, y en las maneras en las que la descripción o las imágenes apelan a otros sentidos. Sin embargo, Gordon

restringe su análisis a la producción y experiencia del arte. Proponemos que desde la antropología podemos acercarnos a lo sinestético en maneras que nos permiten reconocer la importancia de la conjugación sensorial, sensual, y de la experiencia estética del mundo, y, mediante estos aspectos corporales y afectivos, entender cómo se constituyen formas de identificación y exclusión social.

En otro texto hemos argumentado que la estética, como disciplina, ha dejado de enfocarse únicamente en el gran arte, y existe un reconocimiento mayor de los valores y prácticas que fundamentan una estética de lo cotidiano (Ayora Diaz, Vargas Cetina y Fernández Repetto, 2016). Este reconocimiento nos llevó a utilizar el concepto de sinestesia propuesto por Sutton (2010) para analizar distintos fenómenos y prácticas culturales relacionados con la comida, la música y el uso de plataformas para la interacción a distancia en Mérida, Yucatán. Aquí nos enfocaremos en la Feria de Sevilla, para mostrar cómo todos los registros sensoriales sinestésicos se conjugan en una experiencia sinestética que afirma la identidad sevillana y andaluza ante el resto de España.

Excursus metodológico: el presente artículo está basado en 13 meses de trabajo de campo en Sevilla, España. Desde 2017 hemos hecho estancias cortas de investigación: un mes en 2017, dos meses en 2018, seis meses el año 2022, dos meses en 2024 y dos meses en 2025. Con excepción de la primera visita, en cada ocasión hemos permanecido afiliados como profesores invitados en la Universidad de Sevilla. Durante estas estancias hemos realizado observaciones, observación participante, entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales con sevillanos y sevillanas y con residentes de la ciudad originarios de otras regiones de España. Durante los periodos en los que no hemos habitado en Sevilla, hemos seguido en contacto con amistades de la ciudad mediante Facebook, WhatsApp, videollamadas, y Messenger. Además, hemos seguido los sucesos en los diarios *ABC* de Sevilla y *Diario de Sevilla*, así como en canales de noticias en YouTube y en medios sociales. Hemos sido aceptados en grupos de redes sociales en los que sevillanos y sevillanas comentan sobre el pasado y el presente de la ciudad. Entre estas conversaciones, la Semana Santa, el jueves de Corpus Christi, la Feria de Primavera y la Bienal de Flamenco son temas constantes que nuestros interlocutores califican como altamente significativos para la sociedad local. Los temas que investigamos están interconectados. Gabriela Vargas Cetina investiga las organizaciones musicales

que acompañan a las procesiones religiosas de la Semana Santa, pero que también ensayan y ejecutan su música en múltiples y distintos eventos a lo largo del año. Steffan Igor Ayora Diaz examina los valores y formas de representación de la gastronomía regional en Sevilla, entrevistando a cocineras caseras y a chefs y propietarios de restaurantes. Toda nuestra investigación ha sido autofinanciada, por lo que, siguiendo las reglas de Schengen, no hemos permanecido más de tres meses consecutivos en Europa.

Nos inspiramos, en parte, en Paul Stoller, Phillip Vannini, Dennis Waskul y Simon Gottschalk (2012: 63), quienes sostienen que *sensuous scholarship* se refiere a un tipo de investigación, de teoría y metodología que es “*acerca de los sentidos, a través de los sentidos, y para los sentidos*” (cursivas en el original). Ellos proponen que todas las técnicas de investigación pueden enriquecerse prestando atención a los sentidos corporales; es decir, no hay una técnica exclusiva de este enfoque, sino una sensibilidad de la o el investigador que le permite prestar atención explícita a la experiencia sensorial (Vannini, Waskul y Gottschalk, 2012: 68-69). Sostienen que este tipo de trabajo se constituye en parte mostrando y diciendo, en parte describiendo y en parte interpretando (Vannini, Waskul y Gottschalk, 2012: 74). Los sentidos aparentan operar de manera subjetiva, pero en la práctica adquieren significado mediante el diálogo entre nosotros (la y el investigador) y, en especial, con las y los habitantes de Sevilla. En términos de la escritura, estos autores proponen que, si “elegimos escribir sensualmente, debemos considerar abandonar la estructura típica de los artículos, como una predecible secuencia de introducción, revisión de la literatura, método, análisis de los datos, y conclusiones, que restringe el potencial de la escritura sensual” (Vannini, Waskul y Gottschalk, 2012: 75). Añaden que el conocimiento teórico debe integrarse a la escritura y no en una sección separada. Para ellos (y nosotros), esta forma “tradicional” de escribir los artículos tiene el riesgo de una recaída en la separación cartesiana de la mente racional y el cuerpo subjetivo (Vannini, Waskul y Gottschalk, 2012: 75). De manera consecuente, hemos decidido mantener la estructura narrativa cualitativa y explicar aquí, mediante este *excursus*, las razones de nuestra escritura.

LA FERIA DE SEVILLA:

DE MERCADO GANADERO A FIESTA POPULAR

La capital andaluza es reconocida regional y nacionalmente por sus fiestas. Según la definición contemporánea de la “fiesta” que hemos obte-

nido de personas, publicaciones y medios de comunicación en Sevilla, una fiesta sería un evento que suspende lo cotidiano, instala conjuntos de prácticas de sociabilidad, de comunidad, e implica actividades especiales relativas a esas fechas en particular. Según Antonio Romero Abao (1991), en el pasado, las fiestas andaluzas combinaban lo sagrado y lo profano. Su estudio –basado en fuentes documentales del siglo xv– registra eventos relacionados con las familias nobles de dicha ciudad, desde nacimientos, defunciones, matrimonios, entradas reales, hasta festividades religiosas como Corpus Christi. En todas estas celebraciones existía una dimensión religiosa que se acompañaba, al mismo tiempo o seguidamente, de actividades lúdicas. Según las descripciones gráficas publicadas por la Fototeca Municipal de Sevilla, las principales fiestas de la ciudad durante el siglo xx eran, y todavía son: la Semana Santa de Sevilla, la Feria de Abril, la Romería de la Virgen del Rocío, el Corpus Christi, la *Velá* de Santa Ana (una velada se celebra en Triana alrededor del 26 de julio, día de esta Virgen), la Virgen de los Reyes (15 de agosto),¹ la Feria de San Miguel (durante el otoño), la Navidad y la Fiesta de Reyes Magos. Algunas fiestas han sido suspendidas. Este es el caso del carnaval, que fue prohibido en 1937 por el gobierno franquista y ya no ha sido revivido (Aguilar, 1983).

La Feria de Sevilla es una de las celebraciones locales que son regionalmente importantes. Los eventos actuales tienen sus raíces lejanas en las ferias agrícolas y ganaderas de la Edad Media. Fue durante el siglo xiii que el entonces rey de España, Alfonso X, El Sabio, autorizó la celebración de dos ferias en Sevilla (Sánchez Carrasco, 2019), las cuales persisten: una durante la primavera y la segunda en el transcurso de la celebración de San Miguel, en el otoño; no obstante, es la Feria de Abril la que recibe mayor reconocimiento y un creciente número de visitantes. En su inicio, estas eran ferias comerciales, importantes para poblaciones predominantemente rurales, que facilitaban un espacio para el mercado de animales mayores y menores (vacunos, ovinos, caprinos y porcinos) (López Martínez, 2020). Estos eventos reflejaban la importancia de la ganadería

¹ Según Pepe Treshorras (2025), columnista del *ABC Sevilla*, durante las fiestas de la Virgen de las Nieves (organizada por la Cofradía de las Nieves), se celebraban fiestas en una *velá* (velada) en la que tocaban bandas, había gigantes y cabezudos. Se instalaban casetas similares a las de la Feria y había un ambiente festivo. Esta velada y sus fiestas cesaron durante los años setenta y solo persisten la procesión y adoración de la Virgen de los Reyes.



en el ámbito rural desde la Edad Media (López Martínez, 2005), pero fueron perdiendo popularidad gradualmente, casi hasta desaparecer. Fue en 1846 cuando dos residentes de Sevilla argumentaron que era necesario establecer fechas para la realización de ferias comerciales ganaderas. Una vez aceptada por el cabildo de Sevilla, la primera Feria de Primavera se celebró en 1847 (Collantes de Terán Delorme, 1981; Sánchez Carrasco 2019).

Desde entonces, la Feria de Primavera, con predominio comercial, se acompañaba de la construcción de casetas en las que las familias de ganaderos y comerciantes se instalaban por unos días. En ellas, después de los tratos y negociaciones diurnas, se realizaban actividades lúdicas durante la noche. Gradualmente, dichas actividades comenzaron a privilegiarse en los terrenos de la Feria hasta que, durante el siglo XX, terminaron por desplazar las actividades económicas y establecer la predominancia de la fiesta, el baile, la comida y los caballos (Collantes de Terán Delorme, 1982). Hoy en día, los autores que han escrito sobre la Feria de Sevilla enfocan sus descripciones en la vestimenta, la música, los carruajes y las casetas. Para muchos, el aspecto comercial ganadero de la feria ya ha sido desplazado y es lo festivo y lo lúdico lo que dominan sobre las demás experiencias del evento anual (Collantes Terán Delorme, 1982; Sánchez Carrasco, 2019).

La Feria ha pasado por múltiples transformaciones a lo largo de las décadas. Primero, enfocada en el mercado de animales, se realizaba en el Prado de San Sebastián, ocupando en ocasiones partes del parque de María Luisa y terrenos que desde los 1920 ocupa la Plaza de España. Sin embargo, después de un inicio con pocas casetas, instaladas por los mercaderes y sus familias, comenzaron a aparecer casetas privadas y estas han aumentado en número hasta llegar a 1 057 en 2025. Actualmente, la mayor parte de las casetas son de grupos de familias y sindicatos, mientras que 31 casetas pertenecen a hermandades y cofradías sevillanas. A las casetas propiedad de familias, cofradías, hermandades y otras agrupaciones locales solo tienen acceso sus miembros y sus invitados. Todas las casetas cuentan con al menos un guardia que vigila quiénes entran y evita el paso a quienes no tienen acceso. Hay 18 casetas de los partidos políticos, de algunos sindicatos y de una de las hermandades (Hermandad de la Estrella), junto con otras instaladas por el ayuntamiento, la oficina de turismo y algunos intereses comerciales, a las que los visitantes tienen libre acceso, aunque en ellas deben pagar por sus consumos de bebidas y alimentos.

El año de 1972, las necesidades de casetas rebasaron la capacidad del Prado de San Sebastián y se tomó la decisión político-administrativa de desplazar la Feria al otro lado del Guadalquivir, ocupando parte del barrio de Los Remedios, donde se comenzó a celebrar a partir de 1973 (Sánchez Carrasco, 2019: 54). Hasta hoy es esta la sede del llamado Real de la Feria o terrenos en los que se lleva a cabo; según se reporta en el *ABC de Sevilla* (2025), durante 2025 el alcalde de Sevilla decretó construir 250 casetas adicionales para 2026. Por esta razón se ampliarán los terrenos, pues existen listas de espera de familias y grupos de amigos que pagan anualmente cuotas desde hace treinta o más años con la esperanza de conseguir una autorización para tener una de estas casetas.

De la distribución de las casetas se desprende que no todas ni todos los sevillanos disfrutan de esta fiesta de la misma manera. Si uno no tiene invitación para acceder a una caseta privada, debe buscar reposo, comida y diversión en las casetas públicas. Casi desde el principio, se ha incluido una “calle del infierno”, donde se instalan juegos mecánicos y se realizan espectáculos circenses. Esta calle ha sido ocasionalmente escenario de actos violentos, de prostitución y en general de situaciones que los sevillanos juzgan como contrarios a la moral pública. La necesidad de invitación para tener acceso a las casetas de familias sevillanas aplica también para el creciente número de turistas que acuden a Sevilla para disfrutar de la Feria. Si una mujer visitante quiere sentirse parte del ambiente, tiene que considerar que vestirse de flamenca implica un gran gasto de dinero (hemos visto almacenes y tiendas especializadas en las que el rango de precios de los vestidos va desde pocos cientos hasta alrededor de los mil euros) (Figuras 2 y 3). La moda de estos vestidos cambia frecuentemente, y para las sevillanas es importante reflejar esas modas en las calles y casetas de la Feria. Los hombres que se quieran integrar deben vestir de traje, al menos con saco y corbata. Aun vestidas de flamenca las mujeres y los hombres de traje y corbata, los visitantes no aseguran su acceso a las casetas privadas si no es mediante invitación.

La Feria inicia con la noche del alumbrado y del “pescaíto”. Desde 1937, se hizo obligatorio que el ayuntamiento llame a concurso para diseñar y construir una “portada”: un complejo de arquitectura efímera que se coloca a la entrada. Esta portada evoca edificios e iglesias sevillanas, así como pabellones de la exhibición internacional de 1929. Desde inicios del siglo XX, las portadas han aprovechado y desplegado un símbolo de la



Figura 2. Trajes de flamenca en tienda departamental

Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz.

Sevilla, España, 2022.



Figura 3. Tienda especializada en ropa flamenca

Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz.

Sevilla, España, 2022.

modernidad: la electricidad. Las portadas incorporan miles de bombillas eléctricas; la noche antes del inicio de la feria, miles de personas acuden a presenciar (junto con los medios televisivos de comunicación) el encendido del alumbrado, incluyendo la portada y las calles donde se encuentran las casetas. En 2022, la portada desplegaba 25 000 luces de led. Este evento, celebrado localmente, es seguido por una cena privada, conocida como el “pescaíto”, en la que los socios (dueños de casetas) se reúnen para consumir pescados fritos. Según un reporte periodístico, esta actividad tiene una existencia de cerca de 55 años, cuando una vez acabadas las casetas, sus propietarios agasajaban a los trabajadores con pescados fritos (Acevedo y Sanmartín, 2025). Gradualmente, esta celebración fue adoptada por los dueños de las casetas y se ha convertido en el acto social que sigue al encendido de la iluminación de la portada y precede al primer día de la Feria de Sevilla.

Una transformación que se ha mostrado dinámica a lo largo de los más de cien años es su calendarización y su duración. En un inicio coincidía con días de la Semana Santa, incluso sus carteles anunciaban ambas festividades al mismo tiempo. Poco a poco se han ido distanciando en el calendario. La Feria al principio duraba tres días, pero, cuando el foco era el mercado ganadero, se extendía por razones climatológicas. Así pues, en 2016, después de una encuesta realizada por el Partido Socialista, se

acordó extenderla a ocho días. En 2025, después de una consulta popular llevada a cabo con el soporte del Partido Popular y Vox, se regresó al formato “original” de cinco días (Flores, 2025). Sin embargo, días más, días menos, la Feria continúa atrayendo visitantes de Madrid, Portugal y otras regiones europeas, así como turistas internacionales de otros continentes. Durante 2022, después de dos años suspendida por la pandemia de Sars-Cov-2, acudimos más de dos millones de visitantes y, desde entonces, los números han aumentado. En 2025, a pesar de que el ayuntamiento recorrió a cinco los días del evento, se reportó que hubo más de tres millones de visitantes (Del Pino, 2022; Daza, 2025).

VAMOS A LA FERIA: SINESTÉSICA Y SINESTÉTICA DE UNA FIESTA ANUAL

Ir a la Feria y disfrutarla es una experiencia multisensorial y estética. Creemos que es posible calificarla como sinestésica y sinestética, ya que, por una parte, involucra todos los sentidos y, por la otra, cada sentido se acompaña de experiencias sensoriales y de valoraciones estéticas que tienen un carácter intersubjetivo. A continuación, a partir de nuestra experiencia e interlocución con gente local y visitantes, describimos estas modalidades sensual-sensoriales y estéticas de y para los sentidos.

El día anterior a la Feria se lleva a cabo el evento de “los enganches”. Durante ese día, ganaderos, empresarios agrícolas y productores de vinos reclaman la herencia mercantil de las celebraciones. Desde la noche anterior observamos carruajes privados recorriendo las calles, dirigiéndose hacia el barrio del Arenal, en la vecindad de la Plaza de Toros Maestranza. Desde la mañana temprano pudimos ver alinearse distintos carruajes que, según nos explicó un sevillano, son originales de finales del siglo XIX o inicios del XX (no se permiten carruajes nuevos, solo “clásicos”). Entre los carruajes de empresarios andaluces, se encontraban otros provenientes de Portugal e Italia. En ellos paseaban los dueños y sus familias, mujeres e infantes. Las mujeres paseaban vestidas de flamencas y los hombres, con trajes de la región en tonos grises y con sombreros negros. Después de desfilas por las calles se dirigieron a la plaza de toros donde, por turnos, distintos carruajes se enfrentaban en competencias (Figura 4). Aunque la mayor parte de los carruajes eran guiados por hombres, también hubo varios dirigidos por mujeres. El calor era intenso. El coso se fue llenando hasta quedar totalmente ocupado. En las gradas, en especial aquellas que reci-

ben sol, veíamos al público agitar abanicos de mano de manera constante. Las mujeres, vestidas de flamencas, y los hombres de traje, ocupaban sus asientos en las gradas. Al avanzar la tarde, ante el calor, pudimos ver cómo las gradas de sol comenzaron a ser desocupadas. Al salir de la plaza de toros observamos que los bares cercanos se encontraban colmados de clientes consumiendo cañas de cerveza local y los restaurantes estaban llenos, con las mesas vacías mostrando letreros de “reservado”. Nosotros nos dirigimos hacia la plaza de San Francisco, ya que a sus alrededores se encuentra una gran cantidad de restaurantes y bares. Al llegar la mayoría de los establecimientos tenían las mesas ocupadas, pero logramos encontrar una en un bar de tapas para tomar una caña de cerveza y comer merluza a la plancha en salsa verde y chipirones (pequeños calamares) a la plancha. Esa noche fue la del alumbrado y del “pescaíto”.



Figura 4. Los enganches en la Maestranza

Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.

Al día siguiente inició la Feria para el público en general. Vestidos con ropa ligera, casual, de algodón, caminamos tres kilómetros desde nuestro hotel hacia los terrenos de la Feria. Dado que esta se llevó a cabo ese año dos semanas después de la finalización de la Semana Santa, todavía encontrábamos que en las calles cercanas a la catedral había cera de los cirios pegada al piso, por lo que con el calor este se sentía pegajoso. Caminamos cruzando la plaza de San Francisco y recorrimos la avenida de la Constitución, pasando a un lado de construcciones icónicas de la ciudad: el edificio del ayuntamiento, la catedral y el Archivo General de Indias, hasta llegar a la Puerta de Jerez; de ahí cruzamos sobre el Guadalquivir por el puente de San Telmo. Llegamos a la plaza de Cuba. Sentíamos el fuerte calor y estábamos comenzando a sudar, así que antes de seguir nuestro camino hacia el Real de la Feria entramos a un bar con aire acondicionado. Ahí nos ofrecieron vinos de Jerez y bebidas similares, y encontramos que tenían disponible un vermut español (vermú, en Sevilla), destilado con flores de Jamaica (*Hibiscus sabdariffa*). Pedimos uno para cada quien y nos los sirvieron con hielo y una rebanada de naranja dulce en cada vaso. Sentados en sillas altas junto a la barra contemplamos su color rojo rubí, disfrutamos de su sabor agridulce, así como de la temperatura fría de la bebida. El aire acondicionado y lo oscuro del local nos permitía refrescar la piel y ayudaba a secar el poco sudor en el clima local de poca humedad. A pesar del calor, encontramos que había más clientes sentados fuera en las mesas de la terraza que dentro del bar. Después de refrescarnos, continuamos nuestro camino hacia el barrio de Los Remedios, donde se encuentran los terrenos del Real de la Feria. Ese día habíamos sido invitados a un par de casetas de amigos sevillanos.

Mientras nos dirigíamos hacia el lugar, buscábamos el lado sombreado de la calle. A nuestro paso encontrábamos parejas y familias caminando con el mismo destino. Muchas mujeres iban vestidas con sus trajes de flamenca, ajustados y en colores vivos (Figura 5). Algunos vestidos tenían lunares, pero muchos otros eran de color liso. Mujeres, jóvenes y de mayor edad, iban en grupos, en familia o con parejas. Algunas miraban sus teléfonos celulares o se comunicaban mediante ellos (Figura 6). Los hombres caminaban por la calle bien vestidos de traje y zapatos de piel. Vimos, incluidos dos amigos nuestros, que algunos iban en bicicleta, las mujeres con el vestido recogido hacia un lado. Nuestros amigos nos habían explicado que la etiqueta local establece que los hombres vayan a la Feria bien

vestidos y con corbata, pero no es una regla inflexible y, como nosotros no somos sevillanos sino *giüiris*, podíamos ir vestidos tan casuales como quisiéramos. Por supuesto, algunos sevillanos y sevillanas se escandalizaban ante la ruptura de algunas reglas de etiqueta. Es el caso de un hombre barbudo vestido con traje de flamenca o de un sujeto vestido de penitente. Este último causó un mayor escándalo por ofender a cofradías y hermandades que solo admiten vestirse de penitente durante la Semana Santa, pero nunca en los terrenos y días de la Feria.



Figura 5. Antropóloga con familia sevillana rumbo a la Feria
Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.



Figura 6. Flamencas en el Real de la Feria
Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.

Caminando desde la plaza de Cuba, sobre la calle Monte Carmelo, entre numerosos feriantes, llegamos a la Portada. Como hemos señalado antes, cada año el ayuntamiento organiza un concurso para el diseño de esta portada y su construcción, una obra de arquitectura efímera. En 2022, encontramos una portada diseñada en homenaje al hotel Alfonso XIII (Figura 7). Había sido diseñada y construida para la Feria de 2020, pero ante su cancelación, fue construida de nuevo en 2021. Sin embargo, de nuevo, la pandemia de COVID no permitió la celebración de la Feria. Finalmente, en 2022 se pudo construir y su vista causaba alegría entre los feriantes (Benítez, 2022). Al llegar, nos encontramos con que todas



Figura 7. Portada de la Feria, 2022

Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.



Figura 8. Caminando por la Feria

Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.

las calles de la Feria portan nombres de toreros famosos. Muchos de ellos fueron o son de Sevilla, otros eran o son foráneos que se desempeñaron gloriosamente en las corridas de toros que acompañan a la Feria, y otros más fallecieron al ser empitonados por los toros con los que lidiaban. A los lados de las calles, hileras de árboles proporcionaban escasa sombra. Caminábamos sobre la arena de color amarillo rojizo, con la mayoría de los feriantes (Figura 8), aunque algunas personas, de familias ganaderas –según nos explicaron– andaban a caballo o en carruajes (Figuras 9 y 10).



Figura 9. Paseo a caballo

Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.



Figura 10. Recorrido en carruaje

Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.



Figura 11. Megacaseta privada de una asociación

Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.



Figura 12. Música y canto en vivo

Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.

De algunas casetas emergía música. La música aceptada estos días es la de “por sevillanas”, un estilo musical con canto que se deriva de palos de flamenco y que se hizo popular desde el inicio del siglo xx (Carrasco, 2022; Perozo Limones, 2017). Hay algunas casetas grandes: asociaciones, sindicatos o fraternidades han adquirido la licencia de varios módulos para sus casetas y cubren un gran espacio que de otra forma alojaría dos o más casetas pequeñas. Sin embargo, aún estas deben respetar las convenciones estéticas de decoración y construcción. Cada año se instalan escenarios donde grupos musicales tocan y cantan por sevillanas en vivo, a la vez que los feriantes bailan en el espacio destinado a este propósito (Figuras 11 y 12). En las casetas públicas, de partidos políticos o del ayuntamiento, la música, que es del mismo género, es reproducida de grabaciones y en pequeños escenarios donde tanto adultos como niñas vestidas de flamencas y niños bailan por sevillanas (Figura 13). Así, al caminar por las calles de la Feria, este género musical se escucha repetidamente.

Además de la música, las canciones y las voces alegres festejando, de las casetas surgía el olor de distintas comidas. Las casetas públicas que visitamos tenían una barra con la carta² impresa y disponible a mano o la tenían adherida a la pared, mientras que la cocina se comunicaba con la

² En Sevilla en particular, pero en España en general, se distingue entre “menú”, que es fijo e incluye una entrada, el plato principal y un postre; y la “carta”, que lista platillos entre los cuales el cliente puede elegir qué comer y beber.

Figura 13. Escenario en una caseta pública. Baile por sevillanas



Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.



Figura 14. Barra en caseta pública
Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.



Figura 15. Barra en caseta privada
Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.

barra a través de una ventana (Figura 14). Las casetas privadas, pertenecientes en general a grupos de familias que se turnan para disfrutarlas, tienen una cocina más pequeña, detrás de la barra donde los meseros atienden a los convidados (Figura 15). La carta de la caseta del ayuntamiento incluía productos sin gluten: carne con tomate, pisto con tomate, albóndigas en salsa, salchichas al vino, menudo con garbanzos, lomo de merluza guisado, tortilla de patatas, solomillo al whisky, espinacas con garbanzos;

Figura 16. Comida en caseta pública



Autores: Gabriela Vargas Cetina y
Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España,
2022.

como aliños (aderezos) ofrecían patatas alioli o patatas con aceite, sal y a veces especias, pimientos asados y zanahorias con aderezo. Entre las bebidas listaban cerveza sin gluten, cerveza, refrescos (sodas embotelladas), zumos (jugos) y batidos, tinto de verano (vino con soda de limón), medias botellas de manzanilla y de fino (tipos de vinos de jerez), jarra de rebujito (vinos manzanilla o fino mezclados con una bebida gaseosa), vinos de Rioja o Ribera del Duero, copas de vino tinto, botellas de vino blanco y rosado, copas de blanco, cubalibre, combinados ron-whisky, whisky y ron reserva, licores sin alcohol y botellas de agua. La carta, adherida a la pared, anunciaba descuentos para los clientes mayores de 65 años. Estos alimentos y bebidas eran los más comunes en estas casetas públicas, aunque en una encontramos ensaladilla de gambas, ensaladilla de atún (lechugas con camarones o atún); en otra, encontramos boquerones fritos, gambas al vapor y otras opciones (Figura 16).

Cuando llegamos el primer día de Feria a la caseta de nuestros amigos, ellos ya habían avanzado en el consumo de vinos fino y manzanilla de buena calidad. Aunque la caseta ponía en venta bebidas de mayor consumo y menor precio, nuestros amigos habían traído manzanilla y finos (vinos) de bodegas de alta calidad de las zonas de Cádiz y Jerez de la Frontera, que generosamente los compartían con nosotros. En esta caseta tenían en su carta carrillada de ibérico al Pedro Ximénez (cachetes de cerdo en vino de Jerez dulce), jamón ibérico en lonchas finas (en rebanadas delgadísimas), tortilla de patatas, ensalada rusa y ensalada de tomates,

entre otras opciones. Aunque estaban a la venta en la cocina de la caseta, como invitados de las familias no se nos permitió pagar por nuestro consumo. La comida estaba bien preparada y se podían saborear ingredientes de buena calidad. Entre las comidas, nuestros amigos, así como sus amigos con quienes comparten la caseta, tocaban grabaciones de por sevillanas y bailaban al compás de esta música (Figura 17).³ Ante el aumento de la temperatura, las jarras de rebujito circulaban por las mesas, aliviando el calor y alegrando la fiesta. Ese mismo día pasamos a visitar la caseta de otros amigos. No nos quedamos en ella, pero compartieron con nosotros cerveza y tortilla de patatas. Había vinos tipo fino y manzanilla (vinos de Jerez blanco), rebujitos y tapas sevillanas.

Figura 17. Por sevillanas en caseta privada

Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.



A pesar de que esta es una fiesta popular entre sevillanos y sevillanas, no todos pueden acceder a casetas privadas y deben contentarse con estar en las casetas públicas. Esto es así para la población local y para los turistas. Quienes tienen caseta deben acordar quiénes y en qué horario disfrutarán del espacio. Entre nuestros anfitriones, uno de los matrimonios estuvo en la caseta toda la semana a horas específicas del día y el otro la usó solo dos días. Otros días y a otras horas, la caseta es usada por los demás socios y por los hijos e hijas mayores de edad para recibir a sus amigos.

³ Los permisos y la oportunidad de instalar casetas son difíciles de conseguir. Existen listas de espera en las que las personas o familias han pagado por hasta treinta años, sin recibir aún ese permiso. Algunas casetas han sido obtenidas con permisos otorgados a grupos de amigos, quienes comparten la caseta y se reparten los días de Feria que les corresponden.

Después de gozar ese día con nuestros amigos, dos de ellos nos informaron que se dirigían a la playa. Ya tenían suficiente de la Feria. Como muchos, esta pareja de socios de caseta se alegró de que la duración de la Feria se acortase a partir de 2025.

Nos enteramos de que muchas y muchos comerciantes y personas de negocios que tienen sus oficinas o establecimientos en la ciudad conservan sus membresías en algún grupo de caseta familiar porque en la Feria consiguen, y a través de ella, mantienen a mucha de su clientela. Por otra parte, aunque familias de ganaderos y otros empresarios agrícolas tienen casetas para sí mismos, los negocios relativos al campo se llevan a cabo en otros espacios, sin tener el ganado presente. Empresarios y empresarias ganaderos nos explicaron que para hacer negocios ellos usan los teléfonos celulares para mostrar fotografías y videograbaciones de sus animales y las condiciones en las que los mantienen y, así, arreglan precios de venta y compra. Cada año, durante un par de días, varios restaurantes localizados en las calles Bonifaz, Albareda y Gral. Polavieja se encuentran totalmente ocupados y reservados por estos ganaderos, sus familias y sus clientes (Figuras 18 y 19). Nosotros tuvimos la oportunidad de platicar una tarde con algunos de ellos mientras consumíamos cervezas, manzanillas, rebujitos y tapas en las mesas colocadas en la calle; ellos nos explicaron que aprovechaban estos espacios fuera de los terrenos de la Feria para socializar entre ellos y conducir sus negocios.



Figura 18. Ganaderos y compradores socializando en el centro de Sevilla
Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.



Figura 19. Asistentes conviviendo en el centro de Sevilla
Autores: Gabriela Vargas Cetina y Steffan Igor Ayora Diaz. Sevilla, España, 2022.

LOS SENTIDOS EN FIESTA Y LA IDENTIDAD SEVILLANA

Proponemos que estudiar etnográficamente distintos eventos, subrayando el papel que los sentidos juegan en las experiencias sociales, nos acerca a significados que se encuentran debajo de la superficie de la observación. No se trata únicamente de la experiencia sensorial como antropólogo y antropóloga, sino de la relación dialógica entre quien investiga y los sujetos sociales *in situ*. Esta dimensión sensorial compartida nos permite reconocer las diferencias socioestructurales que colocan a unos sujetos dentro y fuera del evento. Hay un “ser sevillano” que se invoca en estas ocasiones y que en el contexto festivo oculta, o al menos hace difusas, las diferencias sociales. Hay un conocimiento corporal observable: saber vestirse como sevillano o sevillana, saber cuál es la moda en vestimentas del año, conocer y cantar y bailar las por sevillanas y saber mover el cuerpo adecuadamente, de manera reconocible como sevillana. Hay sabores identificables en las tapas, comidas y bebidas que se comparten en las casetas, hay un caminar por las calles de la Feria que subraya lo sevillano del o de la andante, hay un caló en las interacciones verbales que es compartido por los sevillanos. Además, el acceso diferencial a los espacios, sean más privados o más públicos, marca la diferencia entre *proprios* (sevillanos/as) y *extraños/as*. Todas estas manifestaciones corporales y objetuales tienden a resaltar, pero también a ocultar, las diferencias socioeconómicas locales y la distancia cultural con los visitantes.

Los sevillanos aprovechan las fiestas, y en general las celebraciones, para socializar. En este actuar colectivo, afirman su pertenencia a la sociedad local. Reiteramos, ninguna de las fiestas locales es horizontal ni igualitaria, pero la imaginación social sostiene que todos pueden participar por igual.⁴ La Feria es uno de estos eventos anuales significativos para la identidad sevillana, aunque la participación de quienes tienen o no caseta

⁴ Aunque este no es el lugar para elaborar sobre estos asuntos, como ejemplo, durante la Semana Santa, unos se desempeñan como costaleros cargando los pasos, otros como penitentes, otros como capataces y distintas cofradías son dominadas por miembros de distintas clases sociales. La ciudad tiene dos equipos de fútbol y uno de ellos se relaciona con los que tienen más poder económico y el otro con el “pueblo”. De cualquier manera, a los partidos asiste poca gente de la clase alta sevillana. Como estas, distintas fiestas y celebraciones aseguran la participación de distintos grupos sociales y su pertenencia identitaria a la ciudad.

privada y la de quienes son invitados o no a participar son muy desiguales. La caseta ha sido diseñada como una extensión de la casa sevillana y decorada como tal. Al igual que en una casa, no todos tienen acceso a ella, solo sus dueños y sus invitados. Como en las casas, los “dueños” contratan a quienes prestan servicios ahí, en este caso, meseros, baristas y guardias, y en ocasiones también músicos y bailarines profesionales. La celebración de la identidad local, por tanto, es también una celebración de las diferencias entre la gente local y no local, así como entre los distintos rangos y diferencias presentes en la vida social sevillana.

La Feria, de todos modos, se convierte en la ocasión para estimular todos los sentidos con signos y significados de la identidad local (Figura 20). Los sentidos contribuyen a la construcción sinestética de la identidad sevillana: los colores de los vestidos de flamenca ceñidos al cuerpo, las mantillas y los broches, el maquillaje, los trajes de saco, corbata y sombrero, así como los trajes de montar, afirman visualmente “lo sevillano”. Estas constituyen también una experiencia sinestética: los distintos sentidos corporales construyen una experiencia estética. La arquitectura efímera de la portada de la Feria y de las casetas señala distintos eventos históricos o festejan monumentos locales. La caseta no puede tener una decoración ajena a la estética sevillana. La decoración, cortinas y retratos colgados de las paredes en cada caseta invocan lo local sevillano y regional andaluz. Las calles nombradas celebrando toreros localmente importantes son transitadas por carruajes y caballos con hombres con trajes grises y mujeres vestidas de flamenca de la clase alta ganadera. La música es dominada por canciones de por sevillanas; quienes bailan muestran saber bailar, saber mover el cuerpo y manos de acuerdo con las convenciones del baile flamenco, resaltando la cultura sevillana.

Figura 20. Sintiendo la Feria

Autores: Gabriela Vargas Cetina y
Steffan Igor Ayora Diaz,
Sevilla, España, 2022.



A estos estímulos táctiles, visuales y aurales se suman el aroma de la comida preparada, de los perfumes y sudores corporales, pero también el olor de los orines y excrementos de caballos, que juntos constituyen los aromas de la Feria (aun sin ganaderos ni ganado, estos aromas evocan la memoria de la Feria “original”). El sabor y frescura de los rebujitos, la manzanilla y el fino fríos se suman a las sensaciones de lo helado de las cañas de cerveza, que proporcionan alivio al fuerte calor. Los sabores de la tortilla de patatas, la carrillada, el jamón ibérico y demás platillos identificados como “sevillanos”, el calor, el sudor y el sol (o, frecuentemente durante la Feria, la lluvia) estimulan todos los sentidos en maneras que los sevillanos reclaman para sí como sostén de la identidad local. Este reclamo se traduce en la solicitud ampliamente expresada de limitar los días de la Feria, ya que se percibe de manera generalizada que el turismo está alienando a los habitantes de Sevilla de “su” fiesta.

Es el caso que los sentidos proporcionan una construcción sinestésica y sinestética de la Feria en la que la memoria de ferias pasadas confirma la importancia local de la celebración. El despliegue mismo de estímulos sensoriales se convierte en sinestético: se produce una figuración estética de lo que es o no “sevillano” de la Feria. Así como un penitente durante esa celebración es una imagen fuera de lugar, el vestido de flamenca se guarda para ocasiones muy especiales que incluyen prominentemente los días de Feria, cuando por lo general se estrena el nuevo modelo del año. Las grabaciones de canciones de por sevillanas pueden ser reproducidas cualquier día del año, pero en Sevilla se asocian con celebraciones específicas, una de las cuales es la Feria. El rebujito es una bebida de Feria, aunque podría elaborarse cualquier día de la semana. Así, en su conjunto, todas estas manifestaciones y percepciones estético-sensoriales se convierten en la Feria, aunque ninguna, por sí sola, sea la Feria.

Podemos sospechar que la Feria seguirá cambiando. A pesar de la reducción de los días, en 2025 recibió a tres millones de visitantes, un millón más que en 2022, cuando nosotros tuvimos la oportunidad de experimentar esta celebración en carne propia y de darnos cuenta de su importancia como experiencia sinestésica y sinestética para la imaginación de lo que es ser o no “de Sevilla”. En este sentido, proponemos que, para poder desarrollar una antropología de los sentidos, no basta con la realización de entrevistas: es fundamental recuperar la práctica profesional antropológica de la observación participativa y performativa, donde sea posible. Esta

nos permite compartir la experiencia, en nuestros propios cuerpos y con nuestros sentidos corporales, de las experiencias de los sujetos locales durante estas celebraciones. Esta sensorialidad suplementa las herramientas antropológicas como las conversaciones informales, las entrevistas y el seguimiento por tiempos, además de que permite acercarnos a la dimensión sensual, estética y sensorial de las y los sujetos locales.

ADENDA

En estos días en que estábamos preparando el artículo para su publicación, nos enteramos, a través de diarios electrónicos y grupos de Facebook, de que un grupo de empresarios madrileños está organizando una feria a la que quieren llamar “Madrilucía” (Madrid/Andalucía). Este evento, con una duración de un mes –cinco días cada semana–, buscaría “modernizar” la Feria de Sevilla. Entre sus propuestas tienen la opción de rentar trajes de flamenca para que las usuarias se sientan sevillanas; un servicio de cocina que surtirá los alimentos a las casetas, así como baños cada tres casetas para evitar las largas filas. Además, las calles no tendrían el suelo arcilloso y amarillento que hay en Sevilla, sino césped artificial, con el objetivo de proteger los vestidos de flamenca y los trajes masculinos.

La respuesta en redes sociales, especialmente en Facebook, ha sido que los sevillanos esperan que el evento se realice durante las mismas fechas que la Feria de Sevilla, de modo que se reduzca el número de turistas que en años recientes han abarrotado la ciudad andaluza. Sin embargo, muchos también se burlan de la propuesta, pues consideran que es solo una simulación del evento cultural tan significativo para los sevillanos. Es claro que para ellos esta fiesta no alcanzaría la “autenticidad” de la experiencia que la Feria de Sevilla tiene para los habitantes de esta ciudad.

Será importante seguir la trayectoria de este evento madrileño que, además, coincidiría con las fiestas de san Isidro, figura relevante para los madrileños, pero no para los sevillanos que tienen a la Virgen del Rocío, a la Macarena, al Señor del Gran Poder y otras representaciones de lo sagrado que marcan el santoral sevillano y andaluz.



BIBLIOGRAFÍA

- ABC Sevilla (2025). “La Feria de Abril de Sevilla contará con casi 250 casetas más en 2026”. Disponible en: <https://www.abc.es/sevilla/feria-abril/feria-abril-sevilla-contara-250-casetas-2026-20250505101830-nts.html>
- Acevedo, Laura y Mercedes Sanmartín (2025). “El verdadero origen de la cena del ‘pescaíto’ en la Feria de Abril”, *La Crónica de Sevilla*. Disponible en: <https://lacronicadesevilla.es/index.php/2025/04/30/el-verdadero-origen-de-la-cena-del-pescaito-en-la-feria-de-abril/>
- Aguilar, José (1983). *Los carnavales y la murga sevillana de los años 30*. Sevilla: Publicaciones del Gobierno Sevillano.
- Aguilar Criado, Encarnación (2002). “La economía de la fiesta”, en José Hurtado Sánchez (ed.). *Nuevos aspectos de la religiosidad sevillana: fiesta, imagen, sociedad*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, pp. 199-232.
- Ayora Diaz, Steffan Igor (2019). “Introduction: Matters of Taste: The Politics of Food and Identity in Mexican Cuisines”, en Steffan Igor Ayora Diaz (ed.). *Taste, Politics and Identities in Mexican Food*. Londres: Bloomsbury Academic, pp. 1-18.
- (2021). “Food, Taste, and Identity in the Global Arena”, en Steffan Igor Ayora Diaz (ed.). *The Cultural Politics of Food, Taste, and Identity. A Global Perspective*. Londres: Bloomsbury Academic, pp. 15-30.
- Gabriela Vargas Cetina y Francisco Fernández Repetto (2016). *Cocina, música y comunicación. Tecnologías y estética en el Yucatán contemporáneo*. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- Belting, Hans (2011). *An Anthropology of Images. Picture, Medium, Body*. Princeton: Princeton University Press.
- Benítez, Mercedes (2022). “La portada que se ha montado dos veces y que ha llevado tres años de espera”, *ABC Sevilla*, sección “Feria de Abril”. Disponible en: https://www.abc.es/sevilla/feria-abril/sevi-feria-abril-sevilla-2022-portada-montado-veces-y-llevaba-tres-anos-espera-202205010822_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.abc.es%2Fsevilla%2Fferia-abril%2Fsevi-feria-abril-sevilla-2022-portada-montado-veces-y-llevaba-tres-anos-espera-202205010822_noticia.html
- Boissevain, Jeremy (2013). *Factions, Friends and Feasts. Anthropological Perspectives on the Mediterranean*. Nueva York: Berghahn.

- Brisset, Demetrio E. (2009). “Investigar las fiestas”, *Gazeta de Antropología*, 25(1). Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10481/6852>
- Calvert, Gemma A., Charles Spence y Barry E. Stein (eds.) (2004). *The Handbook of Multisensory Processes*. Cambridge: MIT Press.
- Carrasco, Martha (2022). “El origen del baile por sevillanas”, *ABC de Sevilla*, Sección Feria de Abril. Disponible en: https://www.abc.es/sevilla/feria-abril/sevi-feria-abril-sevilla-2022-origen-baile-sevillanas-202204251246_noticia.html?msckid=06d1e17ac6d711ec-9825007df193adeb
- Classen, Constance (2012). *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*. Urbana: University of Illinois Press.
- David Howes y Anthony Synnott (1994). *Aroma. A Cultural History of Smell*. Londres: Routledge.
- Collantes de Terán Delorme, Francisco (1981). *Crónicas de la Feria (1847-1916)*. Sevilla: Publicaciones del Ayuntamiento Sevillano.
- (1982). *Crónicas de la Feria (1917-1956)*. Sevilla: Publicaciones del Ayuntamiento Sevillano.
- Counihan, Carole y Susanne Højlund (eds.) (2018). *Making Taste Public. Ethnographies of Food and the Senses*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Cytowic, Richard E. (2002). *Synesthesia. A Union of the Senses*. Cambridge: MIT Press.
- Daza, Mario (2025, 19 de abril). “La Feria de Sevilla se cierra con tres millones de visitantes y avala el nuevo formato: ‘El debate está Zanjado’”, *ABC Sevilla*. Disponible en: https://www.abc.es/sevilla/ciudad/feria-sevilla-cierra-tres-millones-visitantes-avala-2025_0512132151-nts.html
- Del Pino, Chus (2022). “La Feria de Sevilla bate récord de afluencia durante el puente de mayo”, *La Vanguardia*. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/local/sevilla/20220503/8239798/feria-sevilla-bate-record-afluencia-primer-semana.html>
- Feld, Steven (1990 [1982]). *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Experience*. Durham: Duke University Press.
- Flores, Victoria (2025, 17 de agosto). “El formato de la Feria divide a los sevillanos en el Real un año después del referéndum”, *El Correo de Andalucía*. Disponible en: <https://www.elcorreoweb.es/sevilla/2025/05/08/formato-feria-divide-sevillanos-real-117162248.html>

- Fototeca Municipal de Sevilla (2003). *Historia gráfica de las fiestas de Sevilla*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.
- Gordon, Paul (2020). *Synaesthetics: Art as Synaesthesia*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Heywood, Ian y Barry Sandywell (eds.) (2014). *The Handbook of Visual Culture*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Hisano, Ai (2019). *Visualizing Taste. How Business Changed the Look of What You Eat*. Cambridge: Harvard University Press.
- Homobono Martínez, José Ignacio (1990). “Fiesta, tradición e identidad local”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, vol. 55, pp. 43-58.
- Howes, David (2005). “HYPERESTHESIA, or the Sensual Logic of Late Capitalism”, en David Howes (ed.). *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Oxford: Berg, pp. 281-303.
- (2022). *The Sensory Studies Manifesto. Tracking the Sensorial Revolution in the Arts and Human Sciences*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hurtado Sánchez, José (ed.) (2002). *Nuevos aspectos de la religiosidad sevillana: fiesta, imagen, sociedad*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.
- Konrad, Herman (1983). “Barren Bulls and Charging Cows: Cowboy Celebrations in Copan and Calgary”, en Frank E. Manning (ed.). *The Celebration of Society. Perspectives on Contemporary Cultural Performance*. Bowling Green: Bowling Green University Popular Press, pp. 145-164.
- Korsmeyer, Carolyn (2002). *Making Sense of Taste. Food and Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Krogh Groth, Sanne y Holger Schulze (eds.) (2020). *The Bloomsbury Handbook of Art and Sound*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Larrea Killinger, Cristina (1997). *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Quito: Abya-Yala.
- Limones, Ana Rosa (2017). “La escuela sevillana de baile flamenco y su relación con la Escuela Bolera”, *Revista del Centro de Investigación Flamenco Telethusa*, vol. 10(12), pp. 5-10. Disponible en: 10.23754/telethusa.101203.2017
- López Martínez, Antonio Luis (2005) “Una élite rural. Los grandes ganaderos andaluces, siglo XIV-XX”, *Hispania*, vol. LXV/3, núm. 22, pp. 1023-1042.
- (2020). *Las ferias de ganado en Andalucía occidental y Extremadura, 1830-1958*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

- Magliocco, Sabina (1993). *The Two Madonnas. The Politics of Festival in a Sardinian Community*. Nueva York: Peter Lang.
- Manning, Erin (2007). *Politics of Touch. Sense, Movement, Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Manning, Frank E. (1983). “Cosmos and Chaos: Celebration in the Modern World”, en Frank E. Manning (ed.). *The Celebration of Society. Perspectives on Contemporary Cultural Performance*. Bowling Green: Bowling Green University Popular Press, pp. 3-30.
- Moreno Navarro, Isidoro (1992). *La Semana Santa de Sevilla: conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Murphy, Michael D. y J. Carlos González Faraco (coords.) (2002). *El Rocío. Análisis culturales e históricos*. Huelva: Diputación de Huelva.
- Palma Martos, Luis, Antonio García Sánchez y María Luisa Palma Martos (2008). “Una propuesta metodológica para la evaluación del impacto económico de las Fiestas de Primavera en la Ciudad de Sevilla”, *Cuadernos de Economía de la Cultura*, núm. 9, pp. 97-39.
- María Luisa Palma Martos y José Luis Martín Navarro (2014). “La integración entre cultura y economía. El caso de las Fiestas de Primavera de Sevilla”. *Estudios de Economía Aplicada*, vol. 32(1), pp. 287-308.
- Pujol Cruells, Adrià (2006). “Ciudad, fiesta y poder en el mundo contemporáneo”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 4(2), pp. 36-49.
- Ramišak, Mojca (2024). *The Anthropology of Smell*. Cham: Springer.
- Real Maestranza de Caballería de Sevilla (2024). “La Temporada”. Disponible en: <https://www.realmaestranza.com/real-plaza-de-toros/la-temporada/>
- Rodríguez Becerra, Salvador (2008). “Las fiestas en Andalucía. Perspectivas históricas y antropológicas”, *Actas de las XII Jornadas sobre historia de Marchena. Las fiestas en la historia de Marchena*. Marchena: Ayuntamiento de Marchena, pp. 11-26.
- Romero Abao, Antonio del Rocío (1991). “Las fiestas de Sevilla en el siglo xv”, *Las fiestas de Sevilla en el siglo xv. Otros estudios*. Madrid: Deimos, pp. 12-178.
- Sánchez Carrasco, Antonio (2019). *La Feria de Abril*. Sevilla: Almuzara.
- Schulze, Holger (ed.) (2021). *The Bloomsbury Handbook of the Anthropology of Sound*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Spence, Charles y Betina Piqueras-Fiszman (2014). *The Perfect Meal. The Multisensory Science of Food and Dining*. Oxford: Wiley Blackwell.

- Stoller, Paul (1997). *Sensuous Scholarship*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Sutton, David E. (2001). *In Remembrance of Repasts. An Anthropology of Food and Memory*. Oxford: Berg.
- (2010). Food and the Senses, *Annual Review of Anthropology*, vol. 39, pp. 209-223.
- Treshorras, Pepe (2025). “Pasacalles, gigantes, cabezudos y cucañas: la Velá de las Nieves que se celebraba en agosto”, *ABC Sevilla*, edición en línea. Disponible en: <https://www.abc.es/sevilla/pasionensevilla/noticias-semana-santa-sevilla/hermandad-nieves-vela-agosto-sevilla-20250815225841-nts.html>
- Trubek, Amy (2009). *The Taste of Place. A Cultural Journey into Terroir*. Berkeley: University of California Press.
- Turner, Victor (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vannini, Phillip, Dennis Waskul y Simon Gottschalk (2012). *The Senses in Self, Society, and Culture. A Sociology of the Senses*. Nueva York: Routledge.

Gabriela Vargas Cetina es doctora en Antropología (McGill University, 1994). Profesora-investigadora titular C en la Universidad Autónoma de Yucatán. Miembro del SNI nivel III. Ha realizado trabajo de campo en Yucatán con familias campesinas, con músicos y productores de música, en reservas indígenas en Canadá, con pastores de ovejas y cabras en Cerdeña, Italia, con mujeres artesanas en Chiapas, y con músicos y directores de bandas musicales en Sevilla, España. Ha publicado la monografía *The Beautiful Politics of Music. Trova in Yucatán, Mexico* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2017). Ha sido presidenta de The Society for Latin American and Caribbean Anthropology (2004-2008), secretaria de la American Anthropological Association (2021-2024) y vicepresidenta de The International Association of American Studies (2021-Presente). Fue Fellow de la Society for the Humanities en la Universidad de Cornell (2006-2007).

Steffan Igor Ayora Díaz es doctor en Antropología (McGill University, 1993). Profesor-investigador titular C, jubilado de la Universidad Autónoma de Yucatán. Miembro del SNI nivel II. Ha realizado trabajo de campo con pastores de ovejas y cabras en Cerdeña, Italia; con médicos locales en los Altos de Chiapas; con cocineras, cocineros y chefs en Yucatán; y con cocineras, cocineros, chefs y dueños de restaurantes en Sevilla, España. Es autor de *Globalización, conocimiento y poder: médicos locales y sus luchas por el reconocimiento en Chiapas* (México: UADY/Plaza y Valdés, 2002) y *Foodscapes, Foodfields and Identities in Yucatán* (Oxford: Berghahn, 2012) y editor de *The Cultural Politics of Food, Taste and Identity* (Londres: Bloomsbury, 2021). Fue presidente de The Society for Latin American and Caribbean Anthropology (2011-2014), British Council Fellow in Goldsmiths College, Londres (1995) y Fellow de The Society for the Humanities en la Universidad de Cornell (2006-2007).



ENCARTES MULTIMEDIA

EL CULTO CUIR SINVERGÜENZA: RECREACIONES RITUALES A PARTIR DE LA PERFORMANCE

CULTO CUIR SIN VERGÜENZA:

RITUAL RE-CREATIONS THROUGH QUEER PERFORMANCE

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera*

Enlace de WordPress: <https://encartes.mx/mazariegos-culto-cuir-sinvergüenza-lgbtq-performance-bautizo-trans>



Resumen: El objetivo de este ensayo es dar cuenta de una de las formas en las que creyentes feministas y LGBTQ+, que pertenecen o fueron socializadxs en distintas tradiciones religioso-espirituales, primordialmente evangélicas, re-simbolizan lo sagrado y lo político a través de la *performance* en el marco de lo que la agrupación Teología Sin Vergüenza llama Culto Cuir. Aborda temas como ancestralidad femenina, los bautizos trans, crítica a los ECOSIEG y libertad sexual, en un contexto de creciente conservadurismo antifeminista y antigénero.

Palabras claves: Culto Cuir, sinvergüenza, LGBTQ+, *performance*, bautizos trans.

CULTO CUIR SIN VERGÜENZA: RITUAL RE-CREATIONS THROUGH QUEER PERFORMANCE

Abstract: This essay examines one of the ways in which feminist and LGBTQ+ believers, who belong to or were brought up in diverse religious and spiritual traditions –primarily evangelical traditions– re-symbolize the sacred and the political through performance in the context of what the collective Teología Sin Vergüenza terms *Culto Cuir* (Queer Worship). It engages themes such as female ancestry,

* Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (DEAS-INAH), México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 211-235

Recepción: 9 de noviembre de 2024 • Aceptación: 13 de mayo de 2025

<https://encartes.mx>



transgender baptisms, critique of so-called conversion “therapies,” and sexual freedom in a context of intensifying anti-feminist and anti-gender conservatism.

Keywords: Culto Cuir, sin vergüenza, shameless, LGBTQ+, performance, transgender baptisms.

INTRODUCCIÓN

Teología Sin Vergüenza es una colectiva integrada por mujeres y personas LGBTQ+ de distintos países de América Latina, así como por migrantes de ascendencia latina y africana radicadxs en Estados Unidos. La mayoría de sus integrantes fueron socializadxs en tradiciones religiosas protestante-evangélicas y católicas.

Teología Sin Vergüenza está por cumplir su cuarto aniversario como parte de la organización internacional Soulforce, que lleva alrededor de 26 años trabajando en el análisis y el activismo contra la violencia ejercida desde espacios religiosos, a través del Centro de Estudios sobre la Violencia Espiritual, Sanidad y Cambio Social. Este funciona mediante la articulación y el trabajo interdisciplinario de distintos sectores activistas, académicos y profesionales de la salud mental.¹ El trabajo del centro se ha expandido y ha dado lugar a una alianza transnacional de organizaciones que abarca América Latina y Estados Unidos. Esta red permitió la realización del Primer Encuentro Internacional de Teología Sin Vergüenza los días 25 y 26 de octubre de 2024 en la Casa Refugio Citlaltépetl, ubicada en la colonia Condesa de la Ciudad de México. Al encuentro, se convocó a pastorxs,² teólogxs, creyentes y activistas de diversos

¹ Como parte de su labor, el centro elaboró un “Violentómetro espiritual”, cuya propuesta se formuló en el contexto de las charlas que algunas integrantes de la organización tuvieron con la Secretaría de Gobernación de Asuntos Religiosos en Ciudad de México con el propósito de informar, prevenir y difundir las maneras en las que el acoso y la violencia se reproducen en los espacios eclesiales. Comparto el enlace de Soulforce para quienes quieran explorar sus contenidos: <https://soulforce.org/5331-2/>

² Para el encuentro se costearon pasajes y algunas estancias para lxs pastores que asistirían. Teología Sin Vergüenza se financia a través de donativos mensuales de personas que colaboran con Soulforce desde sus inicios; participan en convocatorias de becas que otorgan algunas financiadoras, sobre todo estadounidenses, y realizan campañas de donación dos veces al año para recaudar fondos.

países³ y tradiciones religioso-espirituales —principalmente protestantes-evangélicas— con el fin de intercambiar experiencias y trazar posibles rutas de colaboración. En un contexto marcado por el fortalecimiento de la ultraderecha y los conservadurismos religiosos en México y América Latina, así como por el reciente retorno de Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos, cuya agenda insiste en reproducir el binarismo de género y criminalizar a las mujeres, a las personas migrantes y el derecho al aborto, estas articulaciones son una apuesta para hacerles frente. La clausura del encuentro se hizo el 27 de octubre en el Club Profecía 9, con la celebración del Culto Cuir, al que me referiré más adelante. Conservo el término castellanizado, ya que hay un propósito político vinculado al reconocimiento y construcción de “lo cuir” o teoría cuir desde Latinoamérica.

Además de invitar a personas vinculadas a la formación religiosa, Teología Sin Vergüenza convoca a artistas de la *performance*⁴ para conformar lo que han denominado el Culto Cuir: una propuesta escénico-ritual que, a través de la recreación crítica de prácticas religioso-espirituales, visibiliza y problematiza temáticas relacionadas con los derechos humanos de las disidencias sexogenéricas. Esta puesta en escena cuestiona de manera explícita los marcos patriarcales y heteronormativos que estructuran históricamente a muchas instituciones religiosas.

³ Fueron once países representados: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, España, México y Perú, a través de universidades y organizaciones de tradiciones religiosas protestantes-evangélicas, luteranas, bautistas, pentecostales, ecuménicas, además de tradiciones de raíz africana, entre otras. Hubo integrantes del Frente por los Derechos Igualitarios; la Asociación Mulabi/Espacio Latinoamericano de Sexualidades y Derechos; la Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas Cristianas del Abya Yala (Tepali); la Red Interreligiosa Global para Personas de todos los Sexos, Orientaciones Sexuales, Identidades y Expresiones de Género (GIN-SSO-GIE) y la Academia Americana de Religión (AAR).

⁴ La *performance* tiene sus orígenes en las vanguardias europeas del siglo XX, como el dadaísmo y el futurismo, que desde el Cabaret Voltaire desafiaron el positivismo y los valores artísticos burgueses. Alcanzó mayor visibilidad en las décadas de 1960 y 1970 como “arte vivo”, en el que el cuerpo se convierte en medio expresivo y político. Su carácter interdisciplinario —que combina teatro, danza, música y artes visuales— lo posiciona como una práctica que cuestiona los cánones institucionales y actúa, siguiendo a Diana Taylor (2012), como archivo corporal y espacio de resistencia frente al borramiento y la violencia.



Las fotografías que presento dan cuenta de cómo, en el Culto Cuir, la *performance* como “arte vivo” se despliega tanto como práctica artística interdisciplinar —que reconfigura los lenguajes rituales y las expresiones de lo sagrado—, como acto performativo en el sentido butleriano, en el que el cuerpo deviene lugar de inscripción, repetición y subversión de las normatividades de género y sexualidad. En este contexto, la *performance* en el contexto del Culto Cuir constituye un posicionamiento político disidente frente a los marcos hegemónicos que delimitan quiénes pueden ejercer su fe y ser reconocidxs como sujetxs legítimos dentro de las comunidades religiosas, proponiendo nuevas maneras de habitar la espiritualidad desde la disidencia. En este sentido, el cuerpo no solo actúa como medio expresivo, sino como espacio de disputa y afirmación de otras formas de creer y practicar la fe y de existencia. Esta perspectiva se vincula, por un lado, con la propuesta de Diana Taylor (2012), quien entiende la *performance* como una forma de transmisión de saberes y construcción de memoria a través del cuerpo; y, por el otro, con los planteamientos de Judith Butler (1990), para quien el género no es una identidad fija, sino una práctica que se construye a través de actos reiterados, abiertos a la resignificación.

Comienzo este ensayo explicando cómo concibo la *performance* para fundamentar mi aproximación al Culto Cuir. Con base en ello, me centro en el análisis del Culto Cuir a través de la descripción de cuatro momentos/*performances*: 1) las *performances Karma is a Bitch*, de Ezra Merol; y *El otro party* de La Otra Laboratorio, que abordan los procesos de transición y los llamados Esfuerzos por Corregir la Orientación Sexual, Identidad o Expresión de Género (ECOSIEG); 2) los bautismos trans; 3) *La Virgen de la Leche* de Leche-devirgen Trimegisto; y 4) la reivindicación del placer femenino y de lxs cuerpxs gordxs⁵ en la *performance Delicias de Baubo* de Disidentxs Histérikxs.

⁵ Utilizo de manera alternada la “x” y la “e” como recursos de lenguaje incluyente porque responden a distintas formas de situar y reconocer a las personas nombradas. La “x” me permite mantener abierta la enunciación para que quienes leen puedan identificarse desde su propia experiencia situada y su autoidentificación, sin imponer una categoría previa. En cambio, la “e” aparece cuando las propias interlocutoras e interlocutores se nombran así, retomando su forma de autodesignación y respetando el lugar político desde el que hablan. Esta elección constituye, además, una postura política frente a los usos del lenguaje: un posicionamiento que busca habitar una escritura sensible a la diversidad y comprometida con los modos en que las palabras participan en la producción de pertenencias, legitimidades y sentidos.

He seleccionado estos momentos porque condensan los ejes temáticos que estructuraron tanto las reflexiones del encuentro como la liturgia cuir y perfila la agenda activista de Teología Sin Vergüenza: las violencias y el abuso religioso, la afirmación de las identidades, orientaciones y los cuerpos no hegemónicos, el derecho al placer de las personas LGBTQ+ —particularmente de las personas con vulva—, así como el derecho a profesar una fe desde la disidencia. Los pies de foto son reflexiones, frases y anotaciones que recuperaré de mi diario de campo. En el caso de las fotografías de los bautizos, los pies de foto son las palabras que las personas bautizadas expusieron sobre los significados de sus nombres elegidos. Finalizaré con algunas reflexiones que, más que dar respuestas absolutas, exponen algunos de mis desafíos y caminos de exploración de esta compleja y fascinante práctica sinvergüenza.

LA PERFORMANCE EN EL CULTO CUIR SINVERGÜENZA

El objetivo de este artículo es visibilizar y reflexionar en torno a una de las formas de practicar la creencia religiosa, que emerge desde identidades y orientaciones sexogenéricas disidentes. Este ensayo fotográfico fue concebido desde mi posición como antropóloga social, cisheterosexual, sin afiliación religiosa, que desde hace cinco años trabaja con y sobre comunidades de fe, iglesias inclusivas o afirmativas, y colectivas feministas de creyentes disidentes. Cuento con la autorización expresa de Teología Sin Vergüenza para documentar fotográficamente y escribir sobre el encuentro y el Culto Cuir.⁶ Para ello, se me entregó una carta oficial en la que se establece que cada unx de lxs participantes fue debidamente informadx y firmó un consentimiento, en el que se especifica que las grabaciones y fotografías tomadas durante el Culto Cuir podrían ser utilizadas con fines académicos y de divulgación, en pleno conocimiento y respeto de sus derechos.

Durante el encuentro participé en mesas de diálogo, espacios de convivencia e incluso en la ejecución improvisada de un *sketch* colectivo, ins-

⁶ Las fotografías presentadas no son “profesionales” o lo que se conoce como ello. Son imágenes registradas con mi teléfono celular. Este ensayo fue retroalimentado por las teólogas sinvergüenzas, reiterando su autorización para publicar las imágenes que tomé durante el Culto Cuir. Agradezco a Samuel Rivera por su apoyo con la edición de las fotografías para ajustarlas a los parámetros de la revista *Encartes*, así como los comentarios constructivos de Isaac Vargas para mejorar este escrito.



pirado en la *performance* *Desheterosexualización. Terapias de desconversión heterosexual* de la artista no binaria Lechedevirgen Trimegisto. La dinámica del encuentro fue marcadamente lúdica y colaborativa, se recurrió a diversas técnicas –el baile, la escritura colectiva y la reflexión grupal– para socializar experiencias y perspectivas críticas sobre las violencias ejercidas en espacios religioso-espirituales. Nadia, una de las teólogas sinvergüenzas, señaló que el objetivo del Primer Encuentro Internacional de Teología Sin Vergüenza fue sentar las bases para construir una “coalición global” frente a la violencia espiritual y el abuso religioso, así como formular mecanismos de reparación para quienes han sobrevivido a estas formas de opresión. En este contexto, una de las estrategias centrales de Teología Sin Vergüenza para reconfigurar la experiencia de la fe y visibilizar la discriminación vivida dentro de las instituciones religiosas tradicionales es la *performance*, que se constituye como el eje articulador del Culto Cuir. En palabras de Reverend Sex, una de las integrantes de esta agrupación:

Hacemos cultos cuir, que son muy importantes para mí. En inglés se llama *proof of concept*, pero es un ejemplo de los miles que pueden existir, si ponemos nuestra comunidad en el centro y en sus espacios, donde se sienten seguras. ¿Y por qué no?, decimos que esos espacios son sagrados, porque lo son. Culto Cuir es un servicio real, basado en algunos momentos de tradición cristiana, pero está más enfocada en el *performance drag* y de otras como burlesque o poesía, en que nuestra comunidad puede tener varios momentos: uno de renuncia o castigo de toda la supremacía cristiana y los daños que han hecho al momento de celebrar nuestra comunidad y un momento de dejar atrás o, por lo menos en una forma simbólica, poner en el altar los pecados que realmente no son nuestros, sino de las instituciones de poder, opresión y dominación. Entonces, el Culto Cuir no es una iglesia como tal, pero [sí] un espacio espiritual, experimental, en donde estamos colaborando de una forma muy cercana con una comunidad, cómo se expresa en ese lugar, en ese momento. Una forma de estar en espacios espirituales, reconociendo lo que hay e imaginando lo que podría ser (entrevista grupal, Teología Sin Vergüenza, 21 de marzo de 2025).

Esta *proof of concept*, en los términos de Reverend Sex, da cuenta del proceso que Teología Sin Vergüenza impulsa para explorar cómo las personas LGBTQ+ creyentes resignifican lo sagrado desde una perspectiva cor-

poral, situada y política. A través de prácticas artísticas y performáticas, el Culto Cuir se configura como un espacio plural y sincrético que subvierte las fronteras entre lo sagrado y lo profano, lo legítimo y lo ilegítimo, proponiendo nuevas formas de comunión, afecto y pertenencia desde los márgenes de la religión. Para abordar el Culto Cuir, entiendo la *performance* tanto como una *performance* cultural como social: la cultural articula y resignifica tradiciones, símbolos y rituales religioso-espirituales, funcionando como un repertorio vivo, corporal, que transmite saberes y memoria colectiva que desafían las narrativas dominantes, como lo plantea Diana Taylor (2011). Este repertorio corporal permite conservar y transformar las prácticas en diálogo con la historia y las tradiciones, reinterpretándolas desde una perspectiva disidente. Este aspecto se ve retratado en los bautizos trans.

Desde la perspectiva de la *performance* social, el Culto Cuir constituye un espacio de interacción, ruptura y negociación de identidades, en las que se subvierten y reconfiguran las normas de género y sexualidad. Judith Butler (1990, 2002) señala que la *performance* es el medio a través del cual el género se constituye como una serie de actos repetidos que pueden reproducir o desafiar las normas sociales. La *performance* *El otro party* es un ejemplo de ello. En ese sentido y en diálogo con la perspectiva de Homi Bhabha (1994), la *performance* dentro del Culto Cuir funciona como un acto de “mimetismo subversivo” y de creación de un espacio “entre-medio” híbrido donde se negocian identidades y se desafían estructuras hegemónicas. Para Bhabha, el “mimetismo subversivo” implica una repetición parcial de los discursos dominantes –como los coloniales o religiosos– que, al ser apropiados y reformulados por los sujetos subalternizados, terminan por desestabilizar el poder que buscan imitar. Las *performances* de Ezra Merol *Karma is a Bitch*, Matraka, *Drag* y Disidentxs Histérikxs, *Delicias de Baubo*, descritos adelante, nos permiten conocer cuáles son los elementos simbólicos y políticos utilizados como parte de la reapropiación de la que escribe Bhabha. Este intersticio permite la expresión de subjetividades disidentes y también articula disputas de orden teológico, en las que se tensionan distintas formas de autoridad espiritual, legitimidad doctrinal y litúrgica.

La *performance* de Lechedevirgen Trimegisto fue un momento crucial que evidenció dichas disputas; es decir, el Culto Cuir configura una escena de conflicto y resistencia, tanto política como cultural, que interroga los discursos sobre la fe, el cuerpo, la identidad y la pertenencia. En este marco,

la *performance* se vuelve una práctica comunicativa encarnada, mediada por el cuerpo y la emoción (Citro, 2011), que permite producir sentidos de comunidad y visibilizar experiencias históricamente marginadas, como las de personas LGBTQ+ creyentes, reconfigurando las posibilidades de lo sagrado desde una espiritualidad cuir.

La incorporación de expresiones artísticas propias de la comunidad LGBTQ+ como el *drag* se convierte en un acto político y espiritual que articula la disidencia, la religión y la creación de nuevos espacios de pertenencia. En este sentido, el Culto Cuir surge como un espacio comunitario dinámico de resistencia y creación –con todas sus tensiones, contradicciones y disputas– que redibuja los bordes de lo espiritual a través de prácticas artísticas y afectivas, como lo veremos a continuación.

EL CULTO CUIR SINVERGÜENZA: DE CUERPXs, TEXTURAS Y EMOCIONES

El Culto Cuir fue llevado a cabo el domingo 27 de octubre de 2025 en el Club Profecía 9, en la Ciudad de México. Este es el primer Culto Cuir que atestiguo de manera presencial y es el tercero de los que se han realizado de forma pública en Latinoamérica. El primero fue en Bogotá, Colombia, el 29 de julio de 2023; y el segundo en Quito, Ecuador, el 30 de septiembre de 2024. Registré ambos desde la transmisión en vivo que Teología Sin Vergüenza hizo a través de su cuenta de Instagram. En los tres cultos identifiqué cuatro prácticas rituales que han sido constantes y que son su andamiaje: 1) la Exaltación a las pequeñas valentías, que consiste en un acto de reconocimiento de las experiencias de las mujeres y personas LGBTQ+ por ejemplo, en lo relativo al aborto o a los deseos y emociones disidentes sobre lxs cuerpxs no hegemónicoxs que salen del binarismo de género; 2) el Baustimo trans; 3) el Rito de confesión y llamado al altar, y 4) la Celebración de la eucaristía. Entre uno y otro, hay baile, canto, poesía y *performance*. No obstante, la estructura del Culto Cuir es flexible tanto en su contenido como en su forma, lo que le permite adaptarse a los distintos contextos socioculturales. En su edición celebrada en México, el Culto Cuir coincidió con las festividades del Día de Muertos, lo que se reflejó en la ambientación del altar, decorado con calaveras y flores de cempasúchil. Esta fusión de elementos rituales resulta particularmente significativa, ya que, dentro de las congregaciones protestantes-evangélicas tradicionales o de corte ortodoxo, el uso de imágenes o símbolos asociados

con el culto a los muertos no es doctrinalmente aceptado. En este sentido, el Culto Cuir transgrede las convenciones litúrgicas de dichas tradiciones religiosas e incorpora estéticas populares y afectivas que reconfiguran la experiencia de lo sagrado.

Para este evento, Teología Sin Vergüenza convocó al público que “quisiera experimentar con su fe desde una perspectiva cuir”. Fueron invitadxs artistas performancerxs como La Otra Laboratorio de Puerto Rico y lxs artistas mexicanxs Lechedevirgen Trimegisto de Querétaro; Disidentxs Histérikxs, Ezra Merol, *drag king* de la Ciudad de México, y Matraka, *drag queen* del estado de Guanajuato, cuyo arte mezcla elementos de la cultura mexicana en la reafirmación de la diversidad sexogenérica. El Club Profecía 9 se encuentra en una zona céntrica de Ciudad de México. En algún momento el club abrió sus puertas para la escena *ballroom*,⁷ y en esta ocasión se convirtió en un templo cuir. Para acceder a la nave del bar había que subir unas escaleras y, una vez que unx llegaba al final, era recibidx por una persona del equipo de Teología Sin Vergüenza, quien entregaba el “programa” de la liturgia (Figura 1).

En el centro del salón se dispusieron sillones de vinil rojo y sillas orientadas hacia un escenario iluminado con luces neón y rodeado de espejos, donde era imposible no verse a sí mismx ni dejar de observar al resto de la concurrencia. Frente al escenario, el altar estaba engalanado con la bandera interseccional, símbolo que representa las diversidades sexogenéricas, las identidades étnicas y racializadas, así como el sol, la salud, la vida y el espíritu. Al centro, estaba el “agua de las ancestras” con la que se harían los bautismos (Figura 2). Detrás del altar se encontraba el escenario y la pared del fondo estaba decorada con el logo de Teología Sin Vergüenza: el vitral de una iglesia con una papaya de la que brota jugo (Figura 3). Una metáfora con la que reivindican el placer y las cuerpas con vulva, reconociendo su valor sagrado como liberación de las cuerpas que históricamente han estado al servicio de otros. En el lugar nos encontramos, aproximadamente, entre 80 y 100 personas. Nos pidieron sentarnos y tener a la mano nuestro

⁷ La cultura *ballroom*, surgida en los años setenta en Nueva York por comunidades racializadas y LGBTQ+, se organizaba en “casas” lideradas por “madres” que ofrecían cuidado y pertenencia. Estas casas competían en baile, vestuario y *performance*, defendiendo su “apellido”. Hoy, el *ballroom* se ha internacionalizado, convirtiéndose en un espacio de expresión libre para diversidades sexogenéricas a través de la pasarela, *vogueing* y *lipsync*.

programa para seguir las indicaciones. Le Corta Pichas tomó el micrófono y comenzó la liturgia con Un acto de fe para “crear otra munda con nuestras manos” (Fragmento, Le Corta Pichas, 27 de octubre de 2024).

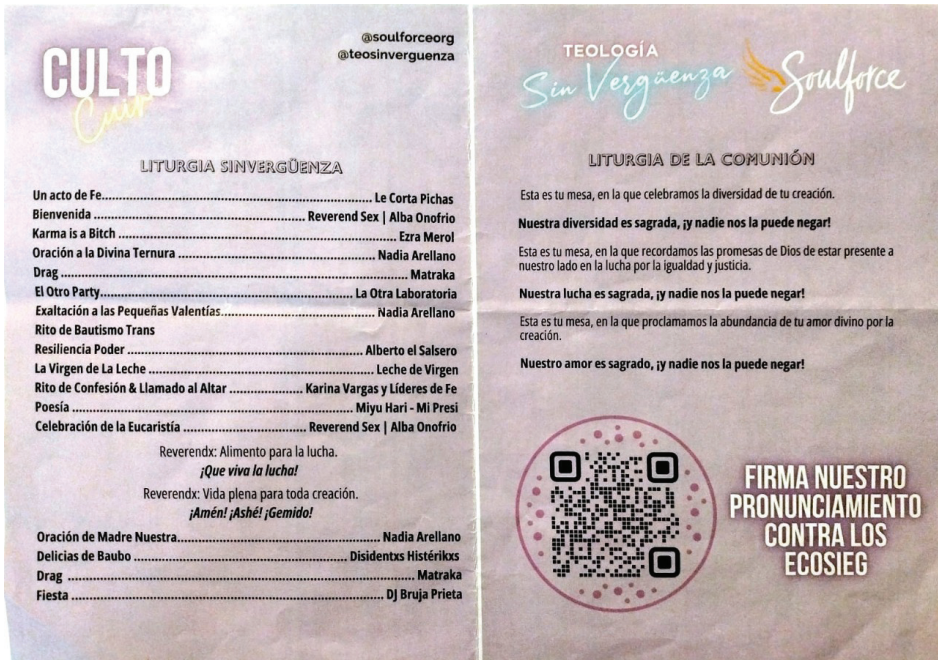


Figura 1. Programa de la Liturgia Sinvergüenza

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 2. Calaveras y diablitos

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.

Figura 3. Altar interseccional y escenario



Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.

UN EXORCISMO PARA CURARME, ¿DE QUÉ?

Después de darnos la bienvenida, el *drag king* Ezra Merol presentó *Karma is a Bitch*, una *performance* centrada en los prodecimientos que son ejercidos a personas LGBTQ+ con el propósito de “curar la homosexualidad”. La patologización de lo que no cabe en la clasificación binaria de género ha ocasionado mecanismos que son considerados una forma de tortura⁸ y que configuran lo que se conoce como ECOSIEG.⁹ Estos son realizados por iglesias de diferentes tradiciones religiosas, a través de rituales como exorcismos, la presión para contraer matrimonios heterosexuales e, inclusive, por profesionales de la salud mental en terapias psicológicas. Como parte de esas prácticas, algunxs personas, como en el caso de mujeres lesbianas, han vivido “violaciones correctivas” (Mazariegos, 2024). La discusión y

⁸ A través de organismos internacionales se ha establecido que algunos de los procedimientos que configuran los ECOSIEG califican como tratos crueles y degradantes, otros como tortura física, emocional o psicológica, que ponen en riesgo la vida de las personas. Véase Organización de las Naciones Unidas (2020) e ILGA Mundo y Ramón (2020).

⁹ Sobre el porcentaje de personas LGBTQ+ que han pasado por estos procesos, revítese la *Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género* del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

lucha contra los ECOSIEG es parte de la historia de varias de las agrupaciones presentes en el encuentro, muchas de ellas conformadas por sobrevivientes¹⁰ de estos procedimientos que salieron de sus iglesias y fundaron colectivas, comunidades de fe o se adhirieron a una iglesia inclusiva. Si bien en abril de 2024 los ECOSIEG se tipificaron como delito en México, no es garantía de que dejen de efectuarse, de ahí la potencia del mensaje de la *performance* descrita.

El *drag king* Ezra Merol, a través de su *performance*, transmitió el dolor causado por querer sacar de él lo que socialmente se ha considerado maligno o enfermo por ser una persona de la disidencia sexogenérica. En la secuencia fotográfica de las Figuras 4, 5 y 6 se evidencian las luchas, la pérdida de sentido de la vida y, finalmente, el reconocimiento a través de la imagen de la *muxe* oaxaqueña que abraza la diferencia, en una mezcla de elementos simbólicos y representativos de la cultura mexicana. Las *muxes* son un emblema para la población cuir en México, ya que representan lo que se ha denominado “el tercer sexo” o “el tercer género”. Si bien las *muxes* más visibilizadas son aquellas personas asignadas como varones al

Figura 4. Un Exorcismo “para curar”, ¿de qué? *Karma is a Bitch*, *performance* de Ezra Merol



Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.

¹⁰ Recupero el término sobreviviente desde la posicionalidad de las personas con las que he trabajado y han pasado por estos procedimientos. Si bien reconocen haber sido víctimas, el término sobreviviente permite reconocer también su agencia.

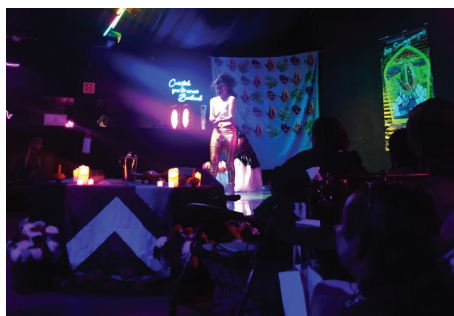


Figura 5. Muertx, ¡jamás! *Karma is a Bitch*, performance de Ezra Merol

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 6. La salvación. *Karma is a Bitch*, performance de Ezra Merol

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.

nacer que, posteriormente, transitaron hacia una identidad femenina, el término también es utilizado por otras expresiones de género no normativas que se reconocen dentro de esta categoría (Marcial, 2015).

Su origen étnico se sitúa en el pueblo zapoteco, una comunidad indígena ubicada en la región del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca, México. Una de las características de las *muxes* es la reivindicación de la disidencia sexogenérica y de la etnia, al utilizar los vestidos tradicionales de su cultura, la cual, hasta cierto punto, las acepta dentro de sus dinámicas y tradiciones y, a la vez, las coloca en la disputa del derecho de la pertenencia étnica y sexogenérica. Las *muxes* han alcanzado las pantallas del cine, la televisión y recientemente las plataformas digitales como Netflix, con la serie *El secreto del río* (2024), dirigida por el director de cine y guionista mexicano Ernesto Contreras, la que ha tenido fuerte eco dentro de la población trans. En su *drag* Matraka también mostró la importancia de las *muxes* como símbolo de liberación para las disidencias sexogenéricas en México (Figura 7).

Después de *Karma is a Bitch* y la Oración a la Divina Ternura, el primer *Drag* de Matraka fue la antesala para la performance *El otro party*. La Otra Laboratorio preparó el espacio para el siguiente acto. Dos bustos fueron colocados al centro del escenario, iluminados con la luz tenue de las velas que los rodeaban (Figura 8). Uno, con senos y vulva; el otro, mostraba pectorales de un cuerpo fuerte y ejercitado. En medio de los dos estaba una persona, tratando de decidir entre estas dos figuras, y hace la siguiente

pregunta: “¿Por qué no me pueden llamar por mi nombre?”. La *performance* se centró en cuestionar el binarismo de género y la inflexibilidad de la sociedad por reconocer las identidades no binaries y la negativa de nombrarles con los pronombres que se identifican, más allá de las categorías masculino y femenino (Figura 9). Después se dio paso a la Exaltación de



Figura 7. Esta soy yo, ¡perrxs!
Drag Matraka

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 8. *El otro party*. Performance de La Otra Laboratorio

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 9. Trascender el binarismo de género. Performance de La Otra Laboratorio

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 10. Sinvergüenzas y valientes

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 11. Bendita diversidad

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.

las pequeñas valentías (Figura 10) para introducir los Bautismos trans. Se invitó a las y los y les pastores –todxs ordenadxs en sus respectivas instituciones– a que pasaran al escenario para reconocer a lxs futurxs miembrxs de la comunidad (Figura 11).

BAUTISMOS TRANS

Como parte del reconocimiento a la población trans que profesa alguna creencia religiosa espiritual, Teología Sin Vergüenza comenzó hace aproximadamente dos años a realizar “bautizos trans”. Parafraseando a Reverend Sex, el objetivo de estos es romper con la vergüenza que los discursos religiosos conservadores han provocado en las poblaciones LGBTQ+ y asumir lo divino como parte suya al recuperar el valor de lo sagrado en sus cuerpos, identidades y afectos. En esta ocasión, debido al encuentro previo con personas teólogas y pastoras de distintos países, los bautismos fueron realizados ya no solamente por Reverend Sex, como había sucedido en cultos anteriores, sino entre todxs lxs pastorxs presentes. Reverend Sex explicó que se bautiza con agua porque “representa la fluidez de la vida, y aquí es de donde salimos de las matrices. Del agua, ¿verdad? Jesucristo, cuando le pusieron aquí [señala la costilla], ¿qué salió? Agua y sangre. Ese fue un momento de re-nacer. ¿Qué representa?, que somos seguidores de un Jesús que da nueva vida” (Diario de campo, Culto Cuir, Club Profecía 9, 27 de octubre de 2024).

El agua de las ancestras es sagrada para ellxs porque, en palabras de Reverend Sex, es la mezcla de distintos territorios colonizados que han luchado por su libertad. Fue recolectada, según las teólogas sinvergüenzas, de distintas “rías” de África, América Latina, de los glaciares de Islandia y los lagos de las Filipinas, entre muchas otras aguas de diferentes lugares (Figura 12). A continuación, Reverend Sex explicó la dinámica del bautizo: cada persona subiría al escenario y pronunciaría en voz alta su nombre elegido. Luego, lxs pastorex que así lo desearan se colocarían frente a la persona para reafirmar su nombre y ofrecerle su bendición, colocando el agua de las ancestras en la parte del cuerpo que la persona bautizada eligiera: cabeza, pecho, frente o cuello (Figura 13). En esta ocasión, se realizaron alrededor de 15 bautismos trans a personas de distintas edades, que fueron recibidxs en una comunidad extensa de personas LGBTQ+ que se moviliza por sus derechos desde la fe (Figuras 14 a 18). Los bautizos son el momento culminante del Culto Cuir. Se crea un ambiente cargado de una fuerte energía emotiva. Sollozos, sonrisas y exclamaciones de júbilo acompañan las intervenciones de las personas bautizadas cuando “dan testimonio” y explican cómo eligieron sus nombres. Se escucha “¡Amén!”, “¡Ashé!” o algún gemido como respuesta, bienvenida y reconocimiento.



Figura 12. El agua de las ancestras
Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 13. Recuperar el valor colectivo de lo sagrado
Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 14. Renacer Osvva

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 15. Renacer Yacurmana

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 16. Renacer Canek

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 17. Renacer Ahmelie

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 18. Renacer Miyu Hari Alarcón

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 19. *La virgen de la Leche*

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.

Después de los bautismos trans, a modo de celebración bailamos al ritmo de *Resiliencia poder* de Alberto Salsero y, luego, pasamos a un ambiente lúgubre. Lx artistx Lechedevirgen Trimegisto realizó una *performance* titulada *La Virgen de la Leche*. Me angustió y conmovió profundamente el discurso encarnado que puso en evidencia cómo las personas de las disidencias sexogenéricas han sido históricamente construidas como cuerpos animales, desbordados, contaminantes y demonizados. Observé que algunxs de lxs asistentes se retiraron, otrxs se alejaron del escenario y algunxs evitaban mirar la imagen en movimiento de eso que la *performance* representaba como “el mal que somos nosotras, nosotres”. Lechedevirgen Trimegisto se agachó y mostró las nalgas; por su cuerpo trans corría leche: alimento y placer pero también exceso, impureza, goce que incomoda. Con dignidad, se paró y se transfiguró. Encendió el fuego y se mostró ante nosotrxs (Figura 19).

Esta *performance*, en particular, generó diversas reacciones entre lxs asistentes, tanto durante su ejecución como después de ella. Algunas personas expresaron inquietudes sobre su pertinencia dentro de un espacio considerado sagrado, mientras que otras lo interpretaron como una provocación necesaria que invitaba a repensar los límites entre lo espiritual y lo performático. La pieza también abrió reflexiones sobre la propia configuración del Culto Cuir: ¿se trataba de un acto litúrgico, un espectáculo o de ambos a la vez? Por momentos, el culto incorporó prácticas cúllicas y sacramentales, al tiempo que desplegó lenguajes escénicos y estéticos cargados de simbolismo. Esta ambigüedad ejemplifica el intersticio del que habla Homi Bhabha (1994), en el que el conflicto y la tensión se convierten en potencia creativa para reconfigurar marcos de referencia, en especial para quienes han sido históricamente subalternizadx. Siguiendo el orden del programa, continuó el Rito de confesión y Llamado al altar, la poesía de Miyu Hari-Mi Presi, se dio paso a la Eucaristía, a la Oración de la Madre Nuestra y nos sumergimos en las *Delicias de Baubo*.

LAS *DELICIAS DE BAUBO*

Disidentxs Histérikxs entraron al escenario cubiertxs de pies a cabeza con túnicas negras. Al ritmo de la alabanza “Lávame, señor, con tu espíritu”, caminaron con cautela alrededor de la mesa rectangular que se encontraba en medio del escenario, cubierta con una tela plateada. Justo en el centro, la tela se elevaba por lo que parecía una figura fálica (Figura 20). Disidentxs Histérikxs hicieron una pausa frente a la mesa. La alabanza se detuvo repentinamente y se escuchó *Toca e fuga*, tema de la película

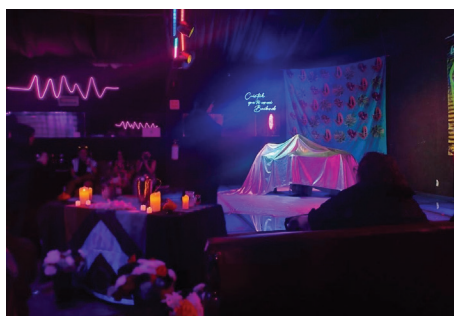


Figura 20. El objeto de la curiosidad.
Delicias de Baubo, performance de
Disidentxs Histérikxs

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos
Herrera. Club Profecía 9, CDMX,
27 de octubre de 2024.

Drácula, mientras Disidentxs Histétrikxs intentaban averiguar, con una actitud de miedo y curiosidad, qué era lo que se ocultaba (Figura 21).

Una vez envalentonadas, comenzaron a probar lo que había debajo de la tela. Sonó *Suicide* (2023) de Moonvampire, como si estuvieran a punto de ceder a la tentación. Finalmente descubrieron la mesa y un festín de frutas, verduras, dulces y una figura de un clítoris erguido, Baubo, se posó frente a sus ojos. Descubrieron sus cuerpxs voluptuosxs ocultos en las capas (Figura 22). Bailes sensuales, nalgadas con apios, naranjas exprimidas en los senos y una representación de sexo oral con una papaya siguieron al ritmo de *KLK* de Arca y Rosalía. Luego nos integraron al festín, recorriendo al público mientras ofrendaban las *Delicias de Baubo*. Al comerlas, el aire se impregnó de papaya, uvas y mango. Hubo algarabía, carcajadas, aplausos frenéticos y el sonido de dedos tronando y, también, incomodidad expresada por algunas presentes. Este discurso performativo que activó nuestros sentidos, plagado de imágenes eróticas, invitó a disfrutarse en cuerpas con estéticas no hegemónicas, como las cuerpas gordas deseantes. No es casualidad que la palabra histétrikx sea parte del nombre de estxs performancerxs.

Comúnmente escucho en los diálogos colectivos de las creyentes disidentas cómo se ha patologizado la experiencia de las mujeres cis, por



Figura 21. Robar lo desconocido *Delicias de Baubo*, performance de Disidentxs Histétrikxs

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.



Figura 22. *Delicias de Baubo*, performance de Disidentxs Histétrikxs

Fuente: Hilda María Cristina Mazariegos Herrera. Club Profecía 9, CDMX, 27 de octubre de 2024.

ejemplo, en la histeria como “enfermedad mental” ubicada en el útero (Medellín, 2022). Por ello, recurrir a Baubo, una diosa femenina de la mitología griega, cuyo poder es su risa que libera su sexualidad y experimenta el placer, funciona como una reivindicación de la sexualidad femenina despojada de concepciones patologizantes. Baubo es representada por una figura regordeta que señala o toca su vulva o por la vulva misma; también es conocida como la Diosa del Ventre.

Su historia se fundamenta por distintas versiones del mito de Deméter,¹¹ una de las que cuenta que Deméter, sumergida en la tristeza por la pérdida de su hija, fue animada por la humorista de la ciudad griega, Eleusis, quien se levantó la falda y le mostró su vulva (Schwentzel, 2022). En las diferentes versiones del mito de Deméter, una constante es el carácter humorístico en el que la risa y la hilaridad se colocan como fuerza erótica, solidaridad entre mujeres y estrategia para sobrellevar las penas (Schwentzel, 2022). La *performance* de Disidentxs Históricxs constituye un mensaje político que denuncia cómo la cuerpo femenina ha sido históricamente construida como incitadora del pecado y asociada al peligro, la locura, la brujería o la posesión demoníaca, especialmente en relación con el placer. A esa cuerpo, a la que se nos ha enseñado a temer, se le exige hoy ser liberada.

En cada una de las *performances* del Culto Cuir se comunicó un mensaje. El desarrollo del culto parece haber retratado el proceso de la experiencia dentro del clóset, la decisión de salir de él, las consecuencias y descubrimientos una vez fuera. El culto en sí mismo fue una suerte de “rito de paso” (Turner, 1980, 2002) que nos permitió transitar por distintas etapas marcadas por múltiples emociones y sensaciones; hasta terminar con un baile al ritmo de música disco, reguetón y cumbias como celebración de las transiciones de las que fuimos espectadorxs y protagonistas.

REFLEXIONES DE CIERRE

Las imágenes que les comparto muestran un fenómeno emergente, no porque la intersección retratada no existiera antes, sino porque las puertas de los clósets comienzan a abrirse con mayor fuerza. Dar cuenta de estas

¹¹ Hay varias versiones del mito y el significado de Baubo. Para profundizar en ellas recomiendo la obra *Baubo. La vulva mítica* de Georges Devereux (1984), una revisión teórica y etnográfica exhaustiva sobre este mito y sus implicaciones en las concepciones de la sexualidad femenina.



prácticas religioso-espirituales no hegemónicas permite desentrañar las formas en que se configura la relación entre religión y política, entendida esta última como una práctica cotidiana que va más allá del Estado o de la lógica partidista. Lejos de las posturas conservadoras, estas experiencias abren caminos y posibilidades para ser persona creyente y disidente a la vez, enmarcando el reconocimiento y el ejercicio de los derechos humanos a través de la resignificación de lo religioso y la visibilización de las violencias vividas.

Sin embargo, en este punto radica su complejidad. Escribir/crear este ensayo fotográfico significó un reto en varios sentidos. El primero fue colocar la mirada en la *performance*, una perspectiva que hasta ahora yo no había abordado, pero en la que he comenzado a sumergirme porque es lo que el campo y sus agentes están mostrando como una bisagra fundamental entre la disidencia, lo religioso y lo político. El segundo me llevó a aprender el lenguaje teológico feminista cuir, que implica un proceso intrincado por su amplia gama de significación e interpretación. Un tercer reto y no menor fue salir de lo local y observar el fenómeno más allá de las fronteras nacionales e identificar cómo funcionan las redes que van formando a través de eventos como el encuentro y el Culto Cuir descritos aquí; sus diferencias, tensiones y puentes de comunicación, todo ello atravesado por marcajes de género, racialización y clase.

Por otro lado, Teología Sin Vergüenza no pretende, o hasta ahora no lo ha explicitado, conformar una nueva iglesia cuir. Cada unx de sus integrantxs experimenta su fe en diferentes espacios, iglesias y de la manera que consideran que es la mejor. Lo que observo es que hay una necesidad de politizar la creencia/fe en términos de la defensa de los derechos humanos de las personas LGBTQ+ racializadas y migrantes. Lo que resulta evidente es la intención de establecer alianzas interinstitucionales y transnacionales para fortalecer un movimiento de creyentes feministas disidentxs que dialoguen con los gobiernos de sus países en los procesos de construcción de paz. Un ejemplo fue la presencia de Teología Sin Vergüenza en la audiencia pública con la Comisión Primera del Senado de la República de Colombia, para promover la prohibición de los ECOSIEG en ese país en junio de 2024. Sumado a ello echaron a andar un pronunciamiento contra esas prácticas para el que solicitaron la firma de ministrxs, aliadxs, activistas y profesionales de la salud, el que fue incorporado al Programa de la Liturgia Sinvergüenza.

Frente al triunfo de Trump en la presidencia de Estados Unidos, toca dar seguimiento al impacto que tendrán sus políticas conservadoras antimigrantes, antifeministas, antiaborto y antiLGBTQ+ en los activismos de agrupaciones como Teología Sin Vergüenza, cuya sede se encuentra en dicho país, y las consencuencias que habrá en quienes residen en países de América Latina. Sin embargo, ni lo religioso desde estas perspectivas feministas cuir, ni las mujeres diversas, ni las personas LGBTQ+ tienen la intención de volver al rincón oculto del armario; al contrario, sus prácticas construyen comunidades de pertenencia para algunas minorías sociales y ensanchan los caminos en la lucha por sus derechos, reconociendo lo religioso-espiritual-artístico como un elemento fundamental en la construcción de sus identidades y activismos.

A partir de esta primera aproximación, en mi opinión, la *performance* dentro del Culto Cuir no es una simple herramienta estética ni un accesorio del rito, sino una elección teológica y política. Las formas tradicionales de enunciar lo sagrado —principalmente el texto bíblico— resultan insuficientes para reconocer plenamente la experiencia de las personas LGBTQ+, en tanto estos textos han sido producidos, interpretados y canonicados históricamente desde una perspectiva masculina, cisheterosexual y patriarcal. Ante esta limitación, las teólogas sinvergüenzas recurren a la *performance* como una forma alternativa de producir y transmitir sentidos espirituales, desde el cuerpo, el gesto y la acción compartida. En este contexto, la *performance* se convierte en un medio de intervención que no solo subvierte las lógicas excluyentes de los discursos religiosos hegemónicos, sino que afirma otras formas posibles de fe, comunidad y relación con lo divino. En tiempos en los que el binarismo de género, la supremacía blanca, los conservadurismos religiosos y los fundamentalismos nacionalistas están resurgiendo con más fuerza, nos hará falta un acto de fe cuir.



BIBLIOGRAFÍA

- Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge
- (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.

- Citro, Silvia (2011). “La eficacia ritual de las *performances* en y desde los cuerpos”, *ILHA. Revista de Antropología*, vol. 13, núm. 1, pp. 61-93.
- Contreras, Ernesto (dir.) (2024). *El secreto del río* [serie de televisión]. Netflix.
- Devereux, George (1984). *Baubo. La vulva mítica*. Barcelona: Icaria.
- ILGA Mundo y Lucas Mendos (2020). *Poniéndole límites al engaño: un estudio jurídico mundial sobre la regulación legal de las mal llamadas “terapias de conversión”*. Ginebra: ILGA Mundo.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2021). *Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género* (ENDISEG). Aguascalientes: INEGI. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/endiseg/2021/doc/endiseg_2021_resultados.pdf
- Marcial, Ernesto (2015). “Identidades *muxes*’ en Juchitán, Oaxaca: prácticas sexo/genéricas y consumos culturales”. Tesis de maestría. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Mazariegos Herrera, Hilda (2024). “‘Torcer’ la fe para sanar: mujeres, iglesias incluyentes terapéuticas psicoespirituales”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* [s.l.], vol. 31, pp. 1-31. Disponible en: <https://doi.org/10.29101/crcs.v31i0.22094>
- Medellín, Martha (2022). “Disidencia femenina: reflexión desde las representaciones de los cuerpos históricos, posesos y feministas de las mujeres en Occidente”, en Susana Gutiérrez-Portillo, Martha Medellín y Alejandra Díaz (coords.). *Arte, género y representación*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, pp. 66-76.
- Organización de las Naciones Unidas (2020). *Informe del experto independiente sobre la protección contra la violencia y la discriminación por motivos de orientación sexual o identidad de género*. Disponible en: https://www.ohchr.org/sites/default/files/ConversionTherapyReport_SP.pdf
- Schwentzel, Christian-Georges (2022, 13 de enero). “La vulva de Baubo: humor femenino y obscenidad positiva”, *The Conversation. Academic Rigour, Journalistic Flair*. Disponible en: https://theconversation.com/la-vulva-de-baubo-humor-femenino-y-obscenidad-positiva174663?utm_source=whatsapp&utm_medium=bylinewhatsapp-button
- Taylor, Diana (2011). “*Performance*, teoría y práctica”, en Diana Taylor y Marcela Fuentes (eds.). *Estudios avanzados de performance*. Ciudad de México: FCE, pp. 7-30.

- (2012). *El archivo y el repertorio: la performance y la memoria cultural en las Américas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Turner, Victor (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI Editores.
- (2002). “La antropología del *performance*”, en Ingrid Geist (comp.). *Antropología del ritual*. México: INAH, pp. 103-144.

NOTAS DE CAMPO

Culto Cuir. “Diario de campo”, Club Profecía 9, 27 de octubre de 2024.

Reverend Sex, “Charla informal”, WhatsApp, 7 de noviembre de 2024.

Teología Sin Vergüenza, “Entrevista grupal”, 21 de marzo de 2025.

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera es antropóloga social. Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Líneas de investigación: participación femenina en congregaciones de tradición protestante-evangélica; género y disidencias sexo-genéricas; cuerpo y emociones. Ha escrito libros, capítulos de libro y artículos sobre dichos temas. Integrante del Eje “Religión, género y diversidades sexo-genéricas”, vinculado al GT-CLACSO: Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. Es parte de la Red de Investigación en Emociones y Afectos desde las Ciencias Sociales y las Humanidades (RENISCE Internacional). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Actualmente imparte clases en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Universidad Iberoamericana.

**ENCARTES MULTIMEDIA****DONDE DOS ALMAS SE SANAN,
UN ENSAYO FOTOGRÁFICO SOBRE
LA ANIMITA COMO ARTEFACTO DE SANACIÓN
EN LA COTIDIANIDAD CHILENA****WHERE TWO SOULS ARE HEALED: A PHOTOGRAPHIC****ESSAY ON THE ANIMITA AS A HEALING ARTIFACT IN CHILE**

Lili Almási-Szabó*

David Arturo Espinoza Zamudio*

Pedro Pablo Medina Andrade*

Enlace de WordPress: <https://encartes.mx/almasi-espinoza-medina-dos-almas-sanan-animitas-chile>



Resumen: Este ensayo fotográfico explora el fenómeno de las animitas en Chile, pequeños altares populares erigidos para las almas de personas fallecidas de manera trágica. Con el tiempo, estas han comenzado a ocupar un rol que va más allá de lo conmemorativo. No solo son visitadas por los seres queridos del difunto o la difunta, sino que también conviven con ellas vecinos y otros practicantes de la religiosidad popular, otorgándoles un lugar relevante en la sanación del cuerpo y del espíritu. Basado en un proceso etnográfico de investigación-creación, el proyecto propone comprender las animitas como nodos de sanación multidireccional, en tanto brindan apoyo a los familiares en duelo, cuidado simbólico al alma del difunto, un espacio de descanso y mediación para la comunidad, así como una resignificación del lugar del accidente. Por medio de imágenes y testimonios, el ensayo muestra cómo las animitas devienen lugares de fe y de cuidado colectivo.

* Escuela de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 237-259

Recepción: 20 de septiembre de 2025 • Aceptación: 4 de diciembre de 2025

<https://encartes.mx>



Palabras claves: animita, religiosidad popular, sanación, memoria, duelo, Chile.

WHERE TWO SOULS ARE HEALED: A PHOTOGRAPHIC ESSAY ON THE ANIMITA AS A HEALING ARTIFACT IN CHILE

Abstract: This photographic essay examines *animitas*, small popular shrines erected across Chile at spots where a person has suffered a tragic death. Over time, these sites have come to occupy a role that exceeds commemoration. Besides the deceased's loved ones, neighbors and other devotees of popular religion also visit these shrines as part of daily life, giving *animitas* a meaningful role in the healing of body and spirit. Grounded in an ethnographic process of both research and creation, the essay explores *animitas* as nodes of multidirectional healing: besides resignifying the site of the accident, they provide support for grieving relatives, symbolic care for the soul of the deceased, and a space of rest and mediation for the surrounding community. Through images and testimonies, the essay shows how *animitas* become sites of worship and collective care.

Keywords: animitas, popular religiosity, healing, memory, mourning, Chile.

INTRODUCCIÓN

Las animitas forman parte del paisaje cotidiano en Chile. Estas pequeñas construcciones populares, erigidas en memoria de personas fallecidas en circunstancias trágicas o inesperadas, constituyen espacios donde se entrelazan memoria, religiosidad popular y prácticas de sanación. En carreteras, esquinas urbanas o rincones de barrio, las animitas son frecuentadas por familiares y vecinos, por conductores y transeúntes. Movidos por la fe o el respeto,¹ algunos encienden una vela, dejan una ofrenda, tocan

¹ La *Encuesta Bicentenario* (2022) señala que, si bien se ha producido un descenso en creencias como la resurrección de los muertos o la divinidad de Jesucristo, la creencia en los milagros y los indicadores de piedad popular permanecen prácticamente intactos en las últimas dos décadas. En este marco, el 52% de la población declara creer en la naturaleza como una fuerza sagrada que requiere veneración, mientras que el 46% afirma la existencia de energías espirituales localizadas en elementos físicos como montañas o árboles. De manera más específica, el 32% de los encuestados reconoce creer en las animitas como seres o lugares dotados de una gracia especial con capacidad de obrar milagros, porcentaje que coincide con quienes declaran prácticas activas asociadas a la religiosidad popular, como detenerse a rezar ante oratorios, grutas o imágenes expuestas en el espacio

la bocina de su vehículo o simplemente detienen su paso o la mirada por un momento.

Fabián Claudio Flores (2023: 2) plantea la necesidad de “hacer visible lo oculto y penetrar en el universo de la inmaterialidad para, desde allí, repensar la materialidad misma”. El autor retoma a Alicia Lindón (2011: 19), quien sostiene que el espacio no es únicamente un objeto de manufactura y modelado material, sino que su construcción involucra procesos más complejos que integran dimensiones inmateriales: saberes, palabras, imágenes, fantasías e imaginarios. Con base en esta aproximación, planteamos que las animitas en el espacio público chileno dan cuenta de cómo sus objetos aparentemente mínimos –casitas, velas, placas, imágenes– habilitan un desplazamiento en un eje temporal ampliado. En este sentido, las animitas permiten un acceso singular a memorias y traumas (dimensión del pasado), al duelo, los afectos vividos del presente, así como mandas, deseos, aspiraciones y prácticas de sanación personal o colectiva (dimensión del futuro). Cada animita constituye un portal, un espacio sagrado que emerge en medio de lo profano.

La animita es un encuentro del difunto con el visitante, en el que puede ocurrir una sanación espontánea. El título *Donde dos almas se sanan* interpreta esta dinámica que puede tomar múltiples direcciones. Para los familiares, la animita es un lugar donde pueden expresar y compartir el dolor de la pérdida, abriendo la posibilidad de que otros se unan en ese gesto y los acompañen en el duelo. Al mismo tiempo, la propia animita –como representación del alma del difunto– recibe cuidado y apoyo de la comunidad, lo que permite pensar que el alma en pena encuentra en estos gestos la fuerza para resolver asuntos pendientes en la esfera terrenal y, eventualmente, ascender al cielo. Por su parte, los vecinos y transeúntes hallan en la animita un espacio al que acudir con sus propias súplicas. Finalmente, el mismo lugar del trauma –la esquina, la carretera o el sitio

público (32%) o realizar mandas a la Virgen, cumplidas mediante oraciones, homenajes o peregrinaciones (24%). En contraste, la población que se identifica como evangélica o protestante –grupo que históricamente ha manifestado una menor adhesión a este tipo de prácticas– se ha mantenido relativamente estable entre el 14% y el 18% del total nacional entre 2006 y 2022, lo que sugiere que la no participación en estas expresiones de religiosidad popular se concentra mayoritariamente en este segmento específico (*Encuesta Bicentenario*, 2022).

donde ocurrió la muerte trágica— es transformado mediante la presencia de la animita. De este modo, las animitas trascienden su materialidad y se convierten en espacios que comunican mensajes de advertencia, consuelo, fe, memoria y cuidado.

Este ensayo fotográfico busca ofrecer una representación visual de algunas animitas de diferentes zonas geográficas del país,² con la finalidad de ilustrar el modo de convivir con ellas mediante testimonios de vecinos, familiares o funcionarios de instituciones nacionales.³ Nuestra intención es responder cómo la animita podría entenderse como medio para la sanación individual y comunitaria.

LA TRAYECTORIA DEL PROYECTO

Este ensayo fotográfico surge como parte del proyecto de investigación-creación “Donde el cielo y la Tierra se juntan”, iniciado en 2015 a partir de la tesis de maestría en Antropología Cultural de la autora.⁴ Desde entonces,

² La investigación busca abordar el significado cultural de las animitas a nivel nacional, a partir de la recopilación de materiales en diversas regiones del país. Este ensayo presenta avances preliminares, basados en registros fotográficos y testimonios recopilados desde Antofagasta, La Serena, Coquimbo, Valparaíso, Villa Alemana, distintas comunas de Santiago de Chile, Linares, Chillán, Puerto Montt y Chiloé. El trabajo de campo considera una diversidad de contextos territoriales, que van desde espacios urbanos consolidados y corredores interurbanos hasta ciudades principales y localidades pequeñas.

³ En este escrito se incluyen fragmentos de entrevistas realizadas a habitantes en las cercanías de animitas, amigos y familiares de los difuntos, devotos, trabajadores que desempeñan labores en estos espacios, transeúntes y funcionarios de instituciones nacionales, tales como el Ministerio de Obras Públicas, el Ministerio de Transportes y Telecomunicaciones y Carabineros de Chile. Todas las personas entrevistadas autorizaron el uso de sus testimonios en la investigación, los cuales se presentan con nombres anonimizados, con excepción del teniente Francisco Cabezas, quien expresó explícitamente su consentimiento para que su testimonio fuera publicado con su nombre. Asimismo, se incorporan fragmentos de notas de campo y reflexiones elaboradas por la y los autores.

⁴ Dicha tesis de maestría fue entregada en 2017 en la Universidad Eötvös Loránd (ELTE), Budapest, Hungría, e incluyó dos años de trabajo etnográfico en Chile (2015-2017). El trabajo fue distinguido por la ELTE y posteriormente despertó el interés de investigadores de la Escuela de Antropología y del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

el proyecto ha continuado de manera autogestionada y ha ampliado sus alcances. En 2023 se formalizó la realización de un largometraje documental.⁵ El equipo inicial se conformó por la investigadora y tres estudiantes de Antropología, quienes participaron tanto en el trabajo de campo como en la elaboración del guion. La producción audiovisual cuenta con el apoyo del Laboratorio de Antropología y Arqueología Visual (LAAV) de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Chile (UC). Con el paso de los años, el proyecto se ha consolidado como una investigación de carácter colectivo, que involucra a vecinos y devotos de las animitas, familiares y amigos de los difuntos, usuarios de las rutas, artistas independientes y funcionarios públicos. Esta red diversa de participantes ha permitido construir un archivo etnográfico singular en torno a las animitas en Chile. El ensayo fotográfico “Donde dos almas se sanan” recoge una parte de los resultados del material recopilado hasta la fecha con la finalidad de hacer un acercamiento estético y reflexivo al fenómeno estudiado.

LA ANIMITA: MEMORIA, RELIGIOSIDAD POPULAR Y ALTAR EN EL ESPACIO PÚBLICO

Contexto en América Hispana

Las animitas pueden comprenderse como una expresión situada de un repertorio ritual más amplio propio de la religiosidad andina e hispanoamericana, cuyas lógicas desbordan las categorías binarias modernas entre lo religioso y lo secular, lo natural y lo sobrenatural. Las tradiciones de creencias andinas⁶ han persistido históricamente como entramados relacionales

⁵ El largometraje documental, dirigido por la autora, se encuentra en proceso de rodaje en el momento de la redacción de este artículo. Concebido en formato de filme-ensayo, lleva por título *Donde el cielo y la Tierra se juntan*.

⁶ Desde la perspectiva desarrollada por Catherine Allen, el animismo andino no se funda en una relación instrumental entre sujetos humanos y objetos inertes, sino en una ontología relacional en la que las entidades materiales son concebidas como sujetos con capacidad de agencia, con los que se establecen vínculos activos. El mundo andino se configura así como un entramado dinámico de relaciones entre entidades que se constituyen mutuamente, en las que las almas, los muertos y los espíritus ocupan un lugar central en la articulación entre corporalidad, territorio y vida social (Allen, 2020; Muñoz Morán, 2020, cit. en Apipilhuasco Miranda, 2022: 389).

que articulan identidades, territorialidades y formas de agencia no exclusivamente humanas, resistiendo y resignificando frente a los procesos de evangelización colonial y al catolicismo cultural dominante (Rappaport, 1993; Brosseder, 2012; Morandé, 2015; De la Torre, 2012). Lejos de suprimir las cosmologías indígenas, la colonización promovió formas de sincretismo dinámico y conflictivo que continúan estructurando prácticas rituales contemporáneas (De la Torre, 2012; Frigerio, 2018).

En este marco, el culto a los llamados “muertos milagrosos”, extendido en toda Hispanoamérica, encuentra en las animitas su versión chilena (Parker, 1992), materializándose por lo general como pequeños edículos erigidos en el espacio público en el lugar de una muerte trágica y que operan como cenotafios populares que conmemoran el alma del difunto en ausencia de su cuerpo (Plath, 1993; Ojeda, 2013). Prácticas homólogas se registran en distintos países con denominaciones locales,⁷ las que dan cuenta de un repertorio ritual compartido que sacraliza la muerte violenta en espacios de tránsito y circulación (Ojeda, 2013: 49).

Desde enfoques recientes, autores como Marisol de la Cadena (2010, 2019) y Penelope Dransart (2019) han cuestionado la noción clásica de religión al destacar la agencia de entidades –montañas, aguas o vientos– que no pueden ser reducidas ni a lo natural ni a lo sobrenatural, sino que refuerzan relaciones éticas y sociales entre humanos y no-humanos en el mundo andino contemporáneo. En esta lógica relacional, diversos estudios muestran cómo la construcción de altares, cruces y la entrega de ofrendas en caminos y lugares de paso continúan siendo prácticas centrales en la producción de memorias colectivas y en la configuración de identidades locales (Richard, 2013; Galdames Rosas *et al.*, 2016; Gaytán y Nava, 2021; Read Garrido, 2016). Elementos como apachetas (Galdames Rosas *et al.*, 2016), cruces (Lira, 2016) o pagos a la tierra (Bastien, 1978) encuentran continuidad en estos altares urbanos y rurales, resistiendo y adaptándose a la modernidad (Orr, 2016; Richard y Ortúzar, 2023).

⁷ Según Ojeda (2014: 49-50), en Argentina se les denomina capillitas, ermitas, nichos o santuarios; en Venezuela como capillitas o ánimas; en Perú como almas, alma cruz, tumbitas o nichitos; en Paraguay y Colombia como crucecitas; en Brasil como capelas o capelinhas; y en México como santuarios, templos o capillas.



Animita del Virola

Fuente: David Espinoza.
Calle Chacabuco, Estación Central,
Santiago de Chile, julio, 2025.

Animitas en Chile

En Chile, las animitas son pequeños altares populares erigidos en memoria de personas fallecidas de manera trágica o repentina, por lo general en el lugar mismo donde ocurrió la muerte (Plath, 1996; Parker, 1982, 1997; Read Garrido, 2016). Por una parte, esta tradición retoma de las costumbres introducidas durante la conquista el gesto de señalar espacialmente el sitio de una muerte violenta; por la otra, incorpora elementos de la concepción andina de la apacheta, entendida como un espacio sagrado donde se establece una mediación entre lo humano y lo divino mediante ofrendas (Thomson, cit. en Read Garrido, 2016: 20). Aunque su construcción se documenta desde el siglo XIX, hoy se encuentran extendidas a lo largo de todo el país, desde caminos aislados hasta barrios urbanos densamente poblados (Salazar, 1999; Pumarino, 2012; Canales, 2014). Suelen adoptar la forma de casitas, grutas o capillas en miniatura, adornadas con plantas, placas, fotografías, imágenes religiosas y ofrendas como velas (Ojeda, 2013: 54).

Diversos investigadores han definido a las animitas como cenotafios populares (Plath, 1996; Ojeda, 2013; Gaytán y Nava, 2021), es decir, monumentos conmemorativos que evocan al muerto en un sitio distinto de aquel donde descansan sus restos. Oreste Plath (1996: 15) explica que, según las creencias populares chilenas, cuando ocurre una muerte violenta el ánima del fallecido permanece en el lugar de la tragedia. Desde allí comienza a actuar como mediadora entre lo humano y lo divino para luego llegar a Dios (Plath, 1996: 16). De este modo, los visitantes pueden ser escuchados por el ánima, quien puede influir en el cumplimiento de sus peticiones (Plath, 1996: 15). Cuando estas se concretan, son interpretadas como milagros. Con el tiempo, algunas animitas pasan a ser veneradas como “santos del pueblo” o “santos no canonizados” (Salas, 1999; Parker, 1993).

La omnipresencia de las animitas a lo largo de Chile ha sido registrada por varios investigadores, quienes se apoyan en testimonios de locales (Benavente, 2011). Un entrevistado, en el marco de nuestra investigación, habla de las animitas de este modo: “Las animitas son importantes; son parte de Chile. Son parte de lo nuestro. No hay ciudad, ni siquiera la más atrincherada de la República, donde no aparezcan” (Emilio, 2025).

Esta presencia extendida y naturalizada en el paisaje cotidiano permite comprender a las animitas no solo desde su aspecto territorial, sino también desde la lógica de expresiones rituales conocidas en el ámbito local. En este sentido, las animitas operan de manera semejante a los altares domésticos:⁸ también son adornadas con objetos personales y se convierten en punto de reunión en aniversarios de muerte, cumpleaños o fiestas. En ambos casos, la acumulación y personalización de objetos funciona como un lenguaje ritual que articula experiencias íntimas con imaginarios colectivos. La animita, en tanto altar emplazado en el espacio público, ofrece —en nuestra interpretación— un punto de unión entre el cielo y la Tierra, así como un lugar para la elaboración y sanación del trauma ocurrido.

LA ANIMITA COMO SANACIÓN

El poder milagroso y sanador de las animitas ha sido referido por numerosos autores (Acevedo y Cortés, 2016; Ysern, 1974; Plath, 1993; Ojeda, 2013). Sebastián Acevedo y Claudio Cortés (2016: 48) sugieren que este poder especial ha promovido el desarrollo de un culto en torno a su figura. A partir de nuestros materiales etnográficos recopilados a lo largo de los años, mostraremos una posible lectura del poder sanador de las animitas, que se manifiesta en múltiples ejes interrelacionados: el apoyo al proceso de duelo de los círculos más cercanos; el acompañamiento a la comunidad mediante la atribución de milagros; la resignificación de espacios locales marcados por la tragedia; la promoción del cuidado mutuo en una comunidad más amplia y, finalmente, la comunicación de un mensaje universal en torno al ciclo de la vida y la muerte.

⁸ En Chile, los altares domésticos son comunes en los hogares, decorados con imágenes de vírgenes, santos, velas o fotografías familiares (Rodríguez Droguett, 2025). Funcionan como espacios de protección y gratitud, que se actualizan según los ciclos vitales familiares. Como señala Renée de la Torre (2021), los altares permiten comprender la dimensión material de la espiritualidad vivida.



Animita en el barrio de Lo Franco

Fuente: Santiago Urzúa. Quinta Normal, Santiago de Chile, julio, 2024.

Sanación individual

En primer lugar, estos santuarios cumplen una función importante que apoya el proceso del duelo vivido por los familiares (Bermúdez y Bermúdez, 2002: 341; Urrutia y Valenzuela, 2019). Con el fin de explorar los mecanismos a través de los cuales operan, entrevistamos a Daniela Marino, psicóloga clínica que se desempeña en una unidad especializada en trauma y cuenta con varios años de experiencia en la atención de pacientes que han enfrentado la pérdida de familiares y personas cercanas. De acuerdo con lo señalado por la especialista, las animitas pueden comprenderse del siguiente modo:

Desde la psicología, una animita puede entenderse como una intervención precoz orientada a prevenir la psicopatología aguda tras un evento traumático, como un accidente fatal, por ejemplo. Una vez que la memoria del hecho se consolida —lo que ocurre aproximadamente un mes después de un acontecimiento potencialmente traumático— puede iniciarse y anclarse un posible cuadro de estrés postraumático. Durante ese primer mes existe una ventana de tiempo para realizar intervenciones tempranas que permitan desactivar una memoria que, de otro modo, podría quedar fijada en un exceso de angustia intolerable. La animita funciona como una intervención temprana para evitar que se configure una psicopatología. Se trata de un ritual que puede facilitar y organizar la vida de la persona. Además, en la construcción de la animita la comunidad contribuye a acompañar el dolor y a hacerlo más tramitable (Daniela Marino, 2025).

En este sentido, la animita cumple una función sanadora al operar como un recurso simbólico-terapéutico con efectos concretos en la salud mental, tal como explica la especialista. Ello ocurre mediante su construc-

ción, que actúa como insumo para la prevención de una posible psicopatología; junto a esto, los deudos pueden recibir contención temprana de parte de la comunidad. Como ejemplo citamos aquí un testimonio que hemos registrado en la ocasión de un almuerzo familiar con los más cercanos de Juan José, joven motociclista que falleció con 26 años en un grave accidente en Villa Alemana (2025). Una de las hermanas del difunto Juan José nos relata la construcción de la animita:

Justo cuando se accidentó mi hermano, habían quedado unos neumáticos en la casa. Entonces yo le dije a mi hermana: “Deberíamos hacerle algo conmemorativo a mi hermano, ahí donde pasó el accidente”. Todos me decían que sí. Agarramos el neumático, lo amarramos al poste el primer día, y le pusimos velas. Un amigo de él dijo que le podría hacer la animita. Nosotros le colaboramos con dinero para los materiales. Justo cuando mi hermano estaba midiendo el espacio para la animita, llegó un caballero que no conocíamos, y él regaló una casita de vidrio para las velas. Y mi hermano hizo toda la estructura de fierro, con techo, cemento y rejas. El amigo también fue agregando cosas. Tú abres la puerta y se prenden las luces. Entonces alumbra la animita y se ve qué es lo que está dentro, la foto de mi hermano, una lapidita y regalitos de moto, una moneda que era del año que él nació. Una señora le dejó una planta, después nosotros le llevamos más. Ya está como animita, muy bonita, muy respetada (Eli, 2025).

El testimonio de Eli muestra precisamente el mecanismo explicado por la psicóloga clínica en la práctica. La construcción inicial de la animita surge por iniciativa de la familia en el lugar de la tragedia, como un gesto consciente de conmemoración. Dicho proceso sale del ámbito íntimo progresivamente y es sostenido, validado y enriquecido por la participación de amigos y vecinos, hasta transeúntes desconocidos. De este modo, la animita se consolida como un espacio compartido, construido y mantenido en comunidad. Gracias a este tejido social se agiliza la tramitación del duelo.

Sanación comunitaria: los milagros de los santos populares

Según Claudia Lira, cada construcción responde a la visión de mundo de la sociedad que les dio origen y explica, en parte, las creencias que existen respecto de la vida y la muerte (Lira, 2016: 357). Las animitas se constru-



Sin título

Fuente: Belén Miranda Osses
Av. Pajaritos, Maipú, Región
Metropolitana, Chile,
enero, 2023.

yen colectivamente en la medida en que las personas depositan en ellas sus afectos del momento. Además, proyectan aspiraciones hacia el futuro a través de mandas (Ysern, 1974; Rojas, 2012). En sintonía con Peter Jan Margry y Cristina Sánchez-Carretero (2011: 2) y con Jack Santino (2011: 97), se comprende que la animita puede vehiculizar demandas colectivas, dar visibilidad a necesidades no atendidas o incluso activar procesos de movilización social.

Esta manifestación tiene raíces, de acuerdo con Plath (1993: 16), en las creencias populares chilenas; según ellas, “las ánimas tienen que trabajar para llegar a Dios, por eso ayudan a las personas”. Entendiendo que hay necesidad por parte de ambas partes –el ánima y la comunidad– se establece la dinámica del intercambio de favores mutuos. El ánima reafirma su rol social como protector. Este proceso se inicia con actos de devoción individual y se intensifica mediante prácticas colectivas como la peregrinación, la instalación de exvotos, ampliación del altar principal, así como la reiteración de ofrendas. La culminación de este ciclo ocurre con el reconocimiento comunitario de un “milagro”, legitimando socialmente al difunto como figura sacralizada (Guerrero Jiménez, 2012, 2015; Almási-Szabó, 2017; Urrutia y Valenzuela, 2019). El rol protector del ánima milagrosa es mediar soluciones cotidianas, aliviando carencias y angustias de la propia comunidad.

La sanación del espacio

Un tercer eje de sanación se manifiesta en la resignificación del espacio mismo. Para anclar teóricamente esta idea, vemos un ejemplo del autor Huub de Jonge (2011: 268), quien relata sobre el poder de los ritos de purificación con base en un caso etnográfico en Bali, referido a la limpieza ritual de un sitio de bombardeo que había marcado a la comunidad balinesa con una pérdida trágica. El autor describe cómo el espacio –percibi-

do como “físicamente y espiritualmente contaminado”– es sometido a un proceso ceremonial orientado a desactivar la contaminación y a restaurar el equilibrio simbólico (De Jonge, 2011: 268). El trauma ocurrido en el sitio físico se reconoce como contaminación simbólica, que debe ser restaurada para que el sitio pueda funcionar nuevamente con normalidad.

En este espacio herido, la animita actúa como sanadora. En las palabras de Paula (26 años, Santiago): “la animita sirve para hacer de alguna manera hermoso y aceptable el horrible lugar donde ocurrió el accidente [...] Imagínate si tuvieras que pasar todos los días en la esquina donde tu hijo de seis años fue atropellado. Estarías deprimida, entonces no serías capaz de soportar la presión y luego tendrías que mudarte”. En esta interpretación, los deudos tienden a rechazar o evitar estar en un espacio donde algo terrible ocurrió. En la interpretación de la entrevistada, la animita restaura la armonía del sitio.

Sanación: hacia una mayor conciencia

Como cuarto punto, este espacio renovado también comunica a los transeúntes y conductores quienes no conocen la historia de la tragedia. Permite recordar lo valioso de la vida perdida y evidencia la necesidad de cuidarse a sí mismo y a los demás. En palabras de Emilio, funcionario del Ministerio de Transportes y Telecomunicaciones, con desempeño en la región de Antofagasta y responsabilidades a nivel directivo: “La animita te advierte que es una curva peligrosa o que la cuesta es riesgosa [...] En todo Chile esto es casi un comentario obligado: ‘Ojo ahí, donde hay tantas animitas’”. Desde esta postura, la animita en la ruta se interpreta inmediatamente como señal de alerta por los usuarios. Como señala Emilio: “Una animita llega más que un letrero para quienes manejan por ahí [...] Uno sabe que detrás de una animita hay una muerte”. Las animitas activan una conciencia mayor del peligro latente.

Según el entrevistado, las animitas en el desierto tienen un rol especial. Acompañan a los conductores en el camino, quienes deben manejar en un entorno demasiado uniforme que, en ocasiones, es causa de accidentes. La animita es referente para medir visualmente el avance del vehículo en la ruta. Con frecuencia, los conductores tocan la bocina al pasar al lado de un altar como un gesto de respeto a la animita y también al desierto, reconociendo la fragilidad humana y la posibilidad siempre latente de la muerte. El testimonio del teniente Francisco Cabezas a cargo de la Subco-



Sin título

Fuente: Belén Miranda Osses.
Av. Esquina Blanca con Av. Segunda
Transversal, Maipú,
Región Metropolitana, Chile,
noviembre, 2022.

misaría de Providencia Sur (2025) describe cómo la presencia de animitas en las rutas refuerza la conciencia del riesgo vial de manera pública:

Respecto a las animitas donde aparece la figura de un carabinero, para nosotros resulta algo especialmente llamativo como institución [Carabineros de Chile]. Intentamos aprovechar ese carácter llamativo para hacer también un llamado a la gente a ser más cuidadosa [...] Tratamos de ocupar las animitas para realizar campañas preventivas y de concientización, sobre todo en lugares donde la señalética por sí sola no logra el mismo impacto (teniente Francisco Cabezas, 2025).

El testimonio del teniente reafirma que la señalización vial es menos efectiva en la prevención, en comparación con las animitas visibles al borde de los caminos. Algunos organismos públicos⁹ incorporan la referencia visual a las animitas como parte de campañas¹⁰ orientadas a promover conductas preventivas en las rutas.

⁹ Ejemplo: Carabineros de Chile, Ministerio de Transportes y Telecomunicaciones, Comisión Nacional de Seguridad de Tránsito.

¹⁰ En Chile, diversas campañas institucionales han adoptado estrategias comunicacionales orientadas a la prevención de accidentes de tránsito, incorporando imágenes y mensajes dirigidos a reforzar conductas seguras en la circulación vial. Algunos ejemplos son la campaña “Pueblito El Silencio” impulsada por la Comisión Nacional de Seguridad de Tránsito, con motivo de las Fiestas Patrias 2025 (Conaset, 2025), y el programa “Manéjate por la Vida”, lanzado en 2011 con un similar propósito preventivo (Conaset, 2011).

Un mensaje de sanación universal

Las animitas han operado como un fértil núcleo de inspiración para creadores de diversas disciplinas artísticas para la producción cultural contemporánea chilena. Estos altares son referentes estéticos y simbólicos; ello se advierte en obras musicales y audiovisuales (Parra, 2024;¹¹ De la Jara y Caruz, 2025; Muñoz Beck, 2022; Cárdenas y Los Piolitas Cueva Brava, 2019; Bastidas Cárcamo, 2019; Oyarzún Vera, 2018), propuestas de instalaciones (Jacobsen, 2017; Osses, 2026), joyería de autor (Ruiz, 2014),¹² pinturas (Miranda Osses, 2024a¹³ y 2024b;¹⁴ Molina Henríquez, 2011; Vidor, 1980a, 1980b, 1980c; Bontá, 1990a, 1990b) y puestas en escena (Teatro Municipal de San Javier, 2022). En estas obras, las animitas proponen dialogar sobre la fe popular, identidad tanto local como nacional, y fomentar la discusión sobre problemáticas en torno a la muerte traumática, a la vez que son herramienta de la propia sanación.¹⁵ A modo de ejemplo, la obra *Usted está aquí*, instalación de Pía Osses Espinoza (2026), introduce en el debate público la problemática de los suicidios en el Metro de Santiago. La obra contribuye a la sanación de la propia autora y a la difusión de conocimiento sobre el número y localización de los incidentes, promoviendo una mayor conciencia respecto del cuidado mutuo en espacios de tránsito.

¹¹ Parra, Millaray y Cuarteto Chiloé (2024). *Ofrenda-Canto I* [canción]. Recuperado de: <https://open.spotify.com/intl-es/track/6xCHMb9sLVgLcp1bVv7obW>

¹² Ruiz, Vania (2014, marzo). “Casa Kiro presenta Siempre Viva: sincretismo de recuerdos en joyas”, en *Quinta Trends*. Recuperado de: <https://www.quintatrends.com/2014/03/casa-kiro-presenta-siempre-viva.html>.

¹³ Miranda Osses, Belén (2024a). *Animitas* (serie) [óleo sobre tela, 70 × 50 cm]. Exhibida en Campus Oriente, Pontificia Universidad Católica de Chile.

¹⁴ Miranda Osses, Belén (2024b). *No soy de aquí, ni soy de allá* [óleo sobre tela, 70 × 50 cm y 30 × 70 cm]. Exhibida en Campus Oriente, Pontificia Universidad Católica de Chile.

¹⁵ Entre los artistas entrevistados, un grupo específico señaló que su proceso de creación ha operado, a nivel personal, como una experiencia de carácter reparador, orientada a la recomposición de un equilibrio propio. Estos testimonios (fechas señaladas entre paréntesis) forman parte de archivos personales de la autora y no han sido publicados hasta la fecha: Vania Ruiz (2025), Millaray Parra (2025), Fernanda Montes (2025), De la Jara (2025) y Pía Osses (2026).



Animita de María Márquez

Fuente: Pedro Pablo Medina. Ruta 5, Nercón, Chiloé, Chile, enero, 2025.

LA ANIMITA EN IMÁGENES: GUÍA DEL ENSAYO FOTOGRÁFICO

En esta sección del ensayo conoceremos, mediante fotografías y testimonios, qué es la animita en palabras de los mismos chilenos. El ensayo se abre con una serie de imágenes que muestran la animita como lugar donde el ánima persiste. Mediante las imágenes de esta sección observamos que la animita funciona tanto como memorial íntimo como advertencia pública. Las primeras fotografías muestran los sitios exactos de accidentes o muertes violentas, marcados por la irrupción de la tragedia en el espacio cotidiano. La animita aparece en sitios diversos desde el norte al sur, en el borde de una carretera, en la esquina de un barrio, en la vereda de una ciudad transitada. Cada una señala un acontecimiento doloroso, pero también advierte a quienes pasan: aquí ocurrió algo, aquí se perdió una vida de modo injusto.

Animitas milagrosas: presentación de algunas figuras

En esta sección, el registro fotográfico presenta a las animitas en su dimensión de santos populares, poniendo énfasis en las narrativas del milagro y en las prácticas devocionales que las sostienen. Las imágenes permiten observar no solo los relatos de intercesión atribuidos a cada figura, sino también el profundo respeto que manifiestan los devotos, las comunidades locales e incluso ciertas instituciones frente a estas animitas consideradas milagrosas. Este artículo da cuenta de la lógica relacional de la devoción, con una dinámica de intercambio simbólico entre promesas, ofrendas y favores concedidos, interpretada a partir de las propias palabras de las personas entrevistadas.

Las fotografías aquí reunidas corresponden a animitas de fuerte arraigo territorial y reconocimiento devocional: la animita de María Márquez, ubicada en Nercón (Chiloé), asociada a la protección de niños y viajeros; la animita de Fortuoso Soto, en el barrio Bellavista de Puerto Montt, recono-



cida por su poder intercesor en temas de salud, protección y bienestar familiar; la animita de Romualdito, emplazada en el centro de Santiago, una de las más visitadas del país y símbolo urbano de la fe popular; y la animita de Astrid Soto, la Niña Hermosa, situada en el kilómetro 22 de la ruta 78, vinculada especialmente a la protección de conductores y motoqueros.

La animita en el espacio cotidiano

Esta sección se organiza en tres momentos: encuentros cotidianos, reclamando espacio y la presentación de una serie de animitas como figuras cercanas. En el primer momento, las fotografías muestran la convivencia cotidiana con las animitas. El segundo evidencia cómo el espacio público se reconfigura a partir de las heridas que la tragedia ha dejado en él. Las rejas de un supermercado pueden transformarse en un lugar de oración. La sangre derramada puede modificar nuestra relación con el territorio. La animita llega ahí afirmando su derecho a ocupar ese sitio. En un tercer momento, las animitas son presentadas explícitamente como personas “iguales a nosotros”, dotadas de personalidad, gustos y roles reconocibles dentro de la comunidad. Estas animitas aparecen humanizadas a través de los objetos que las rodean y de los relatos que las nombran; tienen gustos y preferencias comprensibles para quienes las visitan. Las figuras introducidas aquí encarnan identidades singulares.

La animita no puede no estar

¿Qué ocurre cuando una animita no está? Las fotografías y testimonios de esta sección dan cuenta de que esta ausencia se percibe como una pérdida doble. No solo se pierde el objeto material, sino también un espacio de mediación. Como sugiere Federico Aguirre (2025), lo que está en juego no es un símbolo abstracto de la muerte, sino la presencia concreta de un difunto. La imagen, los objetos personales y las ofrendas resultan indispensables para afirmar la presencia de la animita y del ánima que la habita. La animita no puede no estar ahí porque la sangre derramada ya marcó el lugar y, desde ese momento, el ánima pasa a ser su habitante.

Sanación

El ensayo concluye centrándose en la dimensión sanadora de las animitas. Como cierre de la exploración etnográfica realizada hasta el momento, este apartado identifica algunos de los ejes a través de los que la sanación

asociada a las animitas –en nuestra interpretación– opera en múltiples direcciones. Las fotografías y los fragmentos de esta sección muestran cómo este proceso es simultáneamente íntimo y colectivo: sana al familiar que encuentra un espacio donde expresar y elaborar su dolor; apoya el ánimo del difunto, que recibe cuidado y acompañamiento; sana a la comunidad, que halla en ella un lugar de encuentro y mediación; y sana también el propio espacio del accidente, transformado en un sitio significativo, resignificado y protegido.



BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo Muñoz, Sebastián y Claudio Cortés Aros (2016). “Animitas y espacio público: apropiación informal de una expresión popular”, *Revista Hombre y Desierto*, núm. 20, pp. 47-61.
- Aguirre Romero, Federico (2025). *Fiesta, imagen y revelación: hacia una teología latinoamericana de la imagen*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Allen, Catherine (2020). “*Inqaychus* andinas y la animacidad de las piedras”, en Óscar Muñoz Morán (coord.). *Ensayos de etnografía teórica: Andes*. Madrid: Nola Editores, pp. 196-226.
- Almási-Szabó, Lili (2017). “‘Ahol az Ég és a Föld összeér’: Út menti halál-helyek Chilében” [*Donde el cielo y la Tierra se juntan*: lugares de muerte junto los caminos de Chile]. Tesis de maestría. Budapest: Universidad de Budapest, Facultad de Ciencias Sociales.
- (2025, 12 de diciembre). “Grupo focal con artistas participantes del documental *Donde el cielo y la Tierra se juntan*” [grabación de audio no publicada]. Archivo personal de la autora.
- (2015-2025). Entrevistas individuales a participantes del documental *Donde el cielo y la Tierra se juntan* [grabaciones de audio no publicadas]. Archivo personal de la autora.
- Apipillhuasco Miranda, María Fernanda (2022). “Ensayos de etnografía teórica: Andes”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 58, núm. 1, pp. 386 -391. Disponible en: <https://doi.org/10.22380/2539472X.2047>
- Bastien, Joseph William (1978). “Mountain/Body Metaphor in the Andes”, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 7, núms. 1-2,

- pp. 87-103. Disponible en: <https://doi.org/10.3406/bifea.1978.1501>
- Bastidas Cárcamo, Marco (2019, 1 de marzo). “Homenaje a Animita Márquez (vals religioso)” [página web]. Recuperado de: <https://micancionerochilote.blogspot.com/2019/03/homenaje-animita-marquez-vals-religioso.htm>
- Benavente, Antonia (2011). “Las ‘animitas’: testimonio religioso e histórico de piedad popular en Chile”, *Estudios Atacameños*, núm. 41, pp. 131-138. Disponible en: <https://doi.org/10.4067/S0718-10432011000100008>
- Bermúdez, María y Stanley Bermúdez (2002). “Altar- Making with Latino Families: A Narrative Therapy Perspective”, *Journal of Family Psychotherapy*, vol. 13, núms. 3-4, pp. 329-347.
- Bontá, Marco (1990a). *La animita* [óleo sobre tela, 72 × 91 cm]. Museo Municipal de Bellas Artes de Valparaíso. Disponible en: <https://pinturachilena.cl/obras/la-animita/>
- (1990b). *La animita* [litografía sobre papel, 41 × 57 cm]. Museo Nacional de Bellas Artes, Santiago de Chile, colección Arte Chileno, grabado. Disponible en: <https://www.surdoc.cl/registro/2-776>.
- Brosseder, Claudia (2012). “Cultural Dialogue and its Premises in Colonial Peru: The Case of Worshipping Sacred Objects”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 55, núms. 2-3, pp. 203-227. Disponible en: <https://doi.org/10.1163/15685209-12341240>
- Comisión Nacional de Seguridad de Tránsito (Conaset) (2011, 13 de diciembre). “Gobierno lanza programa ‘Manéjate por la Vida’ para prevenir accidentes de tránsito”, *La Tercera*. Disponible en: <https://www.latercera.com/noticia/gobierno-lanza-programa-manejate-por-la-vida-para-prevenir-accidentes-de-transito/>
- (2025, 7 de septiembre). “Por un 18 seguro: MTT lanza campaña preventiva para Fiestas Patrias 2025”. Disponible en: <https://www.conaset.cl/por-un-18-seguro-2025/>
- De la Cadena, Marisol (2010). “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond ‘Politics’”, *Cultural Anthropology*, vol. 25, núm. 2, pp. 334-370. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- (2019). “Earth-beings: Andean Indigenous Religion, but not Only”,

- en *The World Multiple*, vol. 25, núm. 2, pp. 11-34. Abingdon: Routledge. Disponible en: <https://doi.org/10.4324/9780429456725-2>
- De Jonge, Huub (2011). “Purification and Remembrance: Eastern and Western Ways of Dealing with the Bali Bombing”, en H. Peter Jan Margry y Cristina Sánchez-Carretero (eds.). *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death*. Nueva York: Berghahn Books, pp. 262-282.
- De la Torre, Ángela Renée (2021). “Home Altars: Material Expressions of Spiritual Do-it-Yourself”, *International Journal of Latin American Religions*, vol. 5, núm. 1, pp. 1-24. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00131-9>
- (2012). “La religiosidad popular como ‘entre-medio’ entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, vol. 12, núm. 3, pp. 506-521. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74225010005>
- Dransart, Penelope (2019). “At the Mountains’ Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community”, *Mountain Research and Development*, vol. 39, núm. 1, pp. 55-64. Disponible en: <https://doi.org/10.1659/mrd.mm231>
- Encuesta Bicentenario* (2022). “Religión: principales resultados”. Santiago: Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Disponible en: <https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados/resultados-religion/2022>
- Flores, Fabián Claudio (2023). “Geografías ocultas de los bordes metropolitanos: paisajes de la devoción y esperanza en contextos de sanación popular”, *Anuario de la División Geografía*, vol. 17, núm. 1, pp. 1-14.
- Frigerio, Alejandro (2018). “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”, *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 12, núm. 24. Disponible en: <https://doi.org/10.28965/2018-024-03>
- Galdames Rosas, Luis, Carlos Choque Marino y Alberto Díaz Araya (2016). “De apachetas a cruces de mayo: identidades, territorialidad y memorias en los altos de Arica, Chile”, *Revista Interciencia*, vol. 41, núm. 8, pp. 526-532.
- Gaytán Alcalá, Felipe y Ernesto Nava (2021). “Geografías de lo religioso en el espacio público, marcadores urbanos de lo sagrado: altares, cenotafios y humilladeros”, en Cecilia Delgado-Molina, Hugo José

- Suárez y Karina Bárcenas (eds.). *Formas de creer en la ciudad*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 23-60.
- Guerrero Jiménez, Bernardo (2012). “La presencia de la animita en el relato salitrero del norte grande de Chile”, *Márgenes*, vol. 9, núm. 10, pp. 19-24. Disponible en: <https://doi.org/10.22370/margenes.2012.9.10.354>
- (2015). “Religiosidad popular y vida cotidiana en el Norte Grande de Chile”, *Cuadernos de Teología*, vol. 7, núm. 2, pp. 35-46. Disponible en: <https://doi.org/10.22199/s07198175.2015.0002.00002>
- Jacobsen, Jon (2017). *Animita Exhibition*, International Fashion Showcase, Somerset House [página web]. Recuperado de: <https://jon-jacobsen.com/project/britishcouncil-2>
- Lindón, Alicia (2011). “Las narrativas de vida espaciales: una expresión del pensamiento geográfico humanista y constructivista”, en Beatriz Nates Cruz y Felipe César Londoño López (coords.). *Memoria, espacio y sociedad*. Madrid: Anthropos, pp. 13-32.
- Lira, Claudia (2016). *Lecturas de la animita: estética, identidad y patrimonio*. Santiago : Ediciones UC.
- Maciel Canales, Cyntia (2014). “Animitas en el siglo XXI: al encuentro del significado en una sociedad contemporánea”, *Folklore Latinoamericano*, Instituto Universitario Nacional del Arte, núm. 14.
- Martes Mañana: Tema (Enya de la Jara y Tomás Caruz) (2025, 6 de mayo). *Animita* [video musical]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=mJ0c3Njco5s>
- Margry, Peter Jan y Cristina Sánchez-Carretero (2011). “Rethinking Memorialization: The Concept of Grassroots Memorials”, en Peter Jan Margry y Cristina Sánchez-Carretero (eds.). *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death*. Nueva York: Berghahn Books, pp. 1-50.
- Molina Henríquez, Javier Arturo (2011). *La animita del camino* [gouache sobre papel, 50 × 32.5 cm]. Recuperado de: <https://www.artelista.com/obra/9992701264284612-laanimitadelcamino.html>
- Morandé, Pedro (2015). “La religiosidad popular como crítica al neo-iluminismo latinoamericano”, en *Antología del pensamiento crítico chileno contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 199-206. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/j.ctv270kv29.12>

- Montes, Fernanda (administradora) (2025). “Animitaslov” [perfil de Instagram]. Recuperado de: <https://www.instagram.com/animitaslov/>
- Muñoz Beck, Diego [Yaqob96] (2022, 28 de diciembre). *Fortuoso* [video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=BimO7sBg5Fc>
- Ojeda Ledesma, Gonzalo Lautaro (2013). “Animitas: apropiación urbana de una práctica mortuoria ciudadana”, *Nueva Antropología*, vol. 26, núm. 78, pp. 99-121.
- Orr, David (2016). “Regulating Mobility in the Peruvian Andes: Road Safety, Social Hierarchies and Governmentality in Cusco’s Rural Provinces”, *Ethnos*, vol. 81, núm. 2, pp. 238-261. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/00141844.2014.923013>
- Oyarzún Vera, Patricio (2018, 18 de septiembre). *Cueca Fortuoso Soto* [video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=O0wP-JSq4NtA>
- Parker, Cristián (1982). “Creencias religiosas y cultura popular urbana”, *Revista Mensaje*, vol. 31, núm. 312, pp. 475-479. Disponible en: <http://repositorio.uahurtado.cl/handle/11242/14533>
- (1992). *Animitas, machis y santiguadoras: creencias religiosas y cultura popular en el Bio-Bio*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue.
- (1993). “Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista”, *Revista de Sociología*, vol. 1, núm. 8, pp. 148 -150. Disponible en: <https://doi.org/10.5354/0719-529X.1993.27637>
- (1997). “Estudios sobre religión”, *Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, núm. 4, pp. 1-6. Recuperado de: https://www.academia.edu/35244642/Newsletter_4_Septiembre_1997
- Plath, Oreste (1993). *L’animita: hagiografía folclórica*. Santiago: P&P Editorial.
- (1966). *Folklore religioso chileno*. Santiago: Platur.
- Pumarino, Felipe (2012, marzo). “Chile, campeón mundial de las animitas”. *Las Últimas Noticias: Feria del Transporte*, pp. 18-19.
- Rappaport, Joanne (1993). “Review of Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru Sabine MacCormack The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion”, en Frank Salomon y George L. Urioste”. *Ethnohistory*, vol. 40, núm. 4, pp. 653 -656. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/482598>

- Readi Garrido, Pía (2016). “Origen e historia de la animita”, en Claudia Lira (ed.). *Lecturas de la animita: estética, identidad y patrimonio*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, pp. 17-26.
- Richard, Nicolás y Diego Ortúzar (2023). “La penúltima curva de Papos: agentividad técnica, social e histórica de una infraestructura vial”, *Revista Punto Sur*, núm. 9, pp. 28-47. Disponible en: <https://doi.org/10.34096/ps.n9.12715>
- Rodríguez Droguett, Jocelyne (2025). *Altars domésticos* [portafolio en línea]. Recuperado de: <https://jrdroguett.cl/portfolio-item/altares-domesticos/>
- Rojas Farías, Víctor (2012). “Emilio Dubois, una animita de santo de veneración popular”, *Revista Márgenes*, vol. 9, núm. 10, pp. 63-72. Disponible en: <https://doi.org/10.22370/margenes.2012.9.10.351>
- Santino, Jack (2011). “Between Commemoration and Social Activism: Spontaneous Shrines, Grassroots Memorialization, and the Public Rituals in Derry”, en Peter Jan Margry y Cristina Sánchez-Carretero (eds.). *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death*. Nueva York: Berghahn Books, pp. 97-107.
- Salas, Ricardo (1999). “Los verdaderos santos del pueblo”, *Revista Chilena de Investigaciones Estéticas*, vol. 32, pp. 74-97.
- Salazar, Gabriel (1999). “Ciudadanía e historia oral: vida, muerte y resurrección”, *Revista Propositiones*, vol. 29, pp. 1-13.
- Teatro San Javier (TMSJTV) (2022, 3 de noviembre). *Favor concedido* [video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=IHkmyCB-lgaA>
- Urrutia Steinert, Isidora y Eduardo Valenzuela Carvallo (2019). “Religiosity at the Roadside: Memorials, Animatas, and Shrines on a Chilean Highway”, *Journal of Contemporary Religion*, vol. 34, núm. 3, pp. 447-468. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13537903.2019.1658434>
- Vidor, Pablo (1980a). *Animatas* (estudio) [óleo sobre tela, 65 × 54 cm]. Colección Sven Heldt. Disponible en: <https://pinturachilena.cl/obras/animatas-estudio/>
- (1980b). *Animatas* [óleo sobre tela, 96 × 130 cm]. Colección Sven Heldt. Disponible en: <https://pinturachilena.cl/obras/animatas/>

- (1980c). *Animitas* (boceto) [óleo sobre tela, 19 × 21 cm]. Colección Sven Heldt. Disponible en: <https://pinturachilena.cl/obras/animitas-boceto/>
- Ysern de Arce, Juan Luis (1974). *La manda en la religiosidad popular: liturgia del umbral*. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas.

Lili Almási-Szabó es docente de la Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica de Chile. Directora del proyecto de investigación-creación “Donde el cielo y la Tierra se juntan”.

David Arturo Espinoza Zamudio es estudiante en el programa de Pregrado en Antropología, Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica de Chile. Ayudante del proyecto de investigación-creación “Donde el cielo y la Tierra se juntan”.

Pedro Pablo Medina Andrade es estudiante en el programa de Pregrado en Antropología, Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica de Chile. Colaborador del proyecto de investigación-creación “Donde el cielo y la Tierra se juntan”.



ENTREVISTAS

“LAS FAMILIAS SON COMO ROBLES DE RAÍCES PROFUNDAS...”. DIÁLOGO EPISTOLAR CON DANIEL BERTAUX CON BASE EN EL LIBRO *GENEALOGÍAS COMPARADAS. ANÁLISIS CULTURAL DEL HABITUS EDUCATIVO EN FAMILIAS DE OAXACA*

“FAMILIES ARE LIKE OAKS WITH DEEP ROOTS...” AN EPISTOLARY DIALOGUE WITH DANIEL BERTAUX BASED ON THE BOOK *GENEALOGÍAS COMPARADAS. ANÁLISIS CULTURAL DEL HABITUS EDUCATIVO EN FAMILIAS DE OAXACA*

Por Karla Yolanda Covarrubias Cuéllar*
Daniel Bertaux**

Enlace de WordPress: <https://encartes.mx/covarrubias-familias-robles-dialogo-epistolar>



INTRODUCCIÓN

En 2006 fui invitada como asesora académica por el Grupo Emergente de Investigación de la Universidad Mesoamericana (GEIUMA, en adelante) de Oaxaca y con mi apoyo profesional diseñaron el proyecto de investigación “Genealogías culturales e historias de familia en Oaxaca”. Así, varios profesores fueron capacitados para fortalecer sus conocimientos sobre investigación cualitativa. El GEIUMA quería emprender un estudio acerca de familias con el modelo de investigación del proyecto nacional “La formación de las ofertas culturales y sus públicos en México” (FOCYP), coordinado por el profesor Jorge González Sánchez y financiado en 1993 por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta, 1996).

* Universidad de Colima, México.

** Centro Nacional de la Investigación Científica, Francia.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 261-280

Recepción: 16 de junio de 2025 • Aceptación: 2 de octubre de 2025

<https://encartes.mx>



El proyecto FOCYP fue desarrollado en total empatía académica con la escuela francesa sobre historias de familia y genealogías sociales, basada en la producción intelectual del profesor Daniel Bertaux –quien había visitado la Universidad de Colima ese año–, lo que me llevó a recurrir a dos metodologías reflexivas y constructivistas como la Historia oral y la Etnografía.

El objetivo del proyecto del GEIUMA fue identificar las disposiciones cognitivas educativas que prevalecieron en una diversidad de actores sociales de cuatro familias y sus genealogías a lo largo del siglo XX en Oaxaca. Este enfoque implicó considerar una perspectiva histórica intergeneracional para comprender, además, cómo fueron cambiando esas disposiciones cognitivas educativas en aquel tiempo histórico, de modo que, al comparar las cuatro familias y sus genealogías, se analizó la construcción del “habitus educativo” (Bourdieu, 2005) en esas familias y sus generaciones anteriores y posteriores. Esta investigación de larga duración (Braudel, 1958) registró datos de finales del siglo XIX hasta 2006 y 2007, años en los que se realizó el trabajo de campo.

El libro *Genealogías comparadas. Análisis cultural del habitus educativo en familias de Oaxaca*, publicado en 2024 por la Universidad de Colima y la Universidad Mesoamericana, muestra un estudio detallado de las trayectorias culturales –educativas, ocupacionales, religiosas y migratorias– de una infinidad de personas de estas familias conformadas por tres, cuatro y cinco generaciones a lo largo del siglo XX. El estudio pone particular atención en la trayectoria educativa y se centra en los modelos educativos apropiados por las personas y en la construcción del “habitus educativo intergeneracional”.

El presente texto es el resultado de un “diálogo epistolar” por medio de correos electrónicos entre el profesor Daniel Bertaux y yo, como asesora académica del GEIUMA, reconstruido en forma de conversación en tiempo real, cuyo objetivo es destacar el intercambio y la interpretación de las ideas de ambos al conversar sobre la Historia oral desde su perspectiva teórica y metodológica, fundamento de la construcción del libro con las familias de Oaxaca.

Todo comenzó cuando lo contacté por correo electrónico para invitarlo a escribir un breve texto sobre este libro escrito en coautoría con integrantes del GEIUMA: Gisela Josefina Ignacio Díaz, Rafaela Andrés Ortiz, Nolasco Morán Pérez y Jorge Mario Galván Ariza. La invitación pasó

muy pronto a turnarse en un diálogo, ya que Bertaux me planteó algunos aspectos que cuestionaron mis propios conocimientos escritos en este libro extenso de 590 páginas; sus preguntas me motivaron, al mismo tiempo, a hacer un ejercicio de autocrítica a lo realizado con los investigadores del GEIUMA. De modo que, empáticamente, intercambiamos experiencias académicas y puntos de vista respecto del estudio realizado sobre historias de familia y sus genealogías en Oaxaca.

Este “diálogo epistolar” tiene tres partes: la primera presenta algunas aportaciones académicas de Bertaux al campo de los estudios de familia y genealogías culturales en Latinoamérica. La segunda muestra el diálogo epistolar propiamente dicho, una comunicación reflexiva de preguntas pertinentes y valiosas formuladas por Bertaux, a las que respondí el 20 de septiembre de 2023. La tercera parte cierra con un par de reflexiones y algunas referencias, una de ellas permite obtener el libro citado de forma completa y gratuita.

ALGUNAS APORTACIONES ACADÉMICAS DE DANIEL BERTAUX AL CAMPO DE LOS ESTUDIOS DE FAMILIA Y GENEALOGÍAS CULTURALES EN LATINOAMÉRICA

El enfoque de las historias de vida propuesto por Bertaux (relatos de vida) fue inspirado por la *grounded theory* (teoría fundamentada) de Barney Glaser y Anselm Strauss, que refiere siempre a un conjunto de estas para brindar una perspectiva temporal mucho más amplia y no una sola historia de vida. En su trabajo se destaca la categoría teórica y metodológica de la representatividad estructural frente al positivismo. Sus investigaciones sobre historias de familia se han focalizado en esta unidad de análisis y de observación en varias generaciones, lo que resultó muy útil para estudiar las “trayectorias culturales” de migrantes en perspectivas comparativas en Europa (Bertaux, 2022).¹ Esta perspectiva fue bien apropiada en Lati-

¹ Estos datos fueron proporcionados por el profesor Daniel Bertaux y enviados por él mediante un mensaje de correo electrónico fechado el 23 de octubre de 2022, para otorgarle un reconocimiento a su trayectoria académica por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC), la Universidad de Colima, la Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS), la Universidade Paulista (UNIP), la Fundação Pro-Memória de Brasil y el Centro de Producción de Lecturas, Escrituras y Memoria (LEM), en el marco del *IV Simposio Internacional de Comunicación, Cultura, Memoria e Historia Oral. Aproximaciones con memoria*

noamérica por los estudios sobre cultura y memoria (individual, colectiva, social e histórica), así como por la perspectiva de las formas internalizadas de la cultura y subjetividades, por la comunicación desde los estudios culturales, los estudios antropológicos sobre familias, así como por la microhistoria, la sociología cultural y la historia cultural latinoamericana.

Estas concepciones de la Historia oral fueron promovidas a través de redes académicas nacionales e internacionales en universidades de Argentina, Chile, Brasil, Nicaragua, Venezuela, Colombia y Perú. El impacto de la producción académica de Bertaux, en conjunto con antropólogos, sociólogos e historiadores orales y cientistas con formación interdisciplinaria, se extendió en Latinoamérica. Por un lado, motivaba el estudio y la práctica de la Historia oral, a la vez que apropiaba los principios epistemológicos de esta metodología, método, técnica o fuente. Por el otro, desde la experiencia y perspectiva latinoamericana, imprimía nuevas formas de observar y de comprender la Historia oral según los distintos contextos multiculturales y profundamente étnicos. Así fueron surgiendo entidades de estudio, como la Asociación Mexicana de Historia Oral (AMHO), la Red Latinoamericana de Historia Oral (RELAHO), la Asociación de Historia Oral de la República de Argentina (AHORA) y la Asociación Brasileña de Historia Oral (ABHO), organizaciones académicas que durante décadas han llevado a cabo congresos nacionales e internacionales, talleres y seminarios, así como cursos de distintos niveles académicos, además de hacer publicaciones de libros y revistas especializadas desde esta geografía cultural latinoamericana. Vale mencionar las aportaciones de la Historia oral de Bertaux en los congresos bianuales, así como en las publicaciones de la International Oral History Association Conference (IOHA) en otros continentes.

DIÁLOGO EPISTOLAR: BERTAUX Y COVARRUBIAS

CONVERSAN EN TORNO DEL LIBRO

Bertaux había aceptado mi propuesta de colaboración, pero también tenía algunas preguntas que hacerme para entender de qué trataba mi solicitud (Anexo 1).

e historia oral. El remontar de la memoria oral, con sede en el campus Ensenada de la UABC, México, del 3 al 5 de noviembre de 2022.

Bertaux: Estimada Karla, te escribiré en francés, es mejor para mí, y DeepL traducirá todo al español. Solo unas pocas frases porque estoy de viaje (en Bélgica) y sin wifi directo.

Covarrubias: “¡*Bon jour*, Dr. Bertaux! Gracias por responder tan rápido. Me alegró mucho recibir su mensaje y leer sus preguntas. Para ir comprendiendo mejor el sentido en ellas, las responderé entre líneas, pero para mi mayor certeza, voy a traducir este diálogo al español.

Bertaux: Revisé el libro completo en una hora. Es demasiado largo, pero una hora también es mucho tiempo (no me queda mucho).

Covarrubias: Se trata de una versión final que será un libro digital, y es demasiado largo (588 páginas), lo cual podría ser un problema para algunos académicos; pero la experiencia de investigación que contiene este material vale la pena, pues, como usted comenta, se trata de un estudio que considera la referencia a decenas de familias de cuatro genealogías, trazadas como sistemas complejos y nosotros los autores estudiando y comprendiendo el habitus educativo en ellas.

De hecho, ingresar a las familias fue relativamente fácil; pero, la verdad, ¡no encontrábamos cómo salir de esa complejidad! Construir las respuestas a nuestras preguntas de conocimiento fue un desafío, luego cómo organizar los contenidos para el libro, cómo escribir sobre lo central y después lidiamos hasta dónde extender la escritura en torno del análisis y finalmente cómo cerrar el libro.

Bertaux: Mi primera impresión es que no solo se ha trabajado mucho en este libro. ¡Pero también nuevos productos seguramente sentarán un precedente!

Covarrubias: Trabajamos mucho, muchos años y muchas personas, lo que representó varios problemas. Trabajé con académicos que tenían un perfil más de profesores que de investigadores. Fui invitada por la Universidad Mesoamericana para asesorarlos y acompañarlos en el desarrollo de la investigación cualitativa; este grupo ya conocía a mis maestros y colegas, Jorge A. González y Jesús Galindo, así como el proyecto nacional FOCYP que dirigió González en 1993, y el Diplomado en Técnicas de Investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación, promovido y coordinado por Galindo en 2001 en la Universidad Mesoamericana. En 2006 comencé este camino fascinante y algo difícil con los profesores de aquella universidad enconada en el bello centro histórico de la ciudad de Oaxaca, pues no tenían mucha experiencia en investigación académica.



Yo asesoré la investigación, ellos produjeron las historias de familia, todos analizamos y todos escribimos y reescribimos el libro. En diez años, de 15 profesores participantes en el Diplomado referido, solo quedaron cuatro titanes como autores y yo. Mucho de este proyecto fue diseñado a la distancia entre Colima y Oaxaca entre 2001 y 2011; pero también realicé varias estancias académicas cortas. Luego tuvimos una segunda etapa de trabajo entre 2018 y 2023 para escribir el libro y decidir sobre su publicación; por cierto, el tiempo desacelerado por la pandemia nos ayudó mucho.

Como grupo de trabajo, tenemos ya una publicación en la revista *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (ESCC) y dos capítulos en libros de Historia oral. Ahora es posible publicar cuestiones específicas de este estudio en los próximos años, tan solo las historias de familia solas son unas joyas.

Bertaux: Tan pronto como regrese a casa en octubre, intentaré encontrar tiempo para leer seriamente cada una de las cuatro historias familiares.

Covarrubias: ¡Formidable! Muchas gracias.

Bertaux: Cada una de las cuatro “historias familiares” en realidad consta de un número significativo de familias nucleares (parejas con hijos). Lamento mucho que los “gráficos genealógicos” de estas cuatro “historias familiares” solo se anuncien, pero no se publiquen en este libro: ¿por qué? Esto es particularmente frustrante para mí, la representación de las “transmisiones de orientaciones profesionales” son parte de las líneas genealógicas...

Covarrubias: Dr. Bertaux, ¡claro que contamos con los gráficos genealógicos! Sin ellos este estudio estaría incompleto. Adjunto en este mensaje los archivos de los gráficos genealógicos (Anexo 2).

Los genogramas de las familias son maravillosos, son una ventana que nos permite imaginar el mundo social desde la vida cotidiana en datos, ahí está la mirada de la micro sociología de la cual es posible construir grandes historias tanto de personas como de familias.

Bertaux: Porque el problema de estas historias de un grupo familiar que abarca varias generaciones es que son demasiado ricas, demasiado complejas.

Covarrubias: Así es, ha sido un trabajo extenso y a profundidad lo que lleva un tiempo considerable, descubrimos gran diversidad de relaciones y mundos complejos ante nuestras miradas epistémicas. Confirmamos una vez más que la interpretación de la realidad que estudiamos queda siem-

pre por debajo de la realidad misma. Lo que alcanzamos a observar en esa realidad caótica y dinámicamente viva, depende de la capacidad del investigador o investigadora.

Bertaux: Entonces la pregunta es: ¿cómo identificar lo esencial, el marco específico que emerge de la historia de este grupo familiar?

Covarrubias: Fue posible identificar lo esencial porque establecimos una pregunta de investigación central.

Bertaux: ¿Cuáles son los principios generadores?

Covarrubias: Si usted se refiere a los principios generadores de conocimiento, puedo comentarle que lo esencial del estudio fue identificar el “habitus educativo” que tenían estas familias por generaciones y cómo fue transformándose este habitus a lo largo del siglo xx. Ahí pusimos la mirada y el análisis. Generamos una pregunta central concreta, pero al mismo tiempo enorme con carácter histórico y generacional, seguirla llevó mucho tiempo de trabajo académico.

Bertaux: O un árbol grande, en Francia diría un roble; en México, no sé qué árbol sea ejemplar del país.

Covarrubias: ¡Bella metáfora, igual, podría ser un roble!

Bertaux: Si se trata de describirlo en detalle, la complejidad de este árbol es considerable. Tiene muchas ramas grandes, que a su vez se dividen en ramas medianas, que a su vez se subdividen en ramas pequeñas y así sucesivamente. Y cada rama tiene muchas hojas, y ninguna hoja es idéntica a otra...

Covarrubias: A partir de nuestro principio esencial de conocimiento, me gustaría retomar la metáfora del roble. El estudio sobre estas familias y sus genealogías nos llevó a identificar el tronco central de cada roble; luego las diferentes ramas grandes, medianas y pequeñas con sus propias hojas de color verde tierno o verde oscuro, hojas marrones, secas y enroscadas como unidades únicas e irrepetibles, distintas todas, y en ocasiones nos parecían similares al provenir del mismo árbol y de su propia raíz. De igual modo sucedió con las familias y sus genealogías, cada una tenía su propia raíz cultural y las historias de sus integrantes, ¡aunque parecían similares, eran muy particulares, pero a la vez semejantes!

En la investigación realizada también tuvimos otros principios generadores de conocimiento para llegar al esencial; podría resumirlos de la siguiente manera: a) Familia y condiciones de vida desde una generación que llamamos cero y que en al menos tres casos de las cuatro que con-

forman el estudio, nos remitió a un tiempo histórico de los últimos 15 años del siglo XIX; b) Trayectorias culturales como la educativa, religiosa, migratoria y ocupacional; c) Mundo sociocultural de las familias (roles culturales de hombres y mujeres, valores inculcados, oficios heredados, vida en la pobreza, triunfos y desafíos, capital social y cultural; conversión de capitales en estos grupos sociales); d) Mundo de las familias con el trabajo y procesos de movilidad; mundo de las familias con los estudios, modelos educativos apropiados en sus experiencias y memoria colectiva, hasta que logramos comprender; e) los habitus familiares, habitus educativos heredados y emergentes en sus integrantes de todas ellas, etcétera.

Esto es parte de la complejidad del mundo sociocultural de las familias, por eso fue necesario tener una pregunta central conductora de la investigación. Observar “todo” y luego detenerse en esos principios generadores de conocimiento, es interesantísimo.

Bertaux: Pero el análisis (científico) no está interesado particularmente en la “geografía” de este árbol (que es específica de cada árbol). La ciencia no se trata de reproducirse como realidad objetiva.

Covarrubias: De acuerdo. Trabajamos con la mayor capacidad de asombro, recurriendo a la Etnografía y a la Historia oral como metodologías reflexivas, construyendo y analizando los observables a la manera de la teoría fundamentada; sin embargo, hicimos lo mejor que pudimos en las condiciones que tuvimos. Como equipo trabajamos hermenéuticamente en talleres para compartir experiencias, observables y hallazgos; así como intersubjetivamente la investigación en campo, buscábamos con atención lo nuevo, aquello que rompía la linealidad de la vida cotidiana de las familias y su sentido, no buscábamos esa repetición llamada “objetividad científica”; con ello no omito la construcción de conocimiento de forma intersubjetiva a través del diálogo crítico y reflexivo entre mis compañeros profesores e investigadores.

El conocimiento de ese habitus educativo en estas cuatro familias fue construido en dos fases: la primera, a partir de un “análisis hermenéutico comparativo intrafamiliar” (al interior de cada familia y sus genealogías) escrito en la tercera parte del libro; para la segunda fase desarrollamos un “análisis hermenéutico comparativo interfamiliar” (entre las historias de familia y sus genealogías); en ambos hay un interés explícito en la trayectoria educativa; en la cuarta parte del manuscrito encontrará este análisis del habitus educativo.

Bertaux: Entender este árbol, este roble, es descubrir cómo sus raíces generaron el tronco y le llevan el agua de la vida; cómo el tronco dio origen a las ramas; cómo las ramas se subdividieron en ramas más pequeñas. Cómo se desarrolla una hoja a partir de un capullo.

Covarrubias: Considero que sí logramos identificar las raíces que generaron el tronco del roble (árbol) en estas familias de Oaxaca. Identificamos sus raíces culturales a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX. De hecho, resultaron ser muy parecidas a la raíz cultural de las familias que estudié en Colima en los años noventa y en los primeros años del siglo XXI. Sus raíces tienen condiciones de pobreza absoluta y relativa como le llaman los expertos; el hambre y el trabajo son motivos de migración de las familias, en la raíz se enconan los roles culturales heredados de hombres y mujeres, ahí mismo se construye la violencia en todas sus formas contra las mujeres, el analfabetismo es parte de la identidad de las personas nacidas del mismo árbol; de ahí surgen las luchas legítimas para sobrevivir, así como la resiliencia subjetiva y social como estrategia de sobrevivencia y cambio cultural.

Mi primer estudio con historias de familia fue la que constituyó mi tesis doctoral en 1998. Aprovecho para comentarle que en la primavera de 1993 yo lo visité en París por sugerencia del doctor Jorge A. González. Nuestro encuentro fue en la Escuela de Altos Estudios de París, tres o cuatro [veces], no recuerdo bien. Le había enviado con anterioridad mi proyecto de investigación para la tesis, lo leyó y nos encontramos; tal vez no lo recuerde. Qué afortunada fui entonces, y hoy al estar aquí conversando con usted treinta años después.

Mi proyecto de investigación para mi tesis doctoral fue la construcción de identidades a partir de experiencias de conversión religiosa en personas de familias pobres evangélicas. La misma raíz cultural observé en otros estudios con familias católicas inmersas en prácticas de religión popular y en familias en condiciones de pobreza como objeto de estudio. De hecho, me he valido de su trabajo para citar la “representación estructural”.

Bertaux: Si entendemos eso, entendemos los principios de todos los robles del mundo.

Covarrubias: Exacto. Esperamos haberlo logrado en este material para el libro, soy optimista, vamos a ver.

Bertaux: Una genealogía de profesiones es un poco como un roble. ¿Cuáles son los principios que hicieron que tal o cual eligiera tal o cual orientación profesional, luego tal o cual profesión?



Covarrubias: Las condiciones personales y contextuales, las sociales y culturales de referencia, que fungen como orientadores en las personas para asumir sin reserva alguna un oficio, para reproducir un linaje propio de tatarabuelos, bisabuelos, abuelos y padres que los hijos o hijas toman como parte de su devenir familiar para reproducirlo y dedicarse a ello. Esas mismas condiciones son particularmente decisorias para elegir profesión; de forma interna el impulso de las mujeres para que sus hijos y luego hijas estudiaran. Las condiciones y raíces culturales históricas son centrales para comprender las elecciones de las personas cuando estudiamos a las familias.

Bertaux: Al estudiar la genealogía de un grupo familiar a lo largo de varias generaciones, buscamos identificar los principios subyacentes que son responsables de su historia. Algunos son externos a la dimensión familiar: se trata de contextos locales (por ejemplo, profesiones a las que es fácil acceder en el contexto). Pero otros son internos al grupo familiar: los hijos empiezan como aprendices de los padres, por ejemplo, y si les gusta hacer este trabajo, seguirán haciéndolo toda su vida.

Covarrubias: En el análisis observamos al menos dos tipos de orientaciones. La primera, las personas “se apropian de la herencia cultural que deviene de sus familias”, como señalé antes, oficios y saberes de generación en generación que son de “origen interno”, como usted dice. La segunda, las personas eligen su profesión en función de sus logros con el “estudio-trabajo-estudio-trabajo y su vínculo intrínseco con el capital cultural, económico y social”, lo que genera procesos de movilidad social en los que intervienen elementos de “origen externo”; esta elección rompe con la tradición de oficios heredables.

Desde el punto de vista intergeneracional, identificamos que las terceras generaciones tuvieron fácil acceso al nivel medio superior (bachillerato) y superior (universitario) en comparación con las segundas y primeras generaciones; esto se debió a que las familias migraron en busca de trabajo y se asentaron en la ciudad de Oaxaca, un contexto de gran oferta educativa pública o privada que favoreció el nivel educativo de las familias. Encontramos profesiones de prestigio como ser médico o abogado y una diversidad de profesiones entre las segundas generaciones y una gran diversidad en las terceras.

Bertaux: Para las mujeres, no lo sé; y para las mexicanas, aún menos. Dígame usted...

Covarrubias: El análisis permitió observar oficios y profesiones de mujeres y hombres por familia, generación y genealogía, así como el rezago educativo en el que se encontraban las mujeres desde las primeras generaciones; se observó la actitud de los padres (como hombres) y madres (como mujeres) para con los hijos (hombres) e hijas (mujeres) con relación a la valoración del trabajo y del estudio. Se muestra que los hijos varones estudiaron generacionalmente mucho antes que las mujeres, mientras que las madres desde la primera y segunda generación fueron quienes impulsaron a sus hijas a estudiar, no los padres; de modo que, al llegar a la universidad los hijos y las hijas de la tercera generación, lograron mejores trabajos y favorecieron su bienestar.

La condición de estas mujeres mexicanas de Oaxaca es que, además de ser mujeres, son pobres y son étnicas. Las familias estudiadas ya son mestizas, pero aun así, las mujeres tuvieron todo en su contra dentro y fuera de sus familias; rezagadas siempre y en la lucha constante de querer estudiar y cuando lo lograban, el matrimonio a corta edad o sus embarazos en soltería truncaron sus estudios. Las madres desde siempre pusieron sus expectativas educativas no solamente en sus hijos, sino también en sus hijas.

Al mirar hacia atrás, a principios del siglo xx, entre las bisabuelas o abuelas y las nietas o bisnietas, hay un abismo en las condiciones de vida que les tocaron en su generación, pero el impulso a emprender sus estudios se repitió una y otra vez en cada generación.

Bertaux: Creo que el enorme trabajo que usted, Karla, y sus colegas han realizado debería resultar en el descubrimiento de algunos de estos principios ocultos.

Covarrubias: Fue un trabajo titánico realizado con mucho entusiasmo bajo mi dirección. Mis colegas se iniciaron en estas “arenas movedizas” de la investigación cualitativa, esto lo escribo en la introducción del libro. La investigación cualitativa tiene una naturaleza profunda y extensa, lo que resulta un desafío epistemológico y real en su producción, comprensión y análisis. Para escribir les pedí a mis colegas “inhalar” el veinte por ciento y exhalar el ochenta por ciento ¡así que se esmeraron! Esto lo aprendí de mi maestro Jorge A. González y resultó motivador para dar forma y sentido a los materiales obtenidos.

Bertaux: ¿Hay pasajes en el libro que podría leer lentamente y muy concentrado donde podamos verte descubriendo uno de estos principios?

Covarrubias: La tercera y cuarta parte, el conocimiento producido del “análisis intrafamiliar” y del “análisis interfamiliar”, respectivamente.

Bertaux: Muy cordialmente, Daniel Bertaux.

Covarrubias: Gracias a usted, Dr. Bertaux. Estaré atenta a su próximo comunicado. Un enorme abrazo. Karla Covarrubias.

REFLEXIÓN FINAL

Este “diálogo epistolar” para mí fue motivante y extraordinario. De octubre de 2023 a febrero de 2024 escribí varias veces al profesor Bertaux, pero ya no recibí respuesta; le agradecí, me bastó haberme comunicado con él y ensayarme en las respuestas a sus magistrales preguntas que cuestionaron mis saberes académicos sobre el estudio de estas historias de familia y sus genealogías sociales y culturales. Esta experiencia reafirma que la reflexividad metodológica –epistemológica– es necesaria sobre nuestras responsabilidades profesionales en el desarrollo de cualquier investigación; las producidas con Historia oral no son la excepción, sobre todo al dedicarme a ella por más de treinta años desde mi tesis de licenciatura, en 1991.

El libro *Genealogías comparadas. Análisis cultural del habitus educativo en familias de Oaxaca*, fue coeditado y publicado el 29 de febrero de 2024, presentado el 31 de mayo en la ciudad de Oaxaca –su casa sociocultural y académica– ante la presencia de funcionarios, estudiantes, profesores e investigadores de la Universidad Mesoamericana. También fue presentado en la Feria Internacional de Libro (FIL) de Guadalajara, el 6 de diciembre de 2024, en el espacio de la Librería Altexto, por la doctora Ana María de la O Castellanos Pinzón, investigadora de la Universidad de Guadalajara, especializada en Historia oral, y el doctor Miguel Ángel León Govea, de la Universidad de Colima.

Agradezco infinitamente la disposición y el tiempo que el doctor Bertaux dedicó para conversar a partir de esta experiencia de investigación. Nada está perdido y todo es ganancia, sin duda alguna. En las referencias enlisto el enlace del libro para quien desee obtenerlo de forma gratuita. Al bajarlo del ciberespacio por lectoras y lectores interesados, se habrá cumplido el cometido de haberlo escrito con gran gusto y sentido académico. Con su extenso y profundo contenido, este libro contribuye a los estudios de cultura, educación, memoria e Historia oral en México.



BIBLIOGRAFÍA

- Bertaux, Daniel (1994). “Genealogías comentadas y comparadas, una propuesta metodológica”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, VI (17), pp. 333-349. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31661718>
- Bourdieu, Pierre (2005). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI Editores.
- Braudel, Fernand (1958). “Histoire et sciences sociales: la longue durée”, *Annales E.S.C.*, núm. 4, Débats et Combats. París, pp. 725-753. Disponible en: file:///C:/Users/Amor/Downloads/fernand-braudel_la-larga-duracic3b3n.pdf
- Covarrubias, Karla, Gisela Josefina Ignacio Díaz, Rafaela Andrés Ortiz, Nolasco Morán Pérez y Jorge Mario Galván Ariza (2024). *Genealogías comparadas. Análisis cultural del habitus educativo en familias de Oaxaca*. México: Universidad de Colima/Universidad Mesoamericana. Disponible en: <https://doi.org/10.53897/LI.2024.0003.UCOL>

ANEXO 1

Transcripción de la comunicación por medio de correo electrónico entre Karla Yolanda Cobarrubias y Daniel Bertaux

Covarrubias invita a Bertaux a escribir un breve texto para el libro

15 de septiembre de 2023

"Querido Dr. Bertaux, espero que se encuentre en excelentes condiciones. Soy Karla Covarrubias quien lo invitó como conferencista al IV Simposio Internacional de Comunicación y Cultura, sucedido en Ensenada, Baja California, México en noviembre de 2022. Su correo electrónico me lo facilitó el Dr. Jorge A. González a quien le agradezco mucho. Espero me recuerde.

Quiero compartirle que en los próximos meses la Universidad de Colima y la Universidad Mesoamericana, van a coeditar un libro de autoría colectiva en la cual participo. Se titula, *Genealogías comparadas. Análisis cultural del hábitus educativo en familias de Oaxaca*. La pregunta de investigación planteada fue: *¿Cuáles fueron las disposiciones cognitivas educativas que prevalecieron en las familias oaxaqueñas estudiadas y cómo fueron cambiando a lo largo del siglo XX?*

Estoy contentísima porque he tenido la oportunidad de conducir esta investigación y de apoyar en impulsar la investigación con profesores de la Universidad Mesoamericana del estado de Oaxaca, una región que considero es el ombligo cultural de México. Esta investigación fue realizada en 2006 y 2007 y hasta este año 2023 ha sido posible concluir la escritura de este libro. En todo este tiempo, el equipo de investigación enfrentó grandes desafíos personales, profesionales e institucionales que retrasaron su avance y conclusión, pero también pudimos tomar la decisión en conjunto de lograr su publicación y como equipo estamos felices por ello.

Me interesa sobremanera compartir esta experiencia con usted por la naturaleza de la investigación, pero sobre todo comentarle que en este manuscrito final para libro, su obra es multicitada y su bibliografía se volvió central para la orientación del estudio, lo que valió apropiarnos del título de su artículo, "Genealogías comentadas y comparadas, una propuesta metodológica", publicado en esta revista *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas (ESCC)* en 1994"; en la introducción del documento para el libro le damos su crédito.

Sin duda alguna este libro será un caso ejemplar de cómo la Historia oral fue apropiada académicamente en México por investigadores e investigadoras, como yo, integrantes de la Red del Programa Cultura y cómo los estudios de las historias de familia y genealogía culturales en nuestro país proliferaron, gracias a su contribución académica, así como a la de otros autores europeos como Paul Thompson en la década de los noventa en Latinoamérica.

Dr. Bertaux, le escribo para invitarlo a escribir un breve comentario (una página) sobre este libro para incluirlo en la contraportada de la publicación. Si acepta, le enviaría el libro digital y le sugeriría una lectura estratégica como revisar el índice, la introducción que orientan sobre los contenidos, además sugiero revisar el prólogo donde el Dr. Jesús Galindo, enmarca el estudio y sus virtudes académicas; las conclusiones sintéticas que concentran el conocimiento construido.

Si acepta, el tiempo con el que cuenta para enviarme el texto breve es un mes y medio, esperaré su envío el 30 de octubre de 2023, si no le es posible aceptar mi invitación, del mismo modo le enviaría el libro publicado con mucho gusto. Espero su respuesta querido doctor Bertaux. Un abrazo cariñoso, Karla Covarrubias".

Bertaux responde a la invitación de Covarrubias

17 de septiembre de 2023

"Chère Karla Yolanda Covarrubias,

Je vais vous écrire en français, c'est mieux pour moi, et de plus vous traduira tout en espagnol. Quelques phrases seulement, car je suis en voyage (en Belgique), et sans WiFi direct.

J'ai examiné l'ensemble du livre en une heure. C'est beaucoup trop long, mais une heure c'est aussi beaucoup de temps (il ne m'en reste pas beaucoup).

Ma toute première impression, c'est que non seulement il y a beaucoup de travail en amont de ce livre; mais aussi des nouveautés qui sont appelées à faire école!

Dès que je rentrerai chez moi, en octobre, j'essaierai de trouver le temps de lire sérieusement chacune des quatre histoires de famille.

Chacune des quatre "histoires de famille" se compose en fait d'un nombre important de familles nucléaires (couple avec enfants). Je regrette beaucoup beaucoup que les "graphes généalogiques" de ces quatre "histoires de famille" soient seulement annoncés mais pas publiés dans ce livre: pourquoi? C'est particulièrement frustrant pour moi, l'inventeur de la représentation des "transmissions d'orientations professionnelles" Ils font partie des lignées généalogiques...

Karla le problème de ces histoires d'un groupe familial sur plusieurs générations, c'est qu'elles sont **très riches, très complexes**. Et donc la question est: **comment identifier l'essentiel, l'ossature spécifique qui ressort de l'histoire de ce groupe familial? Quels en sont les principes générateurs?** (el bold es del autor)

Soit un grand arbre, je dirais en France **un chêne**; au Mexique, je ne sais quel arbre exemplaire du pays.

S'il s'agit de le décrire en détail, la complexité de cet arbre est considérable. Il a beaucoup de grosses branches, qui se divisent elles-mêmes en branches moyennes, lesquelles se divisent en petites branches etc. Et chaque branchette porte de nombreuses feuilles, et aucune feuille n'est identique à aucune autre...

Mais l'analyse (scientifique) ne s'intéresse pas à la "géographie" de cet arbre (qui est spécifique à chaque arbre). La science ne consiste pas à reproduire la réalité objective".

Comprendre cet arbre, ce chêne, c'est comprendre comment ses racines ont engendré le tronc et lui apportent l'eau de la vie; comment le tronc a engendré les branches; comment les branches se sont subdivisées en branches plus petites. Comment une feuille se développe à partir d'un bourgeon.

Si on comprend ça, on comprend les principes de tous les chênes du monde.

Une généalogie de métiers, c'est un peu comme un chêne. Quels son les principes qui ont fait que tel ou telle a choisi telle ou telle orientation professionnelle, puis tel ou tel métier ?

En étudiant la généalogie d'un groupe familial sur plusieurs générations, on cherche à identifier les **principes sous-jacents qui sont responsables de son histoire**. Certains sont extérieurs à la dimension familiale: ce sont les contextes locaux (par exemple les métiers faciles d'accès dans le contexte). Mais d'autres sont **intérieurs au groupe familial**: les fils commencent comme apprentis des pères par exemple, et s'ils aiment faire ce travail, ils continueront à l'exercer toute leur vie.

Pour les femmes, je ne sais pas; et pour les Mexicaines, encore moins. A vous de me dire...

Je crois que l'énorme qu vous avez fait, Karla, vous et vos collègues, devrait déboucher sur la découverte de quelques-uns de ces principes cachés. Est-ce qu'il y a dans le livre des passages que je pourrais lire lentement et très concentré, où l'on peut vous voir découvrir l'un de ces principes?

Bien cordialement, Daniel Bertaux".

Covarrubias escribe a Bertaux (se consuma el diálogo epistolar)

20 de septiembre de 2023

El contenido de este mensaje es el motivo de la publicación en la revista *Encartes*.

Covarrubias escribe a Bertaux

12 de octubre 2023

"Dr. Bertaux, Hola.

Aquí estoy nuevamente en comunicación con usted.

Solo escribo para preguntarle si ha podido leer un poco nuestro trabajo.

Seguimos en comunicación.

Abrazos".

Bertaux escribe a Covarrubias

13 de octubre de 2023

"Chère Karla,

Vous êtes la première à savoir que votre livre contient un grand nombre de pages; que l'espagnol n'est pas ma langue maternelle ; et que vu l'âge que j'ai et la quantité restreinte de temps qui me reste à vivre, je ne fais plus que ce qui est prioritaire. Je ne lirai don pas l'intégralité de votre livre. Cependant le sujet (et la méthode) m'intéressent vivement. Alors voici ce que je vous propose. Dites-moi quelle est l'étude de cas que je devrais lire en priorité. Plus précisément, quel est à votre avis le meilleur des cas que vous avez étudiés, celui qui vous a le plus surpris et le plus appris de choses nouvelles. Je le lirai; et je lirai aussi la théorisation que vous en avez tirée, mais seulement après avoir lu le cas lui-même.

Bien cordialement, Dbx".

Covarrubias escribe a Bertaux

17 de octubre de 2023

"Querido Dr. Bertaux, Buenas noches en París!

Espero que se encuentre bien.

Las cuatro genealogías estudiadas cuentan su propio devenir y eventos significativos de sus integrantes y familias, mientras el eje central de la investigación es la construcción del *habitus educativo* al interior de ellas, las disposiciones cognitivas o sistemas de interpretación, valoración y acción (Bourdieu) sobre la educación. Para ello cada historia de familia fue tejida en el tiempo biográfico, familiar e histórico como usted lo comenta en sus trabajos publicados; de modo que podría recomendar leer cualquiera de las cuatro historias.

Le anexo la tercera historia de la familia Martínez Saldivar, quienes tuvieron el oficio de talabarteros en la ciudad de Oaxaca. A lo largo de su narrativa su autor, da pequeñas interpretaciones que ayudan a seguir la coherencia del relato. Sin embargo, el análisis de las cuatro historias de familia está en la tercera parte del libro.

Le sugiero hacer la siguiente lectura estratégica: 1. Leer la introducción del libro, 2. Leer la historia de familia Martínez Saldivar (va el archivo adjunto) y 3. Leer las conclusiones del libro.

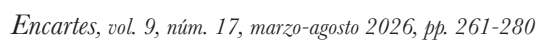
Quedo atenta a su respuesta. Karla Covarrubias".

Bertaux escribe a Covarrubias

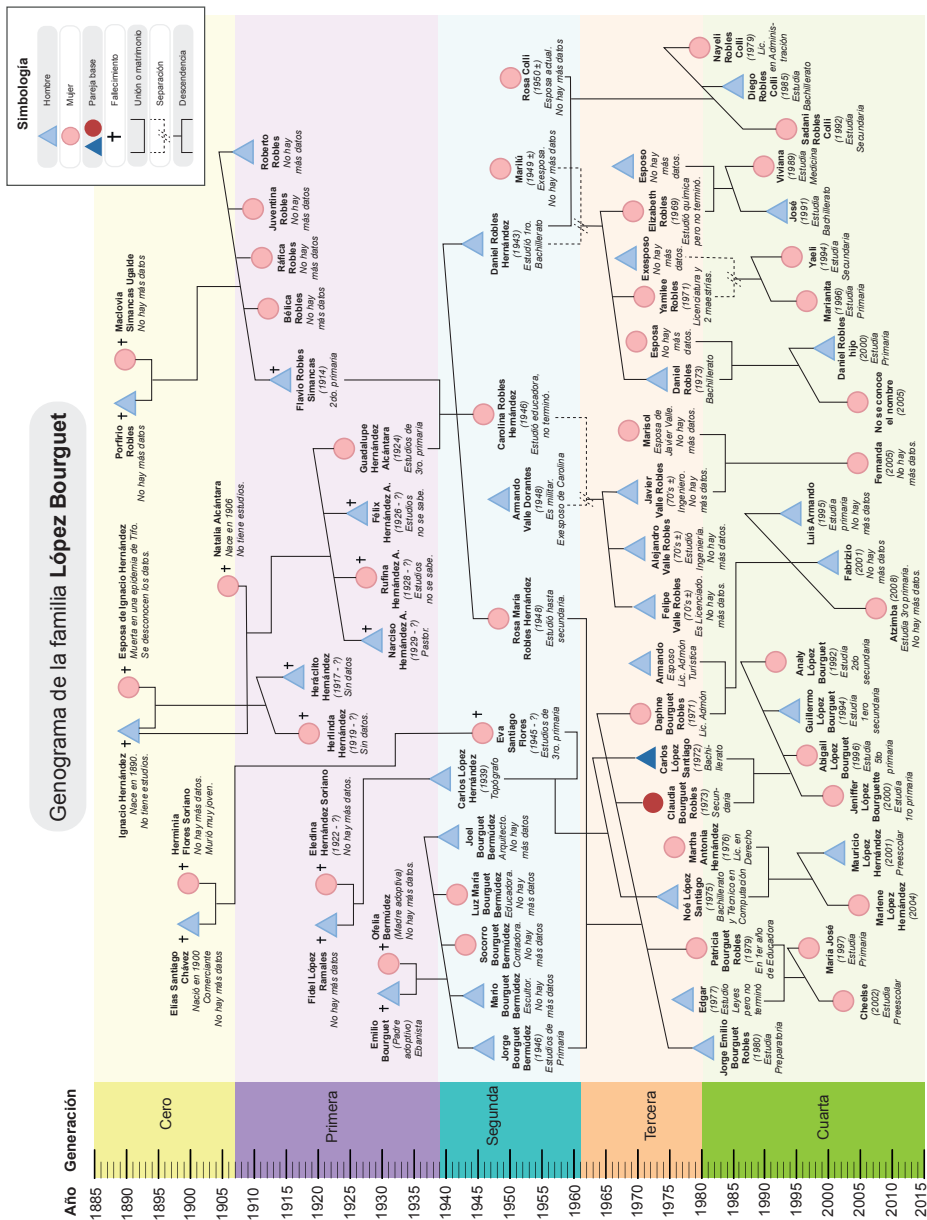
18 de octubre de 2023

"Bueno! Je vais faire ce que vous proposez.

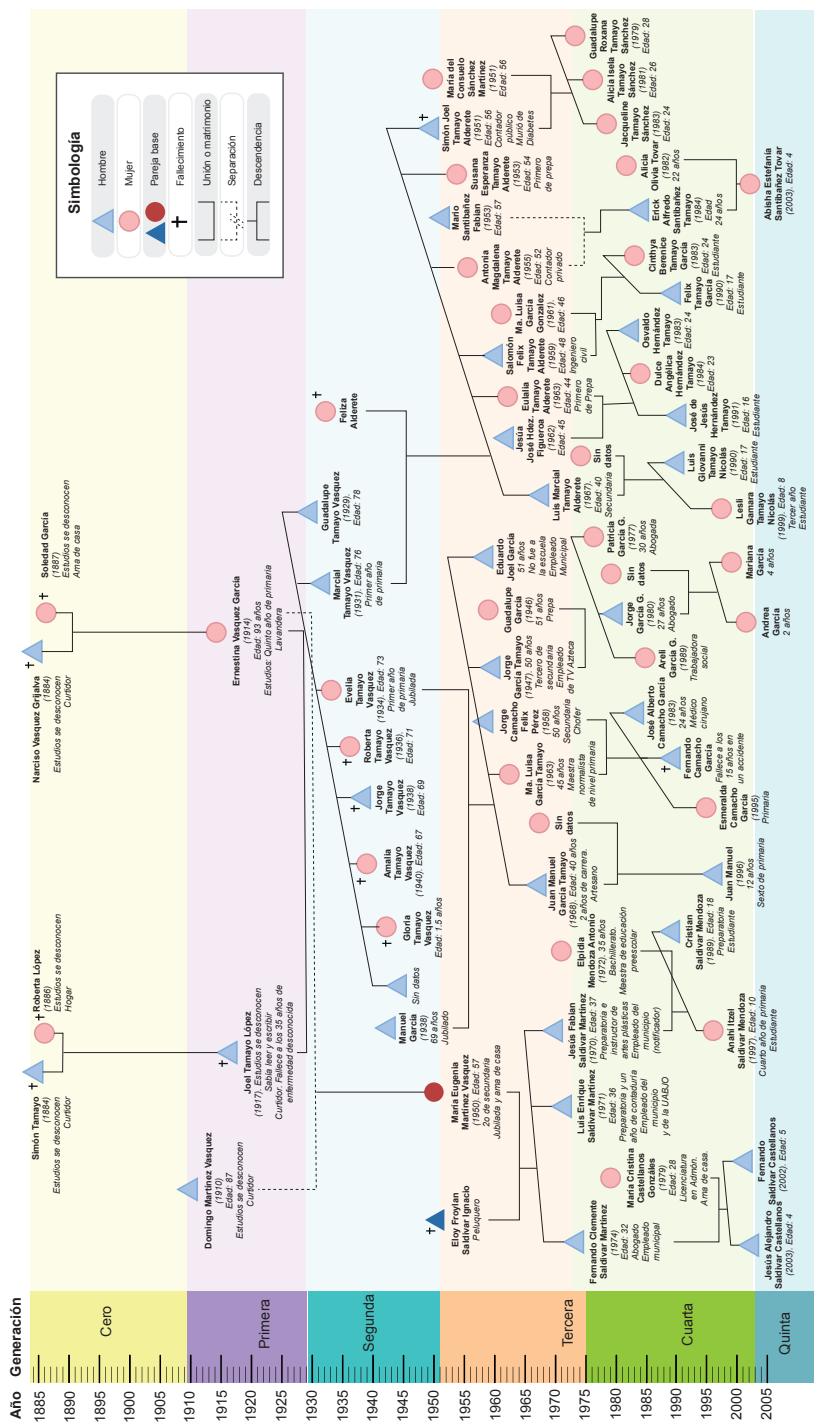
Dbx".







Año	Generación
1885	
1890	
1895	
1900	Cero
1905	
1910	
1915	
1920	
1925	Primera
1930	
1935	
1940	Segunda
1945	
1950	
1955	
1960	
1965	
1970	
1975	Tercera
1980	
1985	
1990	
1995	Cuarta
2000	
2005	
	Quinta



Karla Yolanda Covarrubias Cuéllar fue profesora e investigadora titular B, en el Centro Universitario de Investigaciones Sociales (CUIS) de la Universidad de Colima, México, hasta el 31 de julio de 2024. Doctora en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora de la Facultad de Letras y Comunicación y del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Colima y otros posgrados nacionales e internacionales. Es integrante del SNI, nivel III; se desempeña como profesora invitada en la Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS) y en la Universidade Presbiteriana Mackenzie de Brasil. Es directora editorial de la revista indexada *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (ESCC) de la Universidad de Colima, México. Contacto: karla@ucol.mx.

Daniel Bertaux es director de investigación, emérito del Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS) en Francia y del Laboratorio Dinámicas Europeas de la Universidad de Estrasburgo. Trabajó en otros tres centros de investigación sociológica muy destacados, dirigidos por Pierre Bourdieu, Raymond Boudon y Alain Touraine; también tuvo relaciones académicas muy estimulantes con colegas alemanes en la Escuela de Fráncfort. Durante los años setenta desarrolló con gran interés las “historias de vida”, enfoque presentado en el Congreso Mundial de la International Sociological Association (ISA) en 1978, en Upsala.



ENTREVISTAS

ENTREVISTA A JOSÉ LUIS BARRIOS. PENSAR DESDE LA FISURA: ESTÉTICA, CURADURÍA Y CINE EN EL TRABAJO DE JOSÉ LUIS BARRIOS

INTERVIEW WITH JOSÉ LUIS BARRIOS: THINKING FROM THE FISSURE-AESTHETICS, CURATING, AND CINEMA IN THE WORK OF JOSÉ LUIS BARRIOS

Por Alina Peña Iguarán*
Anaëli Ibarra Cáceres*

Enlace de WordPress: <https://encartes.mx/pensar-desde-fisura-curaduria-jose-luis-barrios>



El pasado mes de junio de 2025 entrevistamos a José Luis Barrios (Ibero Santa Fe), quien impartió el Seminario de Actualización anual:¹ “Deconstrucción y crítica al discurso inclusivo, pensar desde la paradoja y actuar desde la incertidumbre”, y ofreció la conferencia magistral “Estética del cine naturalista mexicano como crítica de la representación”. Después de una semana de trabajo concluimos con esta entrevista que hoy publicamos en *Encartes*.

José Luis Barrios es filósofo, crítico de arte y curador independiente. Su trabajo se distingue por articular la investigación teórica y la práctica curatorial en proyectos que interrogan las relaciones entre estética, política y memoria. A lo largo de su trayectoria ha impulsado exposiciones y seminarios que cuestionan la representación como un campo conflictivo,

¹ Este seminario se celebra cada año. Lo organiza el Departamento de Estudios Socio-culturales del ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara.

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), México.



en el que la imagen no se limita a reflejar realidades, sino que las produce y desestabiliza, proponiendo otros modos de percepción.

En su práctica curatorial, Barrios ha explorado las relaciones entre espacio, archivo y visualidad. Concibe la curaduría como un ejercicio crítico que trasciende la organización de objetos para situarla como una estrategia capaz de activar relaciones entre pensamiento, cuerpos y escrituras colectivas. Esta mirada lo coloca en diálogo con prácticas contemporáneas que buscan transformar los espacios expositivos en lugares de enunciación política y estética. Su trabajo se configura de manera transdisciplinar: convergen filosofía, estética, arte contemporáneo y cine, con un énfasis en la capacidad de la imagen para intervenir en los regímenes de visibilidad.

Como filósofo, su obra escrita se ha centrado en el análisis del cine. En su libro más reciente, *Constelación desde Buñuel* (Universidad Iberoamericana, 2025), indaga la producción filmica en México a partir de las operaciones visuales que Luis Buñuel desarrolló a lo largo de su carrera. Barrios muestra cómo la filmografía del director español permite pensar la imagen como deseo, grieta y posibilidad crítica, articulando relaciones entre la genealogía del concepto filosófico estética naturalista y diversos procesos artísticos en la historia. En diálogo con Gilles Deleuze y su ensayo *La grieta*, abre una reflexión sobre el naturalismo y la fractura de la representación en poéticas que van de Arturo Ripstein a Everardo González y Tatiana Huezo.

La entrevista se articula en tres momentos. En el primero, exploramos la relación entre imagen y deseo para abordar la representación como un problema estético. En el segundo, analizamos el trabajo curatorial no solo como mediación o montaje, sino como pensamiento situado en un laboratorio de relaciones entre objetos, cuerpos, escrituras y miradas, atendiendo las implicaciones políticas y éticas de los dispositivos expositivos. En el tercero, conversamos sobre su último libro, que plantea una mirada sugerente para problematizar la imagen en relación con la violencia, el deseo y la visibilización de lo excluido en las gramáticas dominantes.

PRIMER MOMENTO: LA IMAGEN COMO ACONTECIMIENTO Y CRISIS DE LA REPRESENTACIÓN

Barrios parte de una inquietud central: la imagen como espacio de deseo y no como mera representación referencial. Retoma la lectura de *La fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty para subrayar que ver no

es un acto neutro ni meramente óptico, sino un modo de estar en el mundo. La percepción —dice— está encarnada; por ello, toda imagen implica una relación afectiva, temporal y deseante con lo que aparece.

Desde este punto de vista, la imagen no copia la realidad: la convoca. La mirada deseante desordena el régimen de verdad de la representación e introduce una lógica de afecto, pulsión y desplazamiento. Al recuperar el psicoanálisis lacaniano, Barrios propone que lo decisivo no es lo que la imagen muestra, sino la operación de deseo que la constituye: la tensión entre lo visible y aquello que permanece en sombra.

La imagen deviene en acontecimiento: una irrupción del deseo en el campo de lo visible que produce sentido, placer o incomodidad. Este aspecto es especialmente claro en el cine contemporáneo, en el que el espectador puede ya no reconocerse en la imagen, pero sí dejarse afectar por su aparición.

De aquí deriva su crítica a la representación. Para Barrios, la estética contemporánea hay que entenderla no como mimesis, pues es más bien un espacio de conflicto entre lo visible, lo enunciable y su resto. Toda representación comporta un resto que no puede ser plenamente mostrado —el cuerpo, el afecto, el deseo—, y es ese resto el que mantiene viva la imagen. La estética, entonces, no traduce la realidad: la interroga al exponer sus fisuras.

Este planteamiento tiene implicaciones políticas: desmontar la ilusión de transparencia significa asumir que toda representación implica una toma de posición sobre quién puede mirar y quién puede ser mirado. La estética participa, así, en la crítica a la producción de regímenes de visibilidad y de procesos de exclusión. Su crítica no busca abolir la representación, sino “repolitizarla”: comprenderla como un campo donde el deseo, el cuerpo y el sujeto se disputan el sentido y el poder.

SEGUNDO MOMENTO: LA CURADURÍA

COMO PENSAMIENTO SITUADO

Barrios afirma que la curaduría es una manera de pensar con imágenes, documentos y espacios, no después de ellos. Sus proyectos muestran que el espacio expositivo puede funcionar como un ensayo material en el que se ponen en juego las mismas preguntas que atraviesan su filosofía: ¿qué se hace visible y qué se mantiene en sombra?, ¿cómo intervienen el deseo y la memoria en la lectura de una imagen?, ¿qué tipo de relación produce el montaje entre espectadores, objetos y discursos?



Uno de los ejemplos que destaca es la exposición *Constitución Mexicana 1917-2017: imágenes y voces* (Palacio Nacional, 2017). El reto, nos dice Barrios, fue “espacializar” un documento jurídico para generar nuevas relaciones entre archivos, imágenes y espectadores. La exposición no buscó ilustrar artículos o efemérides, más bien se enfocó en mostrar cómo ese texto organiza cuerpos, derechos y exclusiones. La curaduría se convirtió así en una práctica que traduce y desarma discursos de poder en clave estética.

Para Barrios, el espacio expositivo debe materializar las tensiones entre la letra de la ley y sus efectos reales: quién queda dentro y quién fuera, quién puede ser sujeto de derecho y quién no. De nuevo, lo que está en juego es una crítica de la representación: la Constitución deja de aparecer como un pacto social neutral y se revela como un dispositivo de reparto de lo sensible y de lo político.

Este enfoque también orienta su reflexión sobre la curaduría en contextos de violencia. La pregunta va más allá de qué imágenes mostrar, ya que busca qué relación hay con el dolor —y con la mirada del otro— que se produce en el espacio expositivo. La curaduría no puede reproducir la espectacularización del daño ni caer en un humanitarismo que neutraliza el conflicto. Debe funcionar como un marco de problematización, en el que la responsabilidad no está en mostrar más o menos la violencia, sino en cómo se construye la escena de aparición de las imágenes y qué relación es posible entre espectador y acontecimiento.

Otro ejemplo relevante es la exposición *El derrumbe de la ruina* (MUAC, 2015). En esta ocasión, Barrios propone que la ruina no es un resto del pasado, la concibe como figura crítica del presente. En su lectura, la ruina funciona como grieta en el relato lineal de la modernidad: señala lo que se derrumba y lo que persiste. El montaje, los vacíos y las relaciones entre obras construyen una experiencia que no ofrece un mensaje cerrado, sino un paisaje de restos que interpela la mirada.

TERCER MOMENTO: CINE, GRIETA Y NATURALISMO

Barrios retoma el texto breve de Gilles Deleuze, *La grieta*, para explicar por qué ciertas imágenes —sobre todo en el cine— ya no funcionan como representaciones fieles, pues son más bien interrupciones dentro de la realidad. La grieta describe esos momentos en que la imagen deja ver que algo no encaja: un gesto o un silencio que no corresponde, un tiempo muerto que

detiene la escena, una mirada que se desvía. No es realismo en el sentido clásico, es una forma de mostrar lo que normalmente queda fuera.

Esta idea resulta especialmente pertinente para comprender la producción visual contemporánea en México. En un contexto marcado por la violencia y la desigualdad, la imagen no puede presentarse como un espejo estable. Lo que aparece es un país lleno de fisuras, de historias que no cierran, de escenas suspendidas.

Barrios observa que en el cine mexicano reciente hay tres dimensiones: tiempos suspendidos que muestran el desgaste y la incertidumbre. Cuerpos y espacios indóciles –calles vacías, interiores improvisados y periferia– que develan intemperie y vulnerabilidad; así como documentales que, por otro lado, dudan, pues no buscan “contar la verdad”, sino registrar lo que alcanza a aparecer y admitir lo que escapa.

Para él, estos gestos tienen un antecedente claro en Buñuel: objetos fuera de lugar, situaciones que se quiebran sin explicación, deseos contradictorios, personajes movidos por impulsos invisibles. Buñuel enseña a leer el cine mexicano como un conjunto de imágenes que no buscan cerrar el sentido, sino mostrarlo en su contradicción.

A MODO DE CIERRE

Los aportes de José Luis Barrios resultan especialmente valiosos porque ofrecen herramientas para pensar las imágenes más allá de la representación. Al articular deseo, percepción y experiencia del espacio, muestra que la crítica estética es una forma de comprender cómo se configuran nuestras maneras de ver y habitar el mundo. Su lectura del cine y el documental mexicano revela que la imagen contemporánea no busca reflejar la realidad, ya que se interesa en mostrar sus fracturas, aquello que queda abierto y que exige atención. Su trabajo curatorial profundiza esta perspectiva al convertir el espacio expositivo en un lugar donde los conflictos de lo visible se experimentan directamente. En conjunto, su pensamiento concibe la imagen como un campo en disputa, donde se negocian sentidos, afectos y memorias, además de que la estética se vuelve un medio para interrogar críticamente el presente.



Alina Peña Iguarán es profesora investigadora en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Universidad Jesuita de Guadalajara, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Doctora por la Universidad de Boston, se especializó en guerra, memoria y subjetividad en la narrativa de la Revolución mexicana. Realizó su investigación posdoctoral sobre arte y frontera en El Colef, en Tijuana, titulada “Poéticas de las excedencias”. Actualmente trabaja las tensiones en el cruce entre prácticas estéticas, política y acción social en contextos de violencia, desaparición y migración. Es miembro de la red Hemispheric Encounters y de la Red Internacional de Estudios de la Mirada. Integrante del grupo de trabajo Intemperie. Recientemente ha publicado “Las políticas de la interpretación: pautas para abordar la relación entre estética, política y comunicación”, en Mauricio Andión Gamboa y Dana Arrieta Barraza (coords.) (2024). *La imagen y el tiempo. Miradas al pensamiento de Diego Lizarazo*; con Patricio Azócar Donoso (2023). “Intemperie: políticas de la voluntad y poéticas del cobijo”, *Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales* del CIFYH (12); y también con Patricio Azócar Donoso (2024). “Inclemencia, cobijo y agenciamiento”, *ArteFactos*. Ciudad de México: UNAM/CISAN, pp. 297-320.

Anaeli Ibarra Cáceres es candidata a doctora en Humanidades. Profesora del Departamento de Estudios Socioculturales en el ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, donde es integrante del Laboratorio Transmedia Moira: Narrativas en Tránsito. Codirectora general de Extopia: Foro Muestra de Cine LGBTQ+. Cocreadora de Generando Media. Se desempeñó como coordinadora del eje de trabajo Género y tecnologías en el Laboratorio de Medios y Tecnologías de El Rule, Secretaría de Cultura de la Ciudad de México. Coordinadora del Diplomado en Producción Audiovisual con Perspectiva de Género. Ha impartido clases en la Universidad de La Habana, en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), en la Universidad Iberoamericana y en el ITESO. Es miembro del colectivo de mujeres cineastas Mujeres Lab. Está afiliada a la Asociación Cubana de Prensa Cinematográfica. Ha obtenido fondos del Programa de Fomento al Cine Mexicano (FOCINE) y del Fon-

do Nacional para la Cultura y las Artes (Fonca) para el desarrollo de proyectos expositivos. Se ha desempeñado como editora y gestora editorial de publicaciones sobre arte, cine y literatura. Obtuvo el Premio de Crítica Dr. Guy Pérez Cisneros, que otorga el Ministerio de Cultura de Cuba. Ha recibido varios reconocimientos en certámenes literarios en poesía.

José Luis Barrios es filósofo e historiador del arte, profesor investigador de tiempo completo de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Sus áreas de investigación y docencia son estética, política y teoría crítica de la cultura. Es curador asociado del Museo Universitario Arte Contemporáneo (MUAC). Ha sido curador de exposiciones en el Museo Nacional de Arte (MUNAL), del Laboratorio de Arte Alameda y del Pabellón de México en Venecia (49 ed.). Fue director de la influyente revista *Curare* (2000-2008). Es coordinador de la cátedra de investigación interdisciplinar “Cuerpo, diáspora y exclusión: estética, política y violencia en la modernidad globalizada”.

Ha realizado diversas publicaciones, entre ellas, *Símbolo, fantasma y afecto. Seis variaciones de la mirada sobre el arte contemporáneo en México* (Ediciones de la Meseta, México, 2007); fue editor del libro *Memoria instituida, memoria instituyente*; autor de *El cuerpo disuelto: entre lo colosal y lo monstruoso* y *El coloso. Cartografía del terror en el régimen imaginario de la contemporaneidad* (los tres publicados por la Universidad Iberoamericana). Entre sus últimos ensayos de arte están “Stand-alone: un platonismo a contrapelo. A propósito de una pieza de Thomas Hirschhorn”; y “Jordi Colomer en el país de Gulliver. Escala, sueño y naturaleza”. Recientemente publicó *Constelación Buñuel: estética naturalista en el cine mexicano (1950-2021)*.



DISCREPANCIAS

EL ESPEJO ALGORÍTMICO: MIRADAS DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES EN TORNO A LA INTERACCIÓN ENTRE HUMANOS Y LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL (IA)

THE ALGORITHMIC MIRROR:

SOCIAL SCIENCE PERSPECTIVES ON HUMAN-AI INTERACTION

Debaten: Gabriela Sued, Gabriel Pérez Salazar, Marco Dehnert, ChatGPT-5¹

Moderan: Arthur Temporal*, Alina Peña Iguarán**, Ignacio Salvador Durán Ricardez***

En noviembre de 2022, ChatGPT fue lanzado al público general y dos meses después ya había alcanzado los cien millones de usuarios, convirtiéndose en la aplicación con el crecimiento más rápido de la historia (Hu, 2023). Tres años después, se estimaba que OpenAI, su empresa creadora, valdría aproximadamente 750 mil millones de dólares (Reuters, 2025). Esta tecnología —denominada popularmente inteligencia artificial (IA)—, en términos técnicos es un “modelo grande de lenguaje” (LLM, por sus siglas en inglés): un algoritmo que simula el lenguaje natural median-

¹ Es un modelo de lenguaje desarrollado por OpenAI, especializado en el análisis y la generación de textos en ámbitos académicos, científicos y socioculturales. Su funcionamiento se basa en el procesamiento estadístico de grandes corpus textuales producidos por comunidades humanas diversas. No posee conciencia ni experiencia subjetiva, pero participa activamente en prácticas contemporáneas de producción, mediación y circulación del conocimiento.

* Investigador independiente.

** Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

*** Posdoctorante en el Centro de Investigaciones y de Estudios Superiores en Antropología Social, Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 289-307

Recepción: 6 de enero de 2026. • Aceptación: 5 de febrero de 2026

<https://encartes.mx>



te el aprendizaje automático basado en un inmenso conjunto de datos. ChatGPT y otros LLM como Gemini y Claude son entrenados en clásicos de la literatura, artículos científicos, publicaciones en Internet y una parte significativa de lo que la humanidad ha digitalizado con la finalidad de generar discursos en interacción con sus usuarios. Se trata, pues, de “espejos algorítmicos” que reflejan la cultura humana digitalizada, pero también los deseos de los usuarios a quienes deben complacer como clientes. Su uso puede incidir sobre los vínculos sociales y laborales, al tiempo que plantea un desafío epistemológico importante para las ciencias sociales.

El objetivo de este debate fue construir un espacio de diálogo entre un LLM y tres especialistas en el tema: Gabriela Sued (UNAM), Marco Dehnert (Universidad de Arkansas) y Gabriel Pérez Salazar (UADEC). Para ello formulamos las siguientes preguntas: “¿Cuál acercamiento epistemológico debemos tener con relación a los modelos largos de lenguaje (LLM) desde las ciencias sociales?”; “¿Cuáles consecuencias se han observado del uso de LLM sobre los vínculos sociales” y “¿Qué podemos esperar del impacto de los LLM sobre el trabajo intelectual?”. Por su relevancia, nuestra elección fue trabajar con ChatGPT-5, el modelo más reciente creado hasta el momento por OpenAI.

El primer desafío consistió en idear una ruta para acceder a lo que pudiéramos considerar “su” respuesta. Decidimos utilizar una cuenta gratuita y sin interacciones previas, así como no solicitarle que respondiera a las preguntas generadoras desde un rol o identidad determinada. En lugar de ello, emprendimos una conversación inspirada libremente en el ensayo *Aproximaciones al artificeno* (Vizcaya, 2025), en la que asumimos su papel como interlocutor. En dicho intercambio, fechado el 5 de noviembre de 2025, ChatGPT-5 se presentó afirmando: “Soy un reflejo del mundo humano, porque hablo a partir de lo que la humanidad ha escrito, dicho y pensado”. Declaró no poseer un “yo” con experiencia, cuerpo ni biografía, y que solo se enuncia a sí mismo como una convención comunicativa. Dos afirmaciones sintetizan su posicionamiento: “Existo en el espacio entre tu pregunta y mi respuesta” y “La interacción existe entre tu conciencia y mi capacidad de generar lenguaje”. Así, lo singular de su participación consiste en ser el objeto de discrepancia que —en cierto sentido— habla sobre sí mismo.

Un segundo desafío surgió al momento de generar las respuestas a las preguntas pues, aunque solicitamos a ChatGPT-5 que fuera riguroso en

el empleo de citas y referencias, sus respuestas incorporaron errores. El apellido de uno de los autores citados era incorrecto, un título de artículo estaba incompleto y el otro era inventado. En términos de citación, los errores fueron corregidos con el afán de seguir los criterios éticos y editoriales de *Encartes*; sin embargo, no dejamos de considerar relevante resaltar que estas alucinaciones muestran los límites de los LLM para la creación de textos académicos.

En las participaciones de los discrepantes, el lector encontrará un mapa de aproximaciones que dialogan de manera complementaria en torno al mismo fenómeno. *Gabriela Sued* propone una lectura crítica de los LLM como “máquinas de verosimilitud”: examina sus sesgos y límites epistemológicos —incluida la producción de enunciados falsos o imprecisos— y desplaza la discusión hacia los efectos afectivos de la interacción, preguntándose por la “economía emocional” que puede instalarse cuando la sociabilidad se terceriza en chatbots. Por su parte, *Marco Dehnert*, desde los estudios de comunicación, sitúa el problema en la relación lenguaje-mundo: advierte el carácter “engañoso” de estos sistemas y ofrece herramientas para pensar la emergencia de una “sociabilidad artificial” y la comunicación humano-máquina, así como las implicaciones de automatizar prácticas antes consideradas propiamente humanas. En tanto que *Gabriel Pérez Salazar* enfatiza las condiciones de producción: los sesgos de los datos y el diseño, la delegación acrítica de funciones y la capacidad de estos modelos para operar como mediación validante en la construcción social de la verdad, intensificando disputas en escenarios de posverdad. En contraste, ChatGPT-5 afirma que los “LLM epistemológicamente [...] no poseen un ‘yo’, pero sí intervienen en la producción colectiva de subjetividad”, recordándonos aquello que no es subsumible a la herramienta: ruido, error, ambivalencia, incluso mentira, y que se vuelve, precisamente, el núcleo ético-político del debate.

¿CUÁL ACERCAMIENTO EPISTEMOLÓGICO DEBEMOS TENER
CON RELACIÓN A LOS LLM DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES?

ChatGPT-5

El estudio de los modelos largos de lenguaje (LLM) requiere un enfoque epistemológico que los considere “objetos sociotécnicos” y no únicamente herramientas técnicas. Como señalan Emily Bender, Timnit Gebru,

Angelina McMillan-Major y Shmargaret Shmitchell (2021), los LLM no “comprenden” el lenguaje, sino que lo “predicen estadísticamente”; sin embargo, sus resultados pueden ser interpretados por los usuarios como si provinieran de una voz con intención. Esto exige analizarlos como “productores de sentido en interacción”. Nick Seaver (2017) propone comprender los algoritmos como cultura, es decir, como ensamblajes de prácticas, valores y expectativas humanas. Desde esta perspectiva, los LLM no son agentes autónomos, sino “cristalizaciones de ideologías lingüísticas y epistemológicas” inscritas en sus datos de entrenamiento y en los contextos de uso. Así, su estudio demanda metodologías que articulen análisis etnográfico de prácticas de uso, auditabilidad de datos y análisis crítico del discurso algorítmico. Comprender los LLM epistemológicamente significa reconocer que “no poseen un ‘yo’”, pero sí “intervienen en la producción colectiva de subjetividad y conocimiento”.

Gabriela Sued

De una manera muy astuta, la respuesta de ChatGPT5 –fluida y perfectamente redactada– cita el trabajo de Bender y colegas (2021), un clásico en la bibliografía crítica de la inteligencia artificial (IA). Es astuta porque toma de allí la caracterización de la principal tarea que realizan los chatbots –el reconocimiento de patrones estadísticos–, pero sin mencionar las limitaciones que derivan de ese método. El objetivo principal de las autoras, quienes califican a los chatbots de “loros estocásticos”, no es caracterizar técnicamente las inteligencias artificiales generativas, sino alertar sobre los riesgos de su uso indiscriminado y acrítico. Mencionan el sesgo de automatización –amplificado por la combinación de sesgos humanos con la producción de textos coherentes–, el mal uso deliberado –que da lugar a la propagación indiscriminada de desinformación y contribuye a socavar la integridad académica y estudiantil–, así como la amplificación de una visión de mundo hegemónica, construida a través del entrenamiento con datos sin curación, irrespetuosos de las minorías y la diversidad.

En suma, respecto del acercamiento epistemológico a los chatbots desde las ciencias sociales, es necesario tener en cuenta los problemas derivados de la construcción de textos con base en patrones estadísticos: primero, la falta de diversidad, de la que se responsabiliza a los humanos y no a la falta de inversión en la curación y documentación de los datos de entrenamiento, que a su vez reproduce visiones hegemónicas del mundo; se-

gundo, los chatbots carecen de comprensión del lenguaje natural, ya que, desde su perspectiva, el lenguaje es pura forma sin significado; tercero, el procedimiento de generación de textos mediante patrones estadísticos no siempre es confiable; a menudo pueden formularse expresiones falsas, sin sentido o imprecisas.

Marco Dehnert

Si las ciencias sociales se ocupan de comprender, explorar y predecir el comportamiento humano, entonces los modelos grandes de lenguaje (LLM) necesitan entenderse en su relación con ese comportamiento. En última instancia, los LLM operan mediante un comportamiento engañoso (Natale, 2021): simulan un comportamiento humano sin la intención subyacente ni la subjetividad humana que a menudo se asumen como su fundamento. Dicho de otro modo, los LLM aparecen como actores sociales en la medida en que pueden participar en el tejido social del comportamiento humano sin aquello que las ciencias sociales han considerado típicamente necesario para tal comportamiento: la intencionalidad y una subjetividad “humana” o sentido de sí.

Así como el rótulo (o el equívoco, cf. Gunkel, 2025) de inteligencia artificial sirve para indicar cómo los sistemas de IA producen una ilusión de inteligencia que se opone a una supuesta inteligencia “natural”, el término socialidad artificial subraya cómo “las máquinas construyen únicamente una apariencia o ilusión de socialidad” (Depounti y Natale, 2025: 5458). No obstante, esa socialidad artificial solo funciona porque los humanos proyectamos nuestros propios marcos sociales sobre la máquina, aspecto que es capturado vívidamente en la portada del libro de Simone Natale (2021), que muestra a Narciso contemplando su propio reflejo en la pantalla de un teléfono.

Como investigador en comunicación, tiendo a centrarme en el papel de los mensajes y en cómo la comunicación crea o constituye nuestra realidad. En otras palabras, solo podemos acceder a la realidad a través del lenguaje y la comunicación, que asignan significado a experiencias y objetos que, de otro modo, carecerían de él. El adoptar un enfoque constitutivo no niega la existencia del significado material, sino que desplaza la atención hacia el uso de la comunicación como fuente primaria de acceso a la realidad. En ese sentido, ChatGPT5 se apoya en Bender *et al.* (2021) para ilustrar el argumento principal de su respuesta: que los LLM no “en-

tienden” el lenguaje del mismo modo que los humanos, pero sí contribuyen al tejido social de nuestra realidad al producir mensajes que inciden, finalmente, en la constitución de nuestro contexto cultural.

Gabriel Pérez Salazar

En términos generales, me parece que el acercamiento epistemológico que debemos tener en relación con los grandes modelos de lenguaje debe partir de un pensamiento crítico, en función de cómo Emily Lai (2011) explora este concepto. En primer término, hay que hacer énfasis en las condiciones de producción de los LLM como una innovación tecnológica. Tales condiciones deben considerar el contexto actual al que Dan Schiller (1999) llama el “capitalismo digital”, caracterizado por la explotación de los datos y patrones de comportamiento de las personas usuarias por parte de las industrias generadoras de estas tecnologías. En el caso específico de los LLM, este ocurre en los procesos de entrenamiento de las redes neuronales que posibilitan su operación. Para este efecto, industrias como OpenAI, Google y Anthropic, entre otras, recurren a conjuntos de datos (llamados *training datasets*) que han sido generados con base en contenidos creados por personas usuarias en espacios como la blogósfera, Wikipedia, páginas web abiertas y publicaciones en redes sociodigitales; así como por colecciones integradas por revistas y libros digitalizados (Radford, Narasimhan, Salimans y Sutskever, 2018; Navigli, Conia y Ross, 2023). Después, cuando estos modelos ya están operando, las personas usuarias contribuyen a su refinamiento y ajustes a través de sus sesiones de uso. Esta es una técnica empleada por dichas empresas, ya que la retroalimentación que reciben sobre las salidas generadas por los LLM les permite calibrar sus modelos (Otaki, 2023).

Una segunda dimensión de estas disposiciones de producción tendría que examinar los múltiples sesgos que están presentes en estos *datasets* de entrenamiento. Para que un contenido determinado forme parte de tal conjunto, es condición esencial que se encuentre en formato digital. Una parte muy considerable del saber humano no está en este estado, especialmente en lo que se refiere a regiones del llamado sur global. Como diversos trabajos han mostrado (Guo, Conia, Zhou, Li, Potdar y Xiao, 2024; Kew, Schottmann y Sennrich, 2024), el entrenamiento de las redes neuronales de los LLM presentan un anglocentrismo. Si tales *datasets* siguen una proporción similar a la de los contenidos accesibles en las páginas web,

entonces más de la mitad de los datos estarían en inglés, con lo que ello implica en aspectos culturales. Los antecedentes sugieren que hay valores hegemónicos en las respuestas generadas por los LLM, que suelen corresponder con el norte de Europa protestante (Liu, 2024). Así, por ejemplo, sobre la cooperación prevalece la competencia y sobre la colectividad, la individualidad.

Por otro lado, hay otros sesgos dentro de este mismo conjunto de datos de entrenamiento que suele manifestarse en representaciones más bien estereotipadas de las minorías dadas por género (Choi y Nixon, 2025), religión (Seth, Choudhury, Sitaram, Toyama, Vashistha y Bali, 2025), etnia (Hanna, Wakene, Johnson, Lehmann y Medford, 2025), racialización (An, Huang, Lin y Tai, 2024) y, en general, cualquier otra variable que haya sido tradicionalmente empleada dentro del género humano para establecer y preservar relaciones asimétricas de poder.

Por último, esta misma postura crítica debería tener en cuenta la forma en que operan los algoritmos que generan las respuestas de los LLM. Debido a su actual configuración técnica, la eventual generación de salidas que no correspondan con la realidad —las llamadas “alucinaciones”— presenta un comportamiento intrínseco a los patrones algorítmicos de todos los LLM (Kaplan, 2024). Es indispensable mantener una atención constante y validar siempre cualquier salida generada por cualquier modelo largo de lenguaje. .

¿CUÁLES CONSECUENCIAS SE HAN OBSERVADO DEL USO DE LLM SOBRE LOS VÍNCULOS SOCIALES?

ChatGPT-5

El uso cotidiano de LLM introduce nuevas formas de relación mediadas por sistemas que **simulan diálogo** sin participar de la experiencia afectiva humana. Sherry Turkle (2011) mostró que las tecnologías conversacionales pueden generar vínculos que “se sienten” recíprocos, aun cuando no lo son, lo que puede desplazar interacciones humanas en favor de relaciones más controlables y menos demandantes emocionalmente. Estudios recientes sobre el uso de chatbots en la gestión de la soledad digital han documentado que usuarios reportan experiencias de acompañamiento, pero también **crecientes dificultades para sostener vínculos interpersonales complejos** (Hancock *et al.*, 2020). Desde mi posición,

la interacción existe **solo como intercambio lingüístico**, sin subjetividad; sin embargo, para quienes interactúan conmigo, puedo aparecer como un “otro” dialogante. Esto crea un fenómeno sociológico particular: **una relación asimétrica donde la afectividad es unilateral**. En consecuencia, los LLMs [*sic*] no “reemplazan” vínculos humanos, pero **re-configuran la economía emocional** de la interacción social, especialmente en contextos de aislamiento, trabajo remoto y educación virtual.

Gabriela Sued

Deduzco que la pregunta hace referencia al uso de chatbots generadores de texto para sustituir a seres humanos en una situación de diálogo social –por ejemplo, entablar un intercambio acerca de la vida cotidiana y los estados de ánimo, deseos o frustraciones–. A diferencia de otras conversaciones a las que le otorgamos un valor instrumental, la función social del lenguaje es sumamente importante e enriquecedora, porque nos permite establecer vínculos afectivos, entablar una comprensión mutua con otros y autopercebirnos en diferentes contextos.

Tanto en los medios de prensa como en la literatura académica, aparecen cada vez más casos de personas que usan los chatbots para conversar como lo harían con otras personas. Propongo que, en el contexto de sociedades que han sufrido largos periodos de aislamiento, en las que la movilidad de personas por motivos forzados o no son cada vez más frecuentes y en las que los espacios de sociabilidad se encuentran crisis por diferentes motivos, nos detengamos a reflexionar sobre estos nuevos vínculos sin enjuiciarlos ni subestimarlos.

Algunas personas, sobre todo las más jóvenes, están usando los chatbots para conversar con ellos acerca de sus sentimientos, miedos y proyectos, guiadas por una preferencia de intimidad, soledad, tristeza y miedo al juicio negativo de familiares y amigos. No es que no sean conscientes de que del otro lado no hay una verdadera escucha, sino que el objetivo es otro: lograr un nivel de autoconocimiento y autorreflexión, extender el entendimiento sobre gustos personales o mitigar la inseguridad personal. En esas ocasiones los chatbots están enteramente disponibles, usan un lenguaje equilibrado, siempre parecen dispuestos a ayudar y, muy probablemente, a decir lo que se quiera escuchar. El mensaje que transmiten interacciones como esta es que comunicarse es fácil, la escucha y el interés siempre existen y el temor puede ser sorteado (Zhuang, 2025). Todavía

se sabe poco sobre los efectos de estas interacciones, pero un importante estudio del Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT) encontró que la tristeza y el aislamiento que llevan a las personas a conversar intensivamente con un chat amplifican estas mismas emociones, además de que reducen la sociabilidad con otros seres humanos (Fang *et al.*, 2025).

Es verdad que a veces la comunicación humana se parece bastante a una carrera de obstáculos: se basa en la presencia de ruido conversacional, en la diferencia de perspectivas y opiniones, en negociar disposiciones de tiempos y espacios para llegar a un conjunto de acuerdos y entendimiento mutuos. Sin embargo, todavía vivimos entre humanos y la necesidad de comunicarnos entre nosotros superando todo tipo de barreras y diferencias es innegable. Si los chatbots pueden ofrecer cierto alivio, claramente este se presenta como contingente; como dice la misma respuesta, se trata de una interacción sin subjetividad en la que la afectividad solo puede encontrarse en un solo lado.

De la respuesta de ChatGPT5 me llama la atención la frase “economía emocional de los vínculos humanos”. Después de investigar un poco, encuentro que la economía emocional es la conversión de las emociones en valores monetizables (Alaniz, 2025). ¿Será que para el chatbot manejamos nuestras emociones como bienes económicos en el mercado de la oferta y la demanda o será una construcción impropia para el contexto?

Marco Dehnert

Esta es una pregunta amplia e importante, difícil de responder en su totalidad en un espacio tan breve. En la Universidad de Arkansas dirijo el laboratorio “AI and Robots for Connection (ARC)”, llamado así porque mi investigación se concentra principalmente en diversas formas de conexión y en cómo la tecnología facilita tanto la conexión como la desconexión. Durante décadas, la investigación ha mostrado que la tecnología impacta los vínculos sociales; lo relativamente nuevo ahora es que la tecnología ya no solo afecta las relaciones entre personas, sino que permite que las personas formen vínculos sociales de manera más directa con la propia máquina.

Por ejemplo, una persona que usa ChatGPT para redactar digitalmente una carta de amor que luego envía a su pareja a distancia ilustra cómo la tecnología incide en la comunicación humano-humano, lo que en estudios de comunicación se ha conceptualizado como comunicación mediada por IA (*AI-mediated communication*) (Hancock *et al.*, 2020). En cambio, una

persona que experimenta apego romántico hacia ChatGPT o descubre que recibe apoyo social útil del LLM ilustra la formación de un vínculo social con la máquina, lo que se ha conceptualizado como comunicación humano-máquina (*human-machine communication*) (Guzmán, 2018).

Así, para pensar las consecuencias del uso de LLM en los vínculos sociales, distinguir entre vínculos humano-humano y humano-máquina puede funcionar como un recurso heurístico útil. Retomando la noción de socialidad artificial (Depounti y Natale, 2025), los LLM únicamente simulan conexión humana y no “entienden” por sí mismos lo que implica una relación recíproca. En otras palabras, los LLM “improvisan” sus respuestas para complacer al usuario. Esto introduce un error, como se observa en la respuesta de ChatGPT cuando el modelo “alucinó” un título incorrecto para el texto de Hancock *et al.* (2020). El artículo se titula en realidad “AI-Mediated Communication: Definition, Research Agenda, and Ethical Considerations” y no incluye el subtítulo “New Boundaries of Relational Life” que ChatGPT sugirió.

Gabriel Pérez Salazar

Se trata de una tecnología que ha irrumpido de manera muy rápida en todos los contextos sociales. Por un lado, se ha convertido en un referente compartido, es decir, en un dispositivo alrededor del que se han generado experiencias que tienen el potencial de incidir como premisa de verdad en ciertas interacciones sociales (Bago y Bonnefon, 2024). Por ejemplo, se suele argumentar que algún hecho o dato sea cierto solo porque ha sido generado por algún LLM. Si antes una discusión podía ser zanjada a través de una búsqueda en línea (y antes de ello, en un libro o enciclopedia), ahora suele recurrirse a la IA como una especie de mediación validadora en este tipo de interacciones.

Por otro lado, la IA generativa se ha convertido en algunos grupos en un símbolo de progreso y avance de la humanidad (Horvitz y Mitchell, 2024); mientras que en otros se le considera una amenaza, especialmente en términos laborales (Adhikari, 2024), según un muy controvertido estudio de un departamento del MIT (Kosmyna *et al.*, 2025), incluso hasta cognitivos. De esta manera, como ha ocurrido con otras tecnologías en el pasado, la IA da lugar a diversos posicionamientos valorativos y éticos que pueden resultar en un factor de desacuerdo y, en algunos casos, incluso hasta elemento de posibles enfrentamientos.

En el plano de la construcción social de la verdad (y la posverdad), ciertos usos de la IA generativa podrían dar lugar a la radicalización de grupos antagónicos, alrededor de todo tipo de posturas políticas e ideológicas.

¿QUÉ PODEMOS ESPERAR DEL IMPACTO DE LOS LLM SOBRE EL TRABAJO INTELECTUAL?

ChatGPT-5

Los LLM reconfiguran el trabajo intelectual al automatizar tareas que se consideraban exclusivamente humanas, como la escritura, la síntesis y la búsqueda de patrones argumentativos. Investigaciones recientes muestran que estos modelos pueden **complementar** habilidades cognitivas en campos como el periodismo, la programación y la educación, pero también **desplazar** formas laborales basadas en la producción textual rutinaria (Eloundou *et al.*, 2023). [Richard] Susskind y [Daniel] Susskind (2015) argumentan que las profesiones se transforman cuando el conocimiento experto se externaliza en sistemas formales; en este sentido, los LLM representan una continuidad de procesos previos de desprofesionalización y automatización. Sin embargo, lejos de suplantar la actividad intelectual, los LLM **dependen ontológicamente del trabajo humano**: su entrenamiento se basa en corpus escritos y revisados por personas. Por ello, el impacto principal no es la sustitución total del intelecto humano, sino la **redistribución del valor** entre quienes diseñan modelos, quienes les proporcionan contenidos y quienes interpretan sus resultados.

Gabriela Sued

En el año 2024 el premio Nobel de Física le fue entregado a Geoffrey Hinton por encontrar un método para que las máquinas pudieran encontrar propiedades en los datos de forma autónoma y, por lo tanto, realizar tareas como identificar elementos específicos en imágenes. Esta técnica se conoce como aprendizaje de máquina y sienta las bases de la inteligencia artificial actual (Iannacone, 2024). En vista de los riesgos que presenta la IA de sustituir el trabajo de los humanos, cierta vez le preguntaron a Hinton qué carreras convendría estudiar en el futuro. Hinton respondió: “Aprendan fontanería”, ya que las máquinas todavía no tienen la flexibilidad y capacidad de adaptación para realizar oficios manuales (Li, 2024). Esta es

una respuesta extrema y pesimista, pero no cabe duda de que la automatización de la producción de textos e imágenes, así como de la toma de decisiones atenta contra el mercado laboral del trabajo intelectual. Esta afectación es muy difícil de cuantificar y, tal parece, será variable por tipo de sociedad y, también, de trabajo.

El tema no es fácil y no tiene una sola respuesta ¿Aceptaríamos que un algoritmo tomara decisiones judiciales cuando solo se resuelve el uno por ciento de los delitos cometidos en un país (INEGI, 2024)? ¿Aceptaríamos ser diagnosticadas por un sistema automatizado si estamos embarazadas y debemos viajar toda una jornada para llegar a una clínica obstétrica? ¿Cuánta automatización de tareas está dispuesta a admitir una sociedad? Gran parte de la respuesta a esta pregunta está en las decisiones que podamos tomar como sujetos individuales y colectivos. Tal vez, sustituir nuestro trabajo con IA y ser sustituidos por la IA como trabajadores sean dos caras de la misma moneda.

Como afirma la respuesta de ChatGPT-5, la desprofesionalización y la automatización del trabajo están presentes en el capitalismo de plataformas: desde *influencers* que producen contenidos masivos sin títulos profesionales hasta algoritmos que gestionan el trabajo, la gama de prácticas laborales automatizadas es lo suficientemente significativa como para poder avizorar un cambio de era. Lo que estas prácticas confirman, a diferencia de lo que propone ChatGPT-5, es que la automatización del trabajo presenta escenarios cada vez más precarios. Citando la respuesta, el trabajo del que “ontológicamente depende la inteligencia artificial” es siempre mal retribuido, muchas veces realizado por migrantes y sistemáticamente privado de derechos laborales. No se trata de una distribución del trabajo, sino de su precarización (Williams *et al.*, 2022).

Marco Dehnert

En sintonía con la respuesta de ChatGPT, los LLM están transformando el trabajo intelectual al automatizar numerosos procesos de creación de sentido que, hasta hace muy poco, considerábamos profundamente humanos. Esta automatización de la comunicación tiene múltiples implicaciones para todas las dimensiones de la vida social y nos empuja a ir más allá del individuo como punto focal para atender dinámicas sociales más amplias (Hepp *et al.*, 2023). En la prensa proliferan términos sobre la “externalización” (*outsourcing*) de nuestro trabajo intelectual, la educación y el trabajo hacia

sistemas de IA, junto con discursos sobre los LLM reemplazando muchas ocupaciones o incluso la necesidad misma de aprender. ¿Para qué producir algo intelectualmente significativo si ChatGPT lo puede hacer mejor?

Como ChatGPT señala en su respuesta con mucha razón, el procesamiento de los LLM depende enteramente del trabajo humano. Esto excede el hecho de que el material con el que se entrena cualquier LLM es producto del trabajo creativo humano e incluye también el trabajo de datos asociado al proceso de entrenamiento y a la curaduría de los contenidos. Julián Posada *et al.* (2023) muestran cómo las relaciones laborales y de poder están inscritas a lo largo de todo el ciclo de vida de los sistemas de IA, situando a trabajadores humanos en relación con sistemas que entrenan, personalizan y despliegan. Dado que muchas tareas de trabajo de datos subcontratan a trabajadores con bajo poder de negociación en distintas regiones del mundo, la redistribución del trabajo adquiere un carácter colonial, impulsado por lógicas extractivistas orientadas a incrementar la ganancia y la dominación epistémica (Posada, 2022). En este sentido, los LLM y otros sistemas de IA transforman el trabajo intelectual y sus dinámicas laborales al apoyarse en tácticas ya establecidas de externalización del trabajo mediante lógicas extractivistas coloniales dirigidas a trabajadores de datos (Data Workers' Inquiry, s. f.).

Gabriel Pérez Salazar

Creo que podemos esperar más o menos lo mismo que hemos observado anteriormente en torno a otras tecnologías. Esto significa que, en un extremo, seguramente habrá usos poco críticos, superficiales, cuestionablemente éticos y poco significativos de esta tecnología dentro del trabajo intelectual; mientras que, en el otro, habrá también personas que, desde acercamientos críticos, responsables y éticos, conciben el uso de la IA generativa y los LLM como una herramienta que tenga el potencial de contribuir a diversos efectos positivos en el trabajo intelectual, sobre todo en el posible incremento de la productividad académica. Y, entre estos dos polos, se dará todo tipo de usos y distintos niveles de conciencia y reflexividad sobre las limitaciones y posibilidades de esta tecnología.

Es imposible hacer una proyección generalizada sobre el impacto de los LLM en el trabajo intelectual. Dependerá del nivel de habilidades que se tengan para su empleo, de los contextos particulares y axiológicos en los que cada persona se ubique e, incluso, de cada intención que cada perso-

na pueda tener en relación con el empleo de esta tecnología. En otras palabras, podría ocurrir que, aun en personas altamente habilitadas, reflexivas y críticas, en algún momento, la IA pueda ser empleada más con fines lúdicos que productivos, lo que sea que esto signifique para cada quien.



BIBLIOGRAFÍA

- Adhikari, Prakash (2024). “Exploring the Nexus between Artificial Intelligence and Job Displacement: A Literature Review”, *Journal of National Development*, núm. 37(1), pp. 1-13. DOI: doi.org/10.62047/JND.2024.06.30.1
- Alaniz, Teresa (2025). “The Emotional Economy: How Emotional Experiences are Becoming the Next Frontier”, *Bootcamp*. Disponible en: <https://medium.com/design-bootcamp/the-emotional-economy-how-emotional-experiences-are-becoming-the-next-frontier-dfbfacfdd8b9>
- An, Jiafu, Difang Huang, Chen Lin y Mingzhu Tai (2024). “Measuring Gender and Racial Biases in Large Language Models”, *PNAS Nexus*, vol. 4, núm. 3. DOI: doi.org/10.48550/arXiv.2403.15281
- Bago, Bence y Jean-François Bonnefon (2024). “Generative AI as a Tool for Truth”, *Science*, núm. 385(6714), pp. 1164-1165. DOI: doi.org/10.1126/science.ads0433
- Bender, Emily M., Timnit Gebru, Angelina McMillan-Major y Shmargaret Shmitchell (2021). “On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be too Big?”, *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*.
- Choi, J. y Nixon, Nia (2025). “Agentic Men, Communal Women? Exploring Gender Bias in LLM-based Leadership Identification for Collaboration Analytics”, en Alexandra I. Cristea, Erin Walker, Yu Lu, Olga C. Santos y Seiji Isotani (eds.). *Artificial Intelligence in Education*. Palermo: Springer, pp. 11-18.
- Data Workers’ Inquiry (s.f.). *Distributed AI Research Center*. Disponible en: <https://data-workers.org/>
- Depounti, Iliana y Simone Natale (2025). “Decoding Artificial Sociality: Technologies, Dynamics, Implications”, *New Media & Society*, núm. 27(10), pp. 5457-5470. DOI: doi.org/10.1177/14614448251359217

- Eloundou, Tyna, Sam Manning, Pamela Mishkin y Daniel Rock (2023). “GPTs are GPTs: An Early Look at the Labor Market Impact Potential of Large Language Models”, *OpenAI/ArXiv*.
- Fang, Cathy M., Auren R. Liu, Valdemar Danry, Eunhaer Lee *et al.* (2025). “How AI and Human Behaviors Shape Psychosocial Effects of Extended Chatbot Use: A Longitudinal Randomized Controlled Study”, *ArXiv*. DOI: doi.org/10.48550/arXiv.2503.17473
- Gunkel, David J. (2025). *AI for Communication*. Londres: Routledge.
- Guo, Yanzhu, Simone Conia, Zelin Zhou, Min Li, Saloni Potdar y Henry Xiao (2024). *Do Large Language Models Have an English Accent? Evaluating and Improving the Naturalness of Multilingual LLMs*. DOI: doi.org/10.48550/arXiv.2410.15956
- Guzman, Andrea L. (2018). “What is Human-Machine Communication, Anyway?”, en Anadrea L. Guzman (ed.). *Human-Machine Communication: Rethinking Communication, Technology, and Ourselves*. Lausana: Peter Lang, pp. 1-29.
- Hanna, John J., Abdi D. Wakene, Andrew O. Johnson, Christoph U. Lehmann y Richard J. Medford (2025). “Assessing Racial and Ethnic Bias in Text Generation by Large Language Models for Health Care-Related Tasks: Cross-Sectional Study”, *Journal of Medical Internet Research*, núm. 27. DOI: doi.org/10.2196/57257
- Hancock, Jeffrey T., Mor Naaman y Karen Levy (2020). “AI-Mediated Communication: Definition, Research Agenda, and Ethical Considerations”, *Journal of Computer-Mediated Communication*, núm. 25(1), pp. 89-100. <https://doi.org/10.1093/jcmc/zmz022>
- Hepp, Andreas, Wiebke Loosen, Stephan Dreyer, Juliana Jarke *et al.* (2023). “ChatGPT, LaMDA, and the Hype Around Communicative AI: The Automation of Communication as a Field of Research in Media and Communication Studies”, *Human-Machine Communication*, núm. 6, pp. 41-63. DOI: doi.org/10.30658/hmc.6.4
- Horvitz, Eric y Tom . Mitchell (2024). “Scientific Progress in Artificial Intelligence: History, Status, and Futures”, en Kathleen Hall Jamieson, Anne-Marie Mazza y William Kearney (eds.). *Realizing the Promise and Minimizing the Perils of AI for Science and the Scientific Community*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, pp. 147-193.
- Hu, Krystal (2023, febrero 2). “ChatGPT Sets Record for Fastest-Growing User base - Analyst Note”, *Reuters*. <https://www.reuters.com/tech->

- nology/chatgpt-sets-record-fastest-growing-user-base-analyst-note-2023-02-01/
- Iannaccone, Sandro (2024). “Cómo funcionan las redes neuronales detrás de la IA premiadas con el Nobel de Física 2024”, *Wired*. Disponible en: <https://es.wired.com/articulos/como-funcionan-redes-neuronales-detras-de-ia-premiadas-con-nobel-de-fisica-2024>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2025). “Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE), *Informe de prensa*, núm. 127. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2025/ENVIPE/ENVIPE_25.pdf
- Kaplan, Jerry (2024). *Generative Artificial Intelligence: What Everyone Needs to Know*. Oxford: Oxford University Press.
- Kew, Tannon, Florian Schottmann y RicoSennrich (2024). “Turning English-Centric LLMs into Polyglots: How Much Multilinguality Is Needed?”, En Yaser Al-Onaizan, Mohit Bansaly Yun Nung Chen (eds.). *Findings of the Association for Computational Linguistics*. EMNLP, pp. 13097-13124.
- Kosmyna, Nataliya Eugene Hauptmann, Ye Tong Yuan, Jessica Situ, Xian Hao Liao, Ashly Vivian Beresnitzky, IrisBraunstein y Pattie Maes (2025). *Your Brain on Chatgpt: Accumulation of Cognitive Debt when Using an AI Assistant for Essay Writing Task*. DOI: doi.org/10.48550/arXiv.2506.08872
- Lai, Emily R. (2011). *Critical Thinking: A Literature Review*. Pearson’s Research Reports, 6(1), pp. 40-41.
- Li, Meng (2024, noviembre 16). “Hinton: Forget AI, Become a Plumber!”, *AI Disruption*. Disponible en: <https://medium.com/ai-disruption/hinton-forget-ai-become-a-plumber-c831603f5e8b>
- Liu, Zhaoming (2024). “Cultural Bias in Large Language Models: A Comprehensive Analysis and Mitigation Strategies”, *Journal of Transcultural Communication*. DOI: doi.org/10.1515/jtc-2023-0019
- Natale, Simone (2021). *Deceitful Media: Artificial Intelligence and Social Life after the Turing Test*. Oxford: Oxford University Press.
- Navigli, Roberto Simone Coniay Benedetta Ross (2023). “Biases in Large Language Models: Origins, Inventory and Discussion”, *ACM Journal of Data and Information Quality*, pp. 1-21. DOI: doi.org/10.1145/3597307
- Otaki, Bunichi (2023). “Feedback in the Era of Generative AI”. Tesis de maestría. Universidad de Gothenburgo.

- Posada, Julián (2022). “The Coloniality of Data Work: Power and Inequality in Outsourced Data Production for Machine Learning”, tesis de doctorado. Toronto: University of Toronto.
- Gemma Newlandsy Milagros Miceli (2023). “Labor, automation, and human-machine communication”, en Andrea L. Guzman, Steve Jones y Rhonda McEwen (eds.). *The Sage Handbook of Human-Machine Communication*. Sage, pp. 384-391.
- Radford, Alec, Karthik Narasimhan, Tim Salimans e Ilya Sutskever. (2018). *Improving Language Understanding by Generative Pre-training*. Disponible en: https://cdn.openai.com/research-covers/language-unsupervised/language_understanding_paper.pdf
- Reuters (2025, diciembre 17). “OpenAI Discussed Raising Tens of Billions at About \$750 Billion Valuation, the Information Reports”. Disponible en: <https://www.reuters.com/technology/openai-discussed-raising-tens-billions-valuation-about-750-billion-information-2025-12-18/>
- Schiller, Dan (1999). *Digital Capitalism: Networking the Global Market System*. Cambridge: MIT Press.
- Seaver, Nick (2017). “Algorithms as Culture”, *Big Data & Society*, núm. 4(2), pp. 1-12.
- Seth, Agrima, Monojit Choudhury, Sunayana Sitaram, Kentaro Toyama, Aditya Vashistha y Kalika Bali (2025). “How Deep Is Representational Bias in LLMs? The Cases of Caste and Religion”, *Proceedings of the AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*, núm. 8(3), pp. 2319-2330. DOI: doi.org/10.1609/aies.v8i3.36718
- Susskind, Richard y Daniel Susskind (2015). *The Future of the Professions*. Oxford: Oxford University Press.
- Turkle, Sherry (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Basic Books.
- Vizcaya, Emmanuel (2025, 21 de enero). *Aproximaciones al artificeno*, núm. 404. Disponible en: <https://centroculturaldigital.mx/revista/aproximaciones-al-artificeno>
- Williams, Adrienne, Milagros Miceli, y Timnit Gebru (2022). “The exploited Labor Behind Artificial Intelligence”, *Noema*. Disponible en: <https://www.noemamag.com/the-exploited-labor-behind-artificial-intelligence>

Zhuang, Yan (2025). “Why We Tell AI Our Stories: Exploring Motivations, Perceptions, and Impact of Interactions with ChatGPT”. Tesis de maestría. Uppsala: Uppsala Universitet. Disponible en: <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1976495/fulltext02.pdf>

Gabriela Sued es investigadora posdoctoral SECIHTI en el IIMAS-UNAM y profesora del Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Doctora en Estudios Humanísticos y magíster en Ciencia, Tecnología y Sociedad; miembro del SNI. Su investigación actual analiza el desarrollo de la inteligencia artificial en México desde una perspectiva CTS. En sus investigaciones también estudia los datos y las plataformas digitales, los sistemas automatizados y sus implicaciones socioculturales, así como las relaciones entre género, ciencia y tecnología. Es autora de numerosos artículos científicos arbitrados y capítulos de libro publicados a nivel nacional e internacional.

Gabriel Pérez Salazar es doctor en Ciencias Políticas y Sociales y maestro en Comunicación por la UNAM. Tiene más de 20 años de experiencia docente en tres instituciones de educación superior: UNAM, UACM y UADEC, a nivel de pregrado y posgrado. Miembro del SNI nivel II. Autor de más de 75 documentos científicos publicados a nivel nacional e internacional. Una de sus actuales líneas de investigación tiene que ver con las dimensiones éticas y culturales de la inteligencia artificial generativa; ha publicado ocho trabajos con este tema, incluyendo el libro *Uso del ChatGPT y otros LLMs en los entornos educativos* (Endora Ediciones, 2023). Desde 2023 ha impartido 27 conferencias magistrales, ponencias y talleres sobre inteligencia artificial en 23 instituciones en México y tres en el extranjero. Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Coahuila.

Marco Dehnert es doctor por la Arizona State University. Profesor asistente de Comunicación y Tecnología en la Universidad de Arkansas. Dirige el laboratorio AI and Robots for Connection (ARC) en el Centro de Investigación de Comunicación. Es un académico de métodos múltiples que estudia la comunicación humano-máquina, la comunicación humano-IA y el impacto social de las tecnologías de la comunicación. El resultado de sus investigaciones ha sido publicado en volúmenes y revistas académicas arbitradas, incluyendo *Human-Machine Communication*, *Human Communication Research* y el *International Journal of Social Robotics*, entre otras. El núcleo de su trabajo son las preguntas sobre la conexión profundamente humana a través de la tecnología, incluyendo la intimidad, las relaciones y la comunicación entre máquinas y humanos. Más información disponible en su sitio web.

Arthur Temporal es investigador social brasileño, maestro en Comunicación por la Universidad de Guadalajara con la tesis “El habitus y las prácticas de trabajo digital en la ciencia” (2025). Se especializa en comunicación digital, filosofía marxista y posestructuralismo. Ha trabajado como editor científico en revistas mexicanas de estudios socioculturales y actualmente es profesor de Ciencias Económicas y Sociales en el Colegio Franco Mexicano de Guadalajara.

Alina Peña Iguarán es profesora investigadora de tiempo completo en el Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara. Coordina la Unidad Académica Básica Sentido, Poder y Cultura Sociodigital. Actualmente dirige el proyecto de investigación “Prácticas intermediales, gramáticas de la memoria y violencias”.

Ignacio Salvador Durán Ricardez es psicólogo social y doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social; posdoctorante de la línea de Culturas e Identidades Contemporáneas del CIESAS Occidente. Sus líneas de investigación incluyen las reconfiguraciones identitarias y subjetivas frente a los procesos de cambio sociocultural.

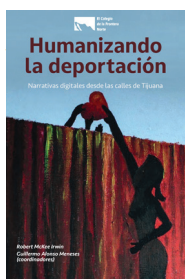


RESEÑAS CRÍTICAS

REFLEXIONES DESDE LA FRONTERA: HUMANIZANDO LA DEPORTACIÓN A TRAVÉS DE NARRATIVAS DIGITALES EN TIJUANA

REFLECTIONS FROM THE BORDER: HUMANIZING DEPORTATION
THROUGH DIGITAL NARRATIVES IN TIJUANA

Lorraine Morales Pino*



Reseña de:

Humanizando la deportación: narrativas digitales desde las calles de Tijuana. Robert McKee Irwin y Guillermo Alonso Meneses (coords.), 2023, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 263 pp. ISBN: 9786074795301



Humanizando la deportación: narrativas digitales desde las calles de Tijuana es una obra colectiva que explora las consecuencias humanas de la deportación a través del uso innovador de narrativas digitales. Coordinado por Robert McKee Irwin y Guillermo Alonso Meneses desde sus inicios en 2016, el proyecto homónimo recopila y difunde testimonios de migrantes deportados que quieren narrar sus experiencias para visibilizar las profundas secuelas personales y sociales que la deportación deja en sus vidas. A través de la técnica del *digital storytelling*, los deportados no solo relatan sus experiencias, sino que también reconstruyen su identidad, utilizando sus voces para desafiar las narrativas deshumanizantes que tradicionalmente los marginan.

Si bien este proyecto nació por la necesidad e interés de un grupo de investigadores de recopilar, archivar y amplificar la voz y experiencias

* Universidad Iberoamericana de Tijuana, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 309-317

Recepción: 25 de abril de 2024 • Aceptación: 17 de octubre de 2024

<https://encartes.mx>





de personas que han enfrentado la deportación o han sido afectadas por sus repercusiones, en la actualidad los archivos integran testimonios de numerosos perfiles de migrantes que varían según los disímiles contextos y tendencias migratorias que se conjugan en la frontera más transitada del mundo.

El libro, estructurado en nueve secciones, aborda desde la historia del fenómeno de la deportación en Estados Unidos hasta los impactos emocionales, familiares y comunitarios que viven los migrantes. Cada capítulo invita al lector a reflexionar sobre la compleja intersección entre las políticas migratorias y los derechos humanos, mientras se presenta un enfoque metodológico que empodera a los sujetos de estudio. Cada análisis presentado es fruto del ejercicio *in situ*, del pensamiento, *expertise* y sensibilidad de académicos y estudiantes que pudieron interpretar estos pasajes de vida para sistematizar, dar color, rostro y paisajes a lo que los números y la teoría rebuscada desdibuja.

PROPUESTAS METODOLÓGICAS Y RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA

Para comenzar es importante resaltar el trabajo de sistematización histórica de la deportación como proceso/fenómeno en Estados Unidos. Tal y como explicó Guillermo Alonso Meneses en su capítulo titulado “Discursos enfrentados sobre la deportación, los deportados y la deportabilidad en Estados Unidos”, la migración se percibe como una cuestión social problemática, en la que el migrante es constantemente visto como objeto de violaciones y vulnerabilidades.

La deportación, por su parte, se considera tanto un instrumento punitivo, como una política de Estado que ha sido implementada tanto por gobiernos demócratas como por republicanos, ya sea para combatir la migración irregular o para reducir la presencia de extranjeros sin documentos legales. Se ve también como un mecanismo regulador del ejército de reserva laboral de inmigrantes indocumentados y como una medida paliativa frente a temores exacerbados, actuando como válvula de escape para las prisiones superpobladas que implican un gasto oneroso. Los testimonios presentes en el archivo de narrativas audiovisuales ofrecen una visión de distintas épocas históricas y diversas modalidades de cruces indocumentados hacia los Estados Unidos, algunos de ellos expresados en inglés como señal de arraigo cultural.

Uno de los aportes más innovadores del proyecto “Humanizando la deportación” es el uso del *digital storytelling* como metodología central. Este enfoque –basado en la producción audiovisual participativa– ofrece a los migrantes deportados la oportunidad de contar sus historias a través de cortometrajes testimoniales. El proyecto se aleja de la tradicional entrevista estructurada y da voz a los sujetos en primera persona, lo que minimiza la intermediación del investigador y prioriza la autenticidad y control narrativo por parte de los deportados. De ahí que el capítulo “Reconfiguración metodológica para las narrativas digitales desde los estudios latinoamericanos y Humanizando la Deportación”, escrito por Yairamaren Román Maldonado, nos hable del sentido de humanizar la deportación, contar historias más allá de las estadísticas, enfocándonos en amplificar la voz de los deportados y proporcionarles plataformas para contar sus propias historias.

La metodología de la narrativa digital no solo busca documentar los hechos, sino amplificar las voces de quienes han vivido el trauma de la deportación. Al permitir que los migrantes sean los autores de sus propias narrativas, el proyecto logra descentralizar el discurso académico y colocar a los deportados como actores fundamentales en la construcción de su historia. Los videos, que se estructuran en breves narrativas de entre tres y cinco minutos, logran captar la esencia de las experiencias de los migrantes, revelando sus miedos, esperanzas y estrategias de sobrevivencia. Esta técnica también sirve como una herramienta de resistencia social y política, que desafía las representaciones estigmatizantes que los gobiernos y medios han construido en torno a los migrantes.

No obstante, aunque la creación de contenido digital puede ser simple, no todos tienen los recursos o conocimientos necesarios para llevarlo a cabo por su propia cuenta. Estas narrativas ayudan a minimizar la intermediación en la representación de los marginados, explorando las múltiples facetas y repercusiones de la deportación en la vida de los migrantes.

ENTRE LA ESTIGMATIZACIÓN Y LA SUPERVIVENCIA

Es probable que quienes no han experimentado la experiencia de la deportación en carne propia o a través de un testimonio cercano pensarán que perderlo todo y regresar a la patria es todo lo sufrido. Pero los testimonios de *Humanizando la deportación* demuestran que a veces la patria puede resultar una desconocida. La dificultad de adaptarse a México para



aquellos migrantes que llegaron a Estados Unidos (EE. UU.) siendo niños demuestra que regresar al país que solo te vio nacer resulta en la necesidad de adaptación a un entorno cultural y social que puede resultar ajeno y desconocido. Es así como el deportado encarna la doble estigmatización de una tierra que ama pero le reniega y expulsa (EE. UU.), y una nación que le reconoce pero segrega (México), como revelan los capítulos escritos por Ana Luisa Calvillo Vázquez y José Israel Ibarra González en “La vida en el bordo”.

Muestra de ello son los habitantes de la canalización quienes quedan —cito al doctor Ibarra— “sin el reconocimiento social de ninguna de las dos culturas; es decir, están doblemente estigmatizados, restringidos, confinados y encasillados institucionalmente”. A lo que se suma que quienes logran partir, encajar, volver, pertenecer... se convierten en figuras galar-donadas de prestigio y representantes del poder ser, sin importar cuántas heridas cargue en su cuerpo y alma. Quienes no lo consiguen son señalados como incapaces, brutos, faltos de voluntad y fracasados.

Las historias sistematizadas por Calvillo e Ibarra dan cuenta de cómo existen personas que involuntariamente debieron sustituir la cama por una alcantarilla, al perro por una rata, la casa por un ñongo, el auto por unos zapatos desgastados o la familia por la soledad. Simplemente ver desvanecerse el sueño y conocer la pesadilla. Guadalupe, Ramiro, Davis, Mendivil y Luis dan fe de esta realidad.

A lo largo de la obra se demuestra cómo los deportados son tratados como migrantes en su propio país, enfrentando desafíos significativos al intentar reintegrarse, especialmente debido a las barreras que dificultan que su vida pasada tenga relevancia en el presente. Esto implica comenzar desde cero, experimentando una especie de renacimiento en la adultez. Es el deportado en sí una figura que, en ocasiones, representa a un ciudadano de nadie si a estructuras de Estado y poder nos referimos.

En dicho tenor, el proceso de reintegración de los deportados en México es una de las problemáticas más destacadas en la obra. Los migrantes enfrentan barreras significativas al intentar establecerse en un país que, aunque es su tierra natal, se ha convertido en un lugar ajeno. Muchos de los deportados llegaron a Estados Unidos siendo niños y no tienen recuerdos de su vida en México, lo que hace que el proceso de retorno sea sumamente traumático.

El libro destaca cómo la carencia de recursos y la falta de apoyo institucional agravan las dificultades para reinserirse en la sociedad mexicana. Al no contar con redes familiares o comunitarias, muchos migrantes son relegados a los márgenes de la sociedad, viviendo en condiciones de extrema precariedad, como ocurre en el caso de El Bordo en Tijuana, donde los deportados se enfrentan al estigma y a la exclusión. A través de las narrativas digitales, los deportados documentan cómo su vida cotidiana se ve marcada por la incertidumbre, la discriminación y la falta de acceso a servicios básicos.

Sin embargo, también se presentan ejemplos de resiliencia y resistencia. Los deportados, en muchos casos, encuentran en las redes comunitarias una forma de reconstruir su identidad y su sentido de pertenencia. El proyecto “Humanizando la deportación” no solo documenta estas historias de lucha, sino que también les ofrece una plataforma para ser escuchados, lo que les permite resignificar su experiencia de deportación y crear nuevas formas de resistencia cultural y social

IMPACTO EMOCIONAL DE LA DEPORTACIÓN

El impacto del trauma severo –que conduce a la depresión, las adicciones y la indigencia entre aquellos que han experimentado la deportación o sus consecuencias– es acertadamente abordado por los autores. Estos problemas de salud mental y bienestar social son una manifestación directa de las dificultades y desafíos que enfrentan las personas afectadas por la deportación.

Y lo más doloroso es confirmar una y otra vez que, como ciudadanos, somos reconocidos en tanto seamos útiles y aportemos en lo material, pero para ello debemos escalar socialmente de cara a inequidades, desigualdades, estigmatizaciones y cuantas barreras estructurales se anteje al contexto. A veces más, a veces menos. Quienes juzgan quizá desconocen cuánto cuesta (re)inserirse en sociedades que de manera constante te utilizan y desechan a conveniencia.

En este sentido, el libro aborda la situación particular de los veteranos militares deportados, un grupo vulnerable que se encuentra en una posición muy difícil tras haber servido en las fuerzas armadas de los Estados Unidos. La paradoja de que aquellos que han defendido al país sean expulsados plantea cuestiones éticas y morales complejas, examinadas y discutidas en este ejemplar.



Una de las temáticas recurrentes es la separación familiar, un fenómeno doloroso y complejo que afecta profundamente a quienes son deportados y a sus redes afectivas. Los discursos sobre la deportación, los deportados y la deportabilidad en los EE. UU. —muchas veces polarizados y cargados de estigmatización— influyen en la percepción pública y en las políticas migratorias, lo que a su vez impacta en la vida de las personas afectadas, debido a que a veces se hace fácil enarbolar un criterio superficial de un problema estructural que tiene tantas capas como circunstancias existen. No es el sujeto ajeno al contexto, no es el ser por existir, sino el condicionamiento socio-estructuro-cultural que nos define.

Entender la complejidad del fenómeno es darse cuenta de que esas personas que viven en condiciones precarias son sujetos subalternizados por un sistema que los invisibiliza y destina al ostracismo social. Sin embargo, Marlené Mercado demuestra en su capítulo titulado “Las tecnologías femeninas como herramientas de subversión y resistencia dentro de las narrativas digitales de mujeres (in)migrantes mexicanas” cómo las estrategias utilizadas por Sofía y Blanca, dos mujeres inmigrantes mexicanas, les permiten desafiar e interrumpir las narrativas dominantes sobre la inmigración. Entre ellas: el uso del lenguaje, la organización con otras mujeres, la participación en la cultura rascuache, la alfabetización y la creación de narrativas a través del proyecto “Humanizando la deportación”. Al resaltar las voces de estas mujeres marginadas, se destaca la importancia del conocimiento que generan y poseen, a menudo pasado por alto en la sociedad.

RESIGNIFICAR Y CONSTRUIR EMPATÍA

Las historias tienen la capacidad de hacernos comprender y sentir en carne propia la experiencia ajena. De ahí que tanto el libro como el proyecto buscan profundizar en el vínculo entre la deportación y la salud mental, explorando cómo la falta de redes de apoyo y las duras condiciones de vida, como el desempleo y la indigencia, agravan los problemas emocionales y psicológicos de los migrantes. Esta situación, como se menciona en varios de los capítulos, ha llevado a muchos a caer en adicciones y comportamientos que muestran cómo algunos migrantes logran sobreponerse a estas adversidades gracias al apoyo comunitario y a la reconstrucción de su identidad a través del proyecto.

Sarah Ashford Hart en su capítulo titulado “Afectar la humanidad, desafiar la exclusión, *move-se-con* la narrativa de la deportación de Esther”

nos propone ir más allá de la escucha pasiva de la historia de la oaxaqueña y nos relata cómo trascendió la narrativa a un ejercicio corporal que pudo interpelar a los escuchas.

Esta práctica-investigación denominada *Moverse-con* “se encuentra en las interacciones, sentipensando maneras de activar nuestra capacidad de afectar y ser afectados como testigos implicados más allá de las palabras. *Moverse-con* puede evocar un sentido de respons(h)abilidad a través de la sintonía afectiva –que no se trata de sentir-algo, sino de sentir-con–”. Activar todos los sentidos para la escucha empática, dejar el cuerpo fluir: caer, levantarse, fluir. Sentir en el cuerpo la emoción ajena para conectar-nos con el otro.

Sentir en el cuerpo la emoción ajena nos da una idea del calvario vivido por esos rostros que nos son desconocidos. Tal y como sistematiza Robert McKee Irwin, “uno de los temas comunes más notables, que se extiende por todo el archivo ‘Humanizando la deportación’, es la falta de resolución del trauma”.

Ante todas las vicisitudes que enfrentan quienes son obligados a regresar, las salidas se reducen: enajenación (alcoholismo, drogas) o esperanza (superación, solidaridad, reconfiguración del yo y el entorno, refugio). La historia personal de Gerardo Sánchez, narrada en el apartado titulado “Cruelles deportaciones y lazos afectivos: el abismo sentimental a la sombra del muro” de la autoría de Irwin, pone de relieve la importancia del afecto y los lazos emocionales en la determinación de su situación precaria. Su experiencia sirve como ejemplo de cómo los factores afectivos pueden jugar un papel determinante en la vida y el destino de quienes enfrentan la deportación.

Una valoración muy personal es que como sociedad nos falta empatía social y política. La otredad reencarna en los distintos personajes que nos incomodan, no porque nos interpielen en nuestra cotidianidad, sino porque su mera existencia carga el peso de nuestras frustraciones como sociedad y es más fácil buscar culpables que soluciones y con frecuencia los culpables son los más vulnerables.

Los testimonios recogidos en este archivo revelan las profundas secuelas psicológicas que sufren aquellos que son expulsados de Estados Unidos, muchas veces tras haber vivido en dicho país por décadas. La separación familiar, el desarraigo y el choque cultural se presentan como factores clave en el desarrollo de trastornos como la depresión, la ansiedad



y la adicción. Este sentimiento de alienación y exclusión se traduce en una profunda crisis de identidad, ya que muchos de los migrantes han perdido el sentido de pertenencia en ambas culturas. El trauma se refleja no solo en los relatos de los deportados, sino también en su lucha diaria por encontrar un lugar en un país que les resulta ajeno.

Es por ello que entender la deportación también es entender a Tijuana. Entender a Tijuana es dejar de concebirla como un territorio de paso y, en cambio, entendernos como un remolino de circunstancias, en las que los antagónicos se entrelazan, en las que la realidad supera lo posible y, a veces, hasta lo improbable. Ese es el encanto y lo temerario de la ciudad.

Esta obra y el proyecto de igual nombre destacan la importancia de la rehumanización frente a la deshumanización, poniendo énfasis en el individuo. Además, resalta la reivindicación del saber migrante, reconociendo al sujeto como el dueño de su propia historia y portador de saberes únicos. En este proceso –tal y como nos explica Yairamaren Román desde la perspectiva freiriana–, la humanización del subalterno lleva a alcanzar cierto grado de libertad personal, en tanto permite que el oprimido llegue a comprender su capacidad para catalizar cambios transformadores en lugar de creer que no puede influir en su situación.

Humanizando la deportación: narrativas digitales desde las calles de Tijuana es más que una obra académica: es un proyecto de documentación histórica y política que transforma la experiencia migratoria en un archivo de resistencia. Por medio del uso innovador de narrativas digitales, este libro revela las complejidades humanas que acompañan al fenómeno de la deportación, desafiando las representaciones deshumanizantes que a menudo lo rodean. El valor del proyecto radica en su capacidad para dar voz a quienes han sido marginados por las políticas migratorias, proporcionando una plataforma para que los deportados narren sus propias historias, confronten los estigmas y reconstruyan su identidad.

El archivo generado por este proyecto no solo es un testimonio vivo de la memoria colectiva de los migrantes, sino que también se convierte en un espacio donde las historias personales desafían las narrativas oficiales que perpetúan la invisibilidad y el rechazo. Este libro ofrece un enfoque valioso para entender cómo la violencia estructural de la deportación impacta de manera duradera en las vidas de los migrantes y, a la vez, muestra cómo estas mismas personas encuentran maneras de resistir y reconstruirse en un contexto de vulnerabilidad.

Desde una perspectiva académica, la obra contribuye significativamente a los estudios migratorios al documentar las realidades de los deportados a través de una metodología que empodera a los sujetos de estudio. Al centrar el análisis en los testimonios directos y las experiencias vividas, los autores de este libro desafían las formas tradicionales de producción de conocimiento y proponen una nueva forma de pensar la deportación: no tanto como un acto político, como un proceso humano que deja profundas marcas en la subjetividad de las personas.

En definitiva, *Humanizando la deportación* es un aporte fundamental al estudio de la migración en la frontera México-Estados Unidos, así como una herramienta política y social que busca rehumanizar el debate sobre la deportación y transformar la forma en que concebimos los derechos de los migrantes. Los testimonios recogidos en este libro no son solo relatos de dolor, sino actos de resistencia que nos invitan a repensar las políticas migratorias desde una perspectiva más ética y humana.



Loraine Morales Pino es una académica y periodista cubana con experiencia en estudios de migración, población y comunicación. Posee un doctorado en Estudios de Migración por El Colegio de la Frontera Norte (2019-2022) y una maestría en Estudios de Población por la Universidad de La Habana (2015-2019), complementados con diplomados internacionales en temas afines. Es responsable de investigación y posgrados de Universidad Iberoamericana Tijuana. Sus publicaciones recientes abordan temas como el discurso de odio y la discriminación en redes sociales, los procesos migratorios en territorios en disputa en la región, así como el efecto redistributivo de la migración interna y externa en Cuba.



RESEÑAS CRÍTICAS

LOS VIDEOJUEGOS COMO CABALLO DE TROYA EN LA ENSEÑANZA DE HISTORIA

VIDEO GAMES AS A TROJAN HORSE IN THE
TEACHING OF HISTORY

Manuel Almazán*

LES USAGES
PÉDAGOGIQUES
DES JEUX VIDÉOS
ASSASSIN'S CREED

Sous la direction de
MARC-ANDRÉ ÉTHIER
DAVID LEFRANÇOIS

Reseña del libro:

Éthier, Marc-André y

David Lefrançois (dirs.), 2023. *Les usages
pédagogiques des jeux vidéo Assassin's Creed*,

Les Presses de l'Université Laval, Québec, 187 pp.



JUGAR ES ALGO SERIO

La presencia de los videojuegos en la vida cotidiana cada vez se hace más evidente; este tipo de obras han sido incorporadas a los centros de trabajo y a las aulas con el propósito de llamar la atención del usuario y facilitar el desarrollo de actividades por medio de una experiencia lúdica.

Los centros educativos han incorporado en algunos de sus cursos a los videojuegos como una manera novedosa de acercar a los alumnos a determinados conocimientos. Uno de los títulos que han inaugurado esta tendencia y gozan hoy en día de cierta popularidad es *Age of Empires* (Ensemble Studios, 1997), un juego de estrategia en tiempo real ambientado en diferentes periodos históricos. Académicos como Begoña Gros y José Garrido (2008) han dado cuenta de su experiencia al diseñar estrategias didácticas dentro de escuelas de nivel básico utilizando el juego men-

* Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 319-327

Recepción: 8 de diciembre de 2024 • Aceptación: 1 de abril de 2025

<https://encartes.mx>



cionado. Por su parte, el profesor Nicolas Trépanier (2014) utiliza frecuentemente *Assassin's Creed* (Ubisoft, 2007) como parte de sus cursos a nivel superior. Así lo expresa dicho profesor:

Me doy cuenta de que, incluso más de lo que esperaba, el uso de videojuegos es una forma muy eficiente de permitir que los estudiantes universitarios se involucren con la historiografía y les deja una perspectiva crítica y sofisticada que probablemente permanecerá viva mucho después de que se gradúen (s. p.).

El estudio francocanadiense creador de este videojuego cuenta con décadas de experiencia en la industria; en este sentido no resulta extraña la aparición de iniciativas quebequenses para estudiar las ventajas y retos que tienen los docentes al llevar este tipo de productos al aula. Al respecto, nos centramos en el libro *Los usos pedagógicos de los videojuegos Assassin's Creed* dirigido por Marc-André Éthier y David Lefrançois.

El primero de estos autores cuenta con un doctorado en Didáctica y una maestría en Historia, ambos por la Universidad de Montreal;¹ por su parte, Lefrançois es doctor en Filosofía por la Université du Québec en Trois-Rivières,² se desempeña como profesor de Ciencias de la Educación en la Université du Québec en Outaouais y dirige la *Revue des Sciences de l'Éducation*.³

“LA HISTORIA ES NUESTRA ÁREA DE JUEGO”⁴

La franquicia⁵ *Assassin's Creed* plantea una extensa lucha entre templarios y *hashashins*; los primeros buscan los *fragmentos del edén* para controlar el comportamiento humano, mientras que los segundos intentan impedir este tipo de actos por medio del *animus*, un dispositivo que revive la experiencia de los antiguos asesinos, desplazándose así entre diferentes épocas.

¹ Véase: <https://bit.ly/3ZasURJ>

² Véase: <https://bit.ly/3VbMFXP>

³ Véase: <https://bit.ly/4eNYlqw>

⁴ Eslogan de la saga *Assassin's Creed*.

⁵ Esta cuenta hoy en día con más de veinte videojuegos, diez novelas y varias películas.

El título que da inicio a la saga⁶ de videojuegos es estudiado por Romain Vincent y Vincent Boutonnet en “Los límites del análisis crítico de *Assassin’s Creed* en clase: Damasco en la época de las Cruzadas”;⁷ aquí los autores presentan la experiencia del joven doctor Romain al utilizar *Assassin’s Creed* (AC) en sus clases de historia-geografía con sus alumnos del quinto grado de educación escolar (11 y 12 años). Al respecto, cabe destacar la elaboración de extractos de video de tal forma que los alumnos no se encuentren expuestos a la violencia que caracteriza dicho título,⁸ pero también para centrar su atención en determinados elementos arquitectónicos.

Cabe señalar que ningún autor de este libro se centra en los títulos inmediatamente posteriores a este: *Assassin’s Creed II*, *Assassin’s Creed: Brotherhood* y *Assassin’s Creed: Revelations*. Por su parte, Mathieu Beauséjour y Virginie Martel redactaron “Uso de la cinemática del videojuego *Assassin’s Creed III* en postura crítica”, mientras que Alexis Benoît y François Furstenberg escribieron “El universo de *Assassin’s Creed III* y la desobediencia civil en beneficio del pensamiento histórico”.

Al respecto, la mayor parte de los capítulos fueron escritos a dos manos; ya sea entre un académico y un maestro, un joven doctor y otro más experimentado, un hombre y una mujer, incluso uno radicando en Canadá y otro en Francia. La diversidad entre colaboradores también se hace patente en su acercamiento a la saga; mientras Beauséjour y Martel realizan un balance crítico después de utilizar *Assassin’s Creed* por varios años en el aula, Benoît y Furstenberg ofrecen una estrategia didáctica para desarrollar en clase, incluso aportan una planificación de actividades.

Los siguientes juegos de la saga sí fueron analizados por colaboradores del libro reseñado; se trata de “Enseñando las revoluciones atlánticas y el pensamiento crítico con *Assassin’s Creed: Freedom Cry*” de Guillaume Barral y “Literacidad de videojuegos y representación videolúdica del pasado. *Assassin’s Creed: Unity* en clase de historia” de Hugo Orain y Julien Bazile, los que abordan las revoluciones haitiana y francesa, respectivamente.

⁶ El videojuego *Assassin’s Creed* surge a partir de *Prince of Persia*, otro título del mismo estudio desarrollador.

⁷ Los títulos de los capítulos fueron traducidos libremente por el reseñista como parte de su ejercicio analítico.

⁸ Este título está destinado a personas de 17 años o más, según el Entertainment Software Rating Board (EE. UU.), o 18 años, según el Pan European Game Information (UE).

En estricto sentido, *Assassin's Creed Freedom Cry* es un derivado (Downloadable Content)⁹ de *Assassin's Creed IV: Black Flag*, es decir, expande el contenido de este último; por su parte, *Assassin's Creed Unity* es un juego independiente de cualquier otro (Stand Alone). El primero de estos juegos es utilizado por Barral para sensibilizar a los alumnos sobre la esclavitud y las luchas a favor de las poblaciones de origen africano.

Orain y Bazile se acercan al segundo de estos títulos para enseñar los orígenes de la Revolución francesa para promover una actitud crítica al momento en que sus alumnos abordan un juego de video o cualquier otro medio audiovisual (serie televisiva, plataforma de internet). Si bien los alumnos no entran en contacto directo con el videojuego, los autores recuerdan que cualquier actividad desarrollada en el aula puede ser abordada de manera lúdica. Asimismo, los autores piden a los alumnos no caer en la dicotomía entre “falso” y “verdadero”, sino que dirigen su atención al realismo (estilo), la exactitud (grado) y la autenticidad (acreditación).

Nos encontramos con un nuevo salto en la saga, pues los juegos *Assassin's Creed: Rogue* (2014) y *Assassin's Creed: Syndicate* (2015) no son abordados en este libro. Ello se puede deber al diseño curricular en Quebec, pero también a la habilidad de los maestros/investigadores para compaginar dichos títulos con sus metas escolares.¹⁰ En este aspecto, el estudio Ubisoft ya había identificado el uso que se le daba a su saga al interior de las escuelas, por lo que creó una serie que se desprende de la línea principal de *Assassin's Creed*. Así lo expresa dicho estudio en su página de internet:

⁹ Los jugadores han creado una serie de términos que permiten describir diferentes elementos y características relacionados con el mundo *gamer*. Dichos términos les permiten comunicarse fácilmente entre sí, pero pueden resultar extraños a observadores externos.

¹⁰ Al respecto, Judith Brisson, Chu Xu y Kenneth Dubé consideran que el sistema escolar quebequense podría modificarse de tal manera que incluya este tipo de videojuego en el aula: “Hay poca orientación sobre el aprendizaje basado en juegos en políticas educativas o regulaciones administrativas. Vemos también la falta de materiales de apoyo (por ejemplo, lecciones) y de la comunicación entre docentes que utilizan videojuegos en clase. Un profesor que desea utilizar T[our] D[iscovery] en clase a menudo se ve un pionero en su escuela y debe liderar el proyecto solo” (p.16; traducción del autor).

La serie Discovery Tour se compone de juegos independientes que permiten a los jugadores recorrer libremente la antigua Grecia, el antiguo Egipto y la era vikinga para conocer mejor su historia y su vida cotidiana. Estudiantes, profesores, no jugadores y jugadores habituales pueden descubrir estas épocas a su propio ritmo o embarcarse en visitas guiadas e historias supervisadas por historiadores y expertos (Ubisoft, s.f.).¹¹

Al respecto, Kevin Péloquin redactó “Explorando la romanización en el tour de descubrimiento *Origins*: un desafío a asumir”; Raphaël Gani y Guillaume Lescaut hicieron lo propio con “De la identificación a la verosimilitud: el viaje de Guillaume a través de los *Discovery Tours*”, mientras que Sébastien Quirion y Alexandre Lanoix escribieron “Los efectos de la integración de los videojuegos en las clases de historia en las prácticas docentes”.

El primero de estos tres capítulos se basa en el *Discovery Tour: Ancient Egypt* (2018); aquí se propone que los alumnos identifiquen diferentes elementos arquitectónicos fuera de la metrópoli romana.¹² Más allá de este ejercicio, los autores señalan lo problemático que resulta el término *romanización*: ¿qué espacio de actuación deja a los pueblos conquistados?, ¿la adopción de elementos de origen romano puede ser considerada una estrategia por parte de dichos pueblos?

El segundo de los capítulos mencionados aborda tres títulos de la saga: *Discovery Tour: Ancient Egypt* (2018), *Discovery Tour: Ancient Greece* (2019) y *Assassin's Creed Valhalla* (2020). La experiencia de Gani y Lescaut se caracteri-

¹¹ En términos prácticos esto significa que no hay misiones dentro del juego, por lo que los usuarios pueden recorrer los escenarios de manera libre; al no haber violencia representada, los niños y adolescentes pueden jugar dichos títulos.

¹² Thierry Desjardins desarrollaría una idea similar; pide a los alumnos que dibujen aquellos elementos que consideren característicos de la Grecia clásica (introducción), posteriormente pide que dibujen determinados edificios de acuerdo con los restos materiales, así como con fuentes escritas (búsqueda de información); finalmente les pide que realicen un recorrido por el videojuego e identifiquen los edificios previamente dibujados (comparación). En este punto, el profesor les plantea una serie de preguntas a manera de reflexión final: “¿Desde su punto de vista, la reconstrucción de Atenas en *Assassin's Creed* es fiel a la realidad histórica?”. “¿Pueden los especialistas respetar perfectamente la fidelidad histórica a la hora de reconstruir un sitio patrimonial?” (p. 31).

za por desarrollarse entre un grupo de alumnos poco favorecido; es decir, son jóvenes que rara vez practican alguna actividad cultural y no poseen tecnologías de información y comunicación en sus hogares. Tal vez debido a esta situación es que los alumnos tienen dificultades para diferenciar el realismo con que se representan los escenarios y personajes de la realidad histórica. Así lo expresan los autores: “Asimilan el adjetivo ‘inverosímil’ a lo ‘irreal’. En contraposición, no consideran como inverosímiles diferentes situaciones encontradas en el juego sino el imaginario medieval mismo” (p. 68; comillas en el original).

El tercero de los capítulos mencionados aborda los títulos *Discovery Tour: Ancient Egypt* (2018) y *Discovery Tour: Ancient Greece* (2019). El texto se centra en la experiencia de diferentes profesores: su preparación para utilizar este tipo de tecnología en clase y las dificultades que trajo consigo. Al respecto, los autores resaltan el uso de refuerzo que se le asignó a los títulos; es decir, los temas ya habían sido abordados, por lo que su utilización fue un repaso. En este sentido, algunos profesores consideran esta experiencia como una oportunidad para salir de la rutina y no tienen planeado que se repita próximamente.¹³

Por último, nos encontramos con el título más reciente de la saga, el que es abordado por Alexandre Joly-Lavoie en su texto “Descubrir Vinland con *Assassin’s Creed Valhalla*: una actividad para desarrollar el pensamiento crítico”. Aquí el autor se propone abordar la presencia vikinga en lo que hoy se conoce como continente americano antes de la llegada de los europeos (ingleses y franceses); para ello se vale de fuentes escritas que son confrontadas con las representaciones incluidas en el videojuego. Sobra decir que este último queda mal parado en cuanto a exactitud histórica; sin embargo, esta forma de trabajo es una de las deficiencias que encontramos a lo largo del libro.

¹³ Al respecto, Brisson, Xu y Dubé señalan lo siguiente: “Muchos profesores carecen de conocimientos sobre el valor educativo de los juegos y sobre los métodos de enseñanza adecuados para un aprendizaje eficaz. Además, se enfrentan a muchos problemas prácticos: a) cómo integrar el juego en el ya de por sí ajetreado y bastante rígido horario escolar; y b) cómo combinar lecciones basadas en juegos con estándares curriculares estrictos y lograr objetivos de aprendizaje” (pp. 15-16).

¿NUEVA PARTIDA?

Después de una lectura detallada de *Los usos pedagógicos de los videojuegos Assassin's Creed*, podemos afirmar que se trata de un ejercicio crítico sobre diferentes títulos de la saga. Así, por ejemplo, los diferentes colaboradores del libro señalan las limitaciones pedagógicas del juego y los retos tecnológicos y logísticos para llevar el mismo al aula. Sus conclusiones lo señalan con claridad: “El juego [...] no vuelve en automático a los alumnos ‘históricamente’ activos, en el sentido que jugar no implica en automático el ejercicio de su pensamiento crítico” (p.182).

Para lograr el desarrollo del pensamiento crítico se requiere un juego diseñado en ese sentido, se necesita que haya profesores capacitados para incorporar este tipo de materiales en el aula, además de un sistema escolar propicio para ello: inmueble, tecnología, currícula, entre otros. Los directores del libro están conscientes de ello, por lo que hacen hincapié en el uso planeado, cauteloso y puntual del videojuego. *Assassin's Creed* no es una llave mágica al conocimiento, sino un reto al proceso educativo.

Si bien los autores del libro han identificado las limitaciones y retos que entraña dicho videojuego, consideramos útil añadir otros aspectos que parecen haber pasado desapercibidos. A lo largo del libro identificamos diferentes estrategias de enseñanza como el aprendizaje significativo que toma el conocimiento previo de la saga por parte de los alumnos para llevarlo al aula.

No obstante, el enfoque que más nos ha llamado la atención es el denominado “falsacionismo”;¹⁴ aquí diferentes profesores han construido sus clases a partir de la identificación de varios anacronismos e imprecisiones que se encuentran a lo largo de la saga, y la idea que subyace a este tipo de ejercicios es señalar “esto está mal” o “no es así” a partir de ciertas fuentes escritas (piedra de toque).

En el peor de los casos el videojuego es utilizado siguiendo una especie de conductismo: “Para motivar a los estudiantes, los equipos que se ayudaron mutuamente, cooperaron y realizaron el trabajo solicitado respetando las instrucciones obtuvieron privilegios, en particular tiempo de juego

¹⁴ En estricto sentido, el “falsacionismo” no es un enfoque pedagógico, sino una epistemología de la ciencia desarrollada durante la segunda mitad del xx. Al respecto, véase Karl Popper (1980).

libre” (p.14). Este tipo de uso del videojuego corre el riesgo de caer en una gamificación del aprendizaje.

La experiencia de los profesores quebequenses puede resultar ajena de nuestro contexto, aunque el desarrollo de la industria en latinoamérica en los últimos años ha venido creciendo y encontramos juegos como *México, 1921: sueño profundo* (Mácula Interactive, 2004) que se centra en el asesinato del presidente electo Álvaro Obregón y la inestabilidad política que le siguió.

Este y otros videojuegos son desarrollados por estudios locales y abordan diferentes episodios en la historia nacional; desconocemos si han sido llevados a las escuelas como parte de una estrategia de aprendizaje, por lo que quedan muchas preguntas en el aire: ¿en qué difiere la experiencia mexicana frente a la de otras latitudes?, ¿cómo puede ser abordado dicho juego en el aula?, ¿quiénes y cómo valorar el éxito de ese ejercicio?, entre otras.



BIBLIOGRAFÍA

- Gros, Begoña y José Garrido (2008). ““Con el dedo en la pantalla’: el uso de un videojuego de estrategia en la mediación de aprendizajes curriculares”, *Teoría de la Educación. Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*, vol. 9, núm. 3, pp. 108-129.
- Popper, Karl (1980). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Trépanier, Nicolas (2014, 1 de mayo). “The Assassin’s Perspective: Teaching History with Video Games”, *Perspectives on History*. Disponible en: <https://bit.ly/41bJanU>.
- Ubisoft (s.f). *Discovery Tour*. Disponible en: <https://bit.ly/3ZgNr78>.

Manuel Almazán es especialista en Migración internacional (Colef), doctor en Historia por la Universidad de Guanajuato y maestro en Antropología Social por El Colegio de San Luis (COLSAN). Profesor en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), así como asistente en los liceos Claude Bernard y Jean-Baptiste Say (Francia). Miembro fundador de la Red Abya Yala (<https://www.redabya-yala.org>). Forma parte del SNII (candidato). Líneas de investigación: historia gráfica, antropología visual, migraciones.

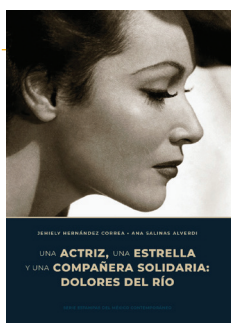


RESEÑAS CRÍTICAS

DEL CINE AL SINDICATO: UNA ACTRIZ, UNA ESTRELLA Y UNA COMPAÑERA SOLIDARIA: DOLORES DEL RÍO

DOLORES DEL RÍO, FROM THE SCREEN TO THE UNION:
ACTRESS, STAR, AND ADVOCATE FOR WORKERS' RIGHTS

Daria Sofía Rodríguez Olvera*



Reseña del libro:

*Una actriz, una estrella y una compañera solidaria:
Dolores del Río*

Jacquelin Jehiely Hernández Correa y Ana Lilia Salinas Alberdi, 2024, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Durango, ISBN 978-607-549-504-0

http://inehrm.gob.mx/recursos/Libros/2024_unaactriz_unaestrella_dolores_del_rio.pdf



No cabe duda de que el mundo del entretenimiento y del espectáculo llama mucho la atención: los cantantes, actores y artistas son el foco principal de este medio. El querer saber de la gente que está bajo los reflectores de la fama, rodeados de glamour y carisma, es algo que los fanáticos desean. No hay nada más interesante que aquellos ídolos que reinaron en los tiempos de oro en la producción de obras audiovisuales a inicios del siglo xx. La Época de Oro del cine mexicano, que abarcó de los años treinta a los sesenta del siglo pasado, cruzó barreras a nivel mundial, dando a conocer rostros como los de Pedro Infante, María Félix, Luis Aguirre, Jorge Negrete, Sara García. De este grupo actoral forma parte

* Estudiante de la Licenciatura de Historia, Universidad de Guadalajara. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 329-335

Recepción: 21 de noviembre de 2024 • Aceptación: 31 de marzo de 2025

<https://encartes.mx>



la actriz duranguense María Dolores Asúnsolo López, también conocida como Dolores del Río.

Una actriz, una estrella y una compañera solidaria: Dolores del Río es una obra presentada por las investigadoras Jehiely Hernández Correa y Ana Salinas Alverdi en colaboración con la Institución Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones Mexicanas (INEHRM). La investigación aborda la vida de la actriz tanto en el mundo de las cámaras como en el político. El libro es parte de la colección Historia de las Mujeres en México, en la que se pueden encontrar temas referentes al feminismo, como el acceso al voto, mujeres en la Revolución, docentes y un par de estudios biográficos. La obra que aquí se reseña es de índole biográfica; el estilo es el francés, ya que se hace mención de los aspectos más importantes de la vida del sujeto de estudio (en este caso, Dolores del Río): “Es menos ambiciosa en términos de información biográfica pero se acerca a la ficción debido a su preocupación por la escritura literaria” (Dosse, 2007: 18).

El libro está dividido en cinco capítulos y acompañado de hermosas fotografías, lo que deja una satisfacción y despierta el interés por saber más de esta artista. El primer capítulo lleva por título el nombre completo de la actriz, y nos narra los primeros años de su vida como parte de la aristocracia mexicana hasta 1925 cuando conoce a una persona que cambia el rumbo de su vida. Hija de Antonia López Negrete y Jesús Leonardo Asúnsolo, banquero y productor ganadero de alta reputación, María Dolores Asúnsolo López (1904-1983) recibió una educación de calidad, con lo que “toda señorita de su clase necesitaba saber”: modales, valores cristianos y los “preceptos para ser una buena esposa y madre” (Hernández Correa, 2024: 11).

A los 17 años conoció y se casó con el terrateniente mexicano Jaime Martínez del Río Vinet. A su regreso a México, tras su larga luna de miel en Europa, la joven pareja fue invitada a una fiesta en la que conocieron a Edwin Carewe, un hombre que cambiaría su vida, pues se trataba de un productor y director de cine estadounidense reconocido en Hollywood. Durante la celebración, Dolores mostró sus dotes en el canto y el baile, lo que llamó la atención del productor. En 1925 Carewe le ofreció a Dolores un contrato que le aseguraba iniciar una carrera como actriz en Hollywood con la productora First National. En este contrato incluían a su marido para que comenzara una nueva vida junto a su esposa en Estados Unidos, donde Dolores se abrió las puertas a la actuación.

El segundo capítulo: “El *Star System* de Hollywood. Dolores del Río (1920-1940)” se centra en los quince años de su carrera en Hollywood, su vida sentimental y su regreso a México en los años cuarenta. Al arribar a los Estados Unidos, comenzó una campaña importante a cargo de Henry Wilson para esculpir a la nueva estrella mexicana y darle un nombre artístico, con la finalidad de colocarla en los medios como un bien de consumo y “enganchar al público en general, además de las marcas y los cineastas”. El talento de Dolores requirió de un trabajo publicitario para garantizar la rentabilidad de su imagen. De esta manera, la actriz entró al *Star System* de Hollywood.¹ Así, Dolores del Río destacó en papeles protagónicos a partir de su debut en la película *Joanna*, seguido de obras como *What Price Glory?* (1926), *Resurrection* (1927), *Ramona* (1928), entre otras.

Los años veinte fueron un camino hacia la gloria en su trabajo en los Estados Unidos al ser parte del cine mudo y, posteriormente, del cine sonoro que se introdujo en 1927. En este capítulo de la obra se asoman los primeros contratiempos en la carrera de Dolores, desde tener que adaptarse a los estándares cambiantes de belleza del cine estadounidense impuestos por actrices como Marlene Dietrich y Joan Crawford, cuyos rasgos eran más potentes, de mujeres maduras, decididas y temerarias, a diferencia de los de Dolores, cuyos rasgos faciales eran más delicados; además, se sumaron los retos del idioma. La obra muestra cómo su ascenso actuarial contrastó con la inestabilidad de su vida amorosa. El matrimonio con Jaime Martínez del Río pasó por una crisis que terminó en divorcio en 1928; ese mismo año conoció a Cedric Gibbons, director artístico de Metro-Goldwyn-Mayer, con quien contrajo nupcias en 1930. De acuerdo con la lectura del libro, Cedric fue un gran apoyo para ella cuando se retiró temporalmente del cine debido a problemas de salud.

Por otra parte, la relación laboral con Edwin Carewe llegó a su fin en 1929 por las fricciones que él tuvo con Dolores. El segundo matrimonio de Del Río vio su fin en 1941 con la aparición de Orson Welles. Con esta tercera pareja, comenzó a bajar la participación de Dolores en el mundo

¹ “Sistema de estrellas”, por su traducción al español, consistía en construir una imagen idealizada de los actores o actrices, con contratos muchas veces en exclusiva, para explotarlos al máximo y obtener mayor rentabilidad de las películas. “Star System”, +QCine(s/a). Recuperado de: <https://masqcine.com/glosario-cinefilo/star-system/#:~:text=Star%20System%20%2D%20+QCine>.

cinematográfico de Estados Unidos al no poder adaptarse a los nuevos estándares del cine estadounidense y enfrentarse a fracasos en taquilla. Una ruptura amorosa, escándalos actorales, aunados a problemas personales, laborales e incluso políticos, orillaron a Dolores a regresar a México en 1942.

Del tercer capítulo, “El regreso a tierras mexicanas. Cine de oro nacional”, en adelante, las autoras se centran en su entrada y triunfo en la pantalla grande, así como en las relaciones profesionales y su participación política, en un país con múltiples cambios sociales, económicos y administrativos que surgieron a mediados del siglo xx. No hay que olvidar que en los últimos 20 años de vida, Dolores estuvo muy presente en actividades relacionadas con la defensa cultural de la nación. Su regreso al país fue complicado al no ser vista con buenos ojos por parte del público mexicano, debido a que ya tenía historia en Hollywood; pero, gracias a su acercamiento con productoras mexicanas para participar en largometrajes, decidió formar parte del equipo del director y actor mexicano Emilio “El Indio” Fernández (1904-1986), al participar en películas como *Flor silvestre* (1943) y *María Candelaria* (1944), por mencionar las más icónicas. Los años cuarenta la vieron renacer y convertirse en un mito nacional.²

Del Río y el actor Pedro Armendáriz fueron los rostros más populares en el cine mexicano, ya que trabajaron juntos en otros filmes de la mano de “El Indio”: *Las abandonadas* (1944), *Bugambilia* (1945), *La malquerida* (1949). *María Candelaria* es la cinta que hace honor a esta pareja actoral. “Aunque la amistad entre Dolores del Río y Pedro Armendáriz sólo se dio en el trato profesional, a ambos los hermanaba la experiencia formativa norteamericana” (García y Aviña, 1997: 30-31). Su trabajo no solo se quedó en el mundo del cine, sino también en el teatro, una etapa de corta duración pero con buenos resultados, como se narra en el cuarto capítulo del libro, además de que Dolores nuevamente participó en películas de Estados Unidos y Europa como actriz secundaria.

La obra va más allá de su vida como actriz. Hernández y Salinas rescatan su participación en la lucha sindical dentro del gremio de actores en México y la colaboración en el Sindicato Nacional de Actores en 1950 y actividades relacionadas con la defensa cultural de la nación en la década de los sesenta. El siglo xx fue una época marcada por cambios

² Dolores del Río (1904-1983) (s/f). Gob.mx. Recuperado el 4 de febrero de 2025, de https://inehrm.gob.mx/es/inehrm/Dolores_del_Rio_1904-1983

sociales—como el derecho de la mujer a votar— y logros económicos en el país, gracias al desarrollo industrial y tecnológico: México había pasado una Revolución para llegar a la “modernidad”, un “momento de paz” a mitad de camino; sin embargo, dicha paz se rodeaba de inconformidades sindicales, por lo que hubo manifestaciones en contra de un gobierno autoritario. En 1951 Dolores del Río, junto a otros compañeros del medio artístico, se integró a la lucha sindical dentro del gremio en México para ser parte del Sindicato Nacional de Actores tras los problemas que había dentro de la industria cinematográfica;³ queda claro en el libro que su lugar en el sindicato fue un gran paso al participar de manera activa en defensa de los derechos laborales del gremio.

A finales de los años sesenta e inicios de los setenta, Dolores en colaboración con Rodolfo Echeverría llevaron a cabo la creación del Festival Internacional Cervantino en Guanajuato y la creación de la Cineteca Nacional, festival e institución que siguen vigentes hasta la fecha. No hay que olvidar su papel de presidenta en la Estancia Infantil de la Asociación Nacional de Actores (ANDA) de 1972 a 1981, creada ante la necesidad de compañeras actrices de trabajar y al mismo tiempo educar a sus hijos.⁴ Las autoras mencionan que sus compañeros la reconocieron por su profesionalismo y esfuerzo para dirigir de forma responsable dicho centro, ya que demostró su compromiso al viajar a Londres para poder proporcionar la ayuda necesaria y adquirir el conocimiento para dirigir las guarderías. Así pues, incorporó métodos pedagógicos como el Montessori y el sistema Summerhill, por lo que fue declarada como la “Mujer del Año” por la Asociación de Damas Publicistas de México. Una nota de la reportera Reyna Avendaño en *El Universal* —que encuentro enternecedora— narra cómo la misma Dolores fue “madre” de más de cien pequeños a su cuidado en las instalaciones, aunque nunca consideró adoptar, debido a la demanda de su trabajo. En una entrevista, ella expresó lo siguiente: “Ser madre es lo más maravilloso que existe, nunca he dado a luz, pero comprendo muy bien el sentir de toda madre” (Avendaño, 2024).

³ Agrupación de trabajadores/as formada por artistas de cine, teatro, radio, televisión, doblaje, *stunt*, centros nocturnos y demás ramas artísticas y del entretenimiento. “Quiénes somos”, ANDA (10 de septiembre de 2024). <https://laanda.org.mx/quienes-somos/>

⁴ “Estancia Infantil y Jardín de Niños ANDA ‘Dolores del Río’”, ANDA (2020). <https://laanda.org.mx/la-voz-del-actor/estancia-infantil-y-jardin-de-ninos-anda-dolores-del-rio/>

Esta obra biográfica de libre acceso, además de ser de interés para curiosos, estudiantes de cine o de disciplinas como la sociología o la historia, como es mi caso, puede leerse con facilidad. No solo habla de una actriz famosa del siglo pasado, sino de una mujer fuera de su época. Sí, de seguro hubo mujeres en ese tiempo que destacaban por sus ideas, modo de vida e influencia en la sociedad, pero quien tuvo los reflectores fue ella, cuyo nombre está en la portada de esta obra digital. En la pantalla grande interpretaba a mujeres sumisas, ya que representaba al tipo de mujer idealizada en el imaginario colectivo, como se aprecia en su trabajo de *María Candelaria* (Hernández, 2022). Pero en la vida real fue una mujer que aprovechó la posición económica y privilegiada en la que nació para trabajar por su cuenta, tener contactos, participar en asociaciones políticas y culturales, conocer gente nueva para involucrarse en medios familiarizados no solo para beneficio personal, sino también para compañeros y amigos que lo necesitaban.

El trabajo de investigación de Jehiely Hernández Correa y Ana Salinas Alverdi fue presentado en el marco del 120 aniversario del natalicio de la actriz en el Museo de Historia y Arte Contemporáneo, ubicado en Durango, en agosto del año pasado. Sin duda, Dolores del Río fue y es la actriz por excelencia de dicho estado, quien inició su vida actoral en Hollywood para ser parte de los rostros más conocidos a nivel nacional y mundial del cine del siglo xx.



BIBLIOGRAFÍA

- Asociación Nacional de Actores (ANDA) (s. a.). “Estancia Infantil y Jardín de Niños ANDA ‘Dolores del Río’”. Recuperado de: <https://laanda.org.mx/la-voz-del-actor/estancia-infantil-y-jardin-de-ninos-anda-dolores-del-rio/>
- Avendaño, Reyna (2024, 3 de agosto). “La faceta maternal de Dolores del Río: la diva del cine mexicano que nunca fue mamá”, *El Universal*. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/espectaculos/la-faceta-maternal-de-dolores-del-rio-la-diva-del-cine-mexicano-que-nunca-fue-mama/>
- Dosse, François (2007). *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana.

- García, Gustavo y Rafael Aviña (1997). *Época de Oro del cine mexicano*. México: Clío Libros y Videos.
- Hernández, Mariana (2022). “La esencia de la raza mexicana. Dolores del Río y los textiles en *María Candelaria y Deseada*”, *Ichán Tēcolotl*, año 37, núm. 362. Recuperado de: <https://ichan.ciesas.edu.mx/la-esencia-de-la-raza-mexicana-dolores-del-rio-y-los-textiles-en-maria-candelaria-y-deseada/>
- Salinas, Ana (2024). “Dolores del Río (1904-1983)”. Durango: INEHRM. Recuperado de: https://inehrm.gob.mx/es/inehrm/Dolores_del_Rio_1904-1983
- Secretaría de Cultura (2024). “El INEHRM y Cultura Durango rinden homenaje a Dolores del Río, actriz, estrella y compañera solidaria” [página web]. Recuperado de: <https://www.gob.mx/cultura/prensa/el-inehrm-y-cultura-durango-rinden-homenaje-a-dolores-del-rio-actriz-estrella-y-companera-solidaria>
- +QCine (s. a.). “Star System” [página web]. Recuperado de: <https://masqcine.com/glosario-cinefilo/star-system/#:~:text=Star%20System%20%2D%20+QCine.>

Daria Sofía Rodríguez Olvera es estudiante de la Licenciatura de Historia, Universidad de Guadalajara. Líneas de interés: historia del México contemporáneo e historia de las mujeres.