CONTENIDO

Vol. 9, núm. 18, septiembre 2026-febrero 2027
https://encartes.mx
ISSN: 2594-2999

EDITORIAL

Renée de la Torre 1

DOSIER

ROMPER LOS PARADIGMAS: EL EXVOTO, UN PATRIMONIO EN RESISTENCIA Y TRANSMUTACIÓN

Caroline Perrée 5

LOS EXVOTOS COMO OBJETO Y MEMORIA ACTIVA: APORTES DE HALBWACHS Y LATOUR

José Cláudio Alves de Oliveira 19

EXVOTO, BALUARTE Y SANTUARIO: ENTRE LA HISTORIA, LA AUTOETNOGRAFÍA Y UNA VISITA A LA BASÍLICA NACIONAL DE LUJÁN (ARGENTINA)

Patricia Alejandra Fogelman 37

PEDIR Y AGRADECER POR LOS MILAGROS CONCEDIDOS: LA HISTORIA, LAS PRÁCTICAS Y EL CONTENIDO SOCIAL DE LOS EXVOTOS EN LA CAPILLA DE JESÚS MALVERDE

Diana María Perea Romo 75

"GRACIAS A LA VIRGEN": EXVOTOS EN INTERNET Y RELIGIÓN DIGITAL EN LA MODERNIDAD BARROCA

Carlos Nazario Mora Duro 105

REALIDADES SOCIOCULTURALES

TESTIMONIO DE LA BARBARIE: FOSAS CLANDESTINAS COMO MICROESPACIOS DE EXCEPCIÓN EN EL NORTE DE CHIHUAHUA, MÉXICO, 2008-2024

Salvador Salazar Gutiérrez
Vladimir Hernández Hernández 129

BUROCRACIA COMO FRONTERA: EDUCACIÓN SUPERIOR, DEPORTACIÓN Y LA CIUDADANÍA LIMINAL DE LOS *HOMIES* EN MÉXICO

Ricardo Alfonso Zepeda Orozco 159

ENCARTES MULTIMEDIA

TEÑIR EL SILENCIO: NARRATIVAS AUDIOVISUALES Y TEXTILES DE MUJERES GAMBIANAS A TRAVÉS DEL *BATIK*
Martha Ileana Landeros Casillas 185

LOS TATUAJES DE LA SANTA MUERTE
Gustavo Morello 203

ENTREVISTAS

DESDE EL DIVÁN AL CONFESIONARIO: ENTREVISTA CON FERNANDO M. GONZÁLEZ
Por Renée de la Torre Castellanos 217

LA VULNERABILIDAD Y LOS SENTIDOS EN LA NARRACIÓN ETNOGRÁFICA: ENTREVISTA CON PAUL STOLLER
Por Yael Dansac 227

DISCREPANCIAS

VIDAS EN SUSPENSO: MIRADAS CRUZADAS SOBRE MIGRANTES ATRAPADOS EN LAS FRONTERAS
Debaten: Florence Boyer, Lorenzo Ghione, Harouna Mounkaila
Moderan: Olga Odgers-Ortiz, Florence Boyer 245

RESEÑAS CRÍTICAS

ENFERMEDAD Y GUERRA: BREVE ANÁLISIS DE UN *PHÁRMAKON* ETNOGRÁFICO A PARTIR DE SUS EFECTOS SECUNDARIOS
Juan Felipe Guevara Aristizábal 261

¿CÓMO ENSEÑAR O CÓMO APRENDER HISTORIA?
Adriana Mata Puente 273

LA ESCUCHA COMO MÉTODO: ALCANCES Y PERSPECTIVAS DE LA HISTORIA ORAL
Ignacio Salvador Durán Ricardez
Natalia Zepeda Cazarez 283

DIRECTORIO

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

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 ▪ Dulce María Avendaño Vargas 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 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-Tallin
Carlos Fausto
UFRJ-Río de Janeiro
Carmen Guarini
UBA-Buenos Aires
Caroline Perrée
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
Rose Satiko Gitirana Hikiji
USP-Sao Paulo
Sarah Pink
RMIT-Melbourne

Encartes, año 9, núm. 18, septiembre 2026-febrero 2027, 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. (55) 5487 3570, Fax (55) 5655 5576, encartesantropologicos@ciesas.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) 6316 344; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, 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 0101. 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.

EDITORIAL

Con júbilo celebramos que *Encartes* llega a la publicación de su número 18 y lo hace con un **Dosier** titulado "Romper los paradigmas: el exvoto, un patrimonio en resistencia y transmutación", coordinado por Caroline Perrée. Este dosier presenta cuatro propuestas para el estudio del exvoto desde la perspectiva de su materialidad, ya que ofrece posibilidades inimaginables en el reparto estético que incluye nuevas necesidades de expresión de situaciones que no tienen lugar dentro de los recintos religiosos, como puede apreciarse en el retablo seleccionado para ilustrar la portada de la revista. Además, el exvoto incorpora el renovado desafío hacia el que transita la nueva antropología de tomarse en serio el análisis centrado en las materialidades, en las estéticas, en la imagen. Este giro cobra una relevancia asombrosa al mirar los exvotos no solo como imágenes, sino como materialidades que median la interacción entre lo visible y lo invisible, entre los seres humanos y no humanos (deidades milagrosas o ánimas). Otro desafío en los nuevos paradigmas para atender el exvoto es reconocerlo como objeto y también como acto estético. En fin, todas estas perspectivas se pueden reconocer en los distintos artículos que conforman este número.

El escrito de José Cláudio Alves de Oliveira, titulado "Los exvotos como objeto y memoria activa: aportes de Halbwachs y Latour", nos invita a valorar el exvoto como un soporte material de la memoria colectiva, pues es un rico testimonio de historias locales, regionales y nacionales. Sin embargo, este aspecto no niega que el exvoto experimenta nuevos desplazamientos hacia rincones que amplían su uso y sentido religiosos como son el arte, el mercado, la moda y la publicidad. Por su parte, Patricia Fogelman nos recuerda que los santuarios son lugares a donde se llevan

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 1-4
https://encartes.mx

los exvotos y, a la vez, son en sí mismos exvotos cuando fueron construidos para cumplir con una promesa por un milagro recibido. En "Exvoto, baluarte y santuario: entre la historia, la autoetnografía y una visita a la Basílica Nacional de Luján (Argentina)", la autora se adentra en la historia del más importante santuario de ese país para dar cuenta de que fue construido como exvoto a finales del siglo XIX. El escrito de Diana María Perea Romo nos acerca al exvoto en el contexto de la capilla de Jesús Malverde, un santo popular (que no ha sido canonizado ni es promovido por la Iglesia católica) vinculado con la violencia y el crimen organizado. Su artículo "Pedir y agradecer por los milagros concedidos: la historia, las prácticas y el contenido social de los exvotos en la capilla de Jesús Malverde" nos lleva a conocer los nuevos asuntos que los devotos piden y agradecen a este santo. Finalmente, Carlos Nazario Mora Duro transita de los santuarios al internet y reconoce la transfiguración de los exvotos no solo de la lámina al medio digital, sino también como soporte de nuevas temáticas. Su ensayo "Gracias a la Virgen: exvotos en internet y religión digital en la modernidad barroca" explora los retablos virtuales que hacen uso del *ethos* barroco para colocar contenidos de transgresión social.

La sección **Realidades** contiene dos artículos. El primero se titula "Testimonio de la barbarie: fosas clandestinas como microespacios de excepción en el norte de Chihuahua, México, 2008 a 2024", de la autoría de Salvador Salazar y Vladimir Hernández, que analiza un tema escabroso pero muy real y creciente en México: las fosas clandestinas reportadas en el norte de Chihuahua, un estado que, a decir del Centro de Derechos Humanos Paso del Norte, concentra la mitad de dichas fosas registradas entre 2008 y 2009, como expresión de la violencia atroz y la desaparición forzada en México. Los autores concluyen que las fosas clandestinas no solo contienen cuerpos, sino también marcas territoriales y que su existencia produce una pedagogía del horror sobre el territorio. El segundo, llamado "Burocracia como frontera: educación superior, deportación y la ciudadanía liminal de los *homies* en México" es de Ricardo Alfonso Zepeda Orozco, quien aborda una realidad que merece nuestra atención: la manera en que la deportación prolonga su tecnología punitiva en la ventanilla escolar que va más allá de la frontera de Estados Unidos.

En **Multimedia** se ofrecen dos ensayos audiovisuales: "Teñir el silencio: narrativas audiovisuales y textiles de mujeres gambianas a través del *batik*", de Martha Ileana Landeros Casillas, que se sustenta en las historias

de vida de mujeres de Lamin, Gambia, que fueron contadas y socializadas mediante el *batik*, instrumentado como herramienta dialógica y horizontal para generar conocimiento en una agrupación femenina. Esta propuesta muestra al arte como acto legítimo de conocimiento en el que se pueden inscribir y articular memorias, identidades y experiencias compartidas. Por su lado, "Los tatuajes de la Santa Muerte", escrito por Gustavo Morello, es un documental que trata sobre el tatuaje como un acto de fe, al que vincula con otras prácticas religiosas devocionales que tienen lugar en el barrio de Tepito y en el poblado de Tultitlán (Estado de México), donde se encuentran dos de los más importantes santuarios de la Santa Muerte de México. La Santa Muerte es una figura de devoción popular, cuyos seguidores, en medio de la vorágine urbana, encuentran amparo y protección. El tatuaje puede ser hecho como un acto votivo, que adquiere un sentido íntimo al ser estampado en el cuerpo de quien cumple una manda como una muestra de su fe.

Entrevistas ofrece "Desde el diván al confesionario", una entrevista que hizo Renée de la Torre a Fernando M. González, en la que se comparan ambas situaciones que encuentran paralelos y profundas diferencias que merecen ser reconocidas en las ciencias sociales. En tanto, Yael Dansac presenta la entrevista que hizo a Paul Stoller sobre el "giro sensorial en antropología".

La sección **Discrepancias** fue moderada por Olga Odgers y tiene como preocupación central revisar los dispositivos jurídicos y legales en las fronteras que paralizan los flujos migratorios y que funcionan como trampas o cárceles de confinamiento humano de los migrantes. Con el tema "Vidas en suspenso: miradas cruzadas sobre migrantes atrapados en las fronteras" se invitó a Lorenzo Ghione, Florence Boyer, Harouna Mounkaila y Olga Odgers a reflexionar en torno al impacto de las políticas migratorias contemporáneas en la inmovilización de migrantes. Estos académicos son conocedores de dicha situación en tres contextos lejanos –el sur del Mediterráneo, el desierto del Sahara y la frontera México y Estados Unidos–, que, si bien enfrentan políticas similares, tienen efectos y consecuencias distintas. Las preguntas generadoras de este diálogo fueron las siguientes: ¿qué dispositivo específico (político, jurídico o administrativo) contribuye de manera central a la producción de situaciones de "atrapamiento" migratorio y qué poblaciones son las principalmente afectadas? ¿Cuáles son los efectos de estas situaciones de atrapamiento

sobre las personas afectadas, particularmente en términos de condiciones de vida o de acceso a derechos? ¿En qué medida las políticas migratorias actualmente implementadas en su contexto contribuyen a reducir estas situaciones de atrapamiento o, por el contrario, a producirlas y prolongarlas? ¿En qué medida las situaciones de atrapamiento observadas en su contexto pueden analizarse en la articulación entre ética y legalidad nacional? ¿Cómo calificar estas situaciones y qué responsabilidad implica para los Estados?

No podía faltar la sección **Reseñas** sobre tres novedades editoriales. Juan Felipe Guevara Aristizábal reseña el libro *War and Disease in the Jungles of Colombia*, de Lina Pinto García, publicado en 2025 por la University of Chicago Press. Adriana Mata Puente, en su reseña "¿Cómo enseñar o cómo aprender historia?", comenta el libro colectivo *Educación, patrimonio e historia: reflexiones sobre la interpretación, enseñanza de la cultura y el pasado*, coordinado por Pedro Ortiz Oropeza y Amílcar Carpio Pérez, editado en 2025 por Newton Edición y Tecnología Educativa. Por último, Ignacio Salvador Durán y Natalia Zepeda Cazarez nos invitan a leer la novedad editorial *La escucha como método: alcances y perspectivas de la historia oral* (2024), coordinado por Graciela de Garay y Jorge Aceves, una publicación del Instituto Mora.

Deseamos que puedan gozar de la lectura, de la mirada y la escucha de los contenidos que ofrece esta nueva edición de *Encartes*. Confiamos en que la selección del material permita descubrir nuevas perspectivas de estudio, contemplar análisis que nos convocan a reflexionar desde lugares diferentes a los convencionales, pero también a reconocer que algunos temas aparentemente tradicionales no solo están transmutando, sino que están siendo atendidos desde distintos giros conceptuales, metodológicos y epistemológicos. Todo esto lo encontrarán en este número de la revista *Encartes*.

¡Bienvenidos!

Renée de la Torre
Septiembre de 2026

DOSIER

ROMPER LOS PARADIGMAS: EL EXVOTO, UN PATRIMONIO EN RESISTENCIA Y TRANSMUTACIÓN

BREAKING PARADIGMS: EX-VOTOS AS HERITAGE, RESISTANCE, AND TRANSFORMATION

Caroline Perrée*

El dosier "Romper los paradigmas: el exvoto, un patrimonio en resistencia y transmutación", incluido en este nuevo número de *Encartes*, es fruto de las presentaciones y discusiones que se llevaron a cabo durante el coloquio internacional "El exvoto: un patrimonio en movimiento",[1] que tuvo lugar los días 10, 11 y 12 de enero de 2024 en la Casa de Francia en Ciudad de México, como parte del IRN MIRACLE (Movilidad Internacional de Investigaciones en torno a las Conexiones y Límites del Exvoto).[2] Esta red reúne a varios equipos de especialistas que participan en la renovación de las investigaciones realizadas estos últimos años sobre el exvoto, a partir de un enfoque multidisciplinario que asocia antropología, historia e historia del arte, sociología y museología. Esta dinámica responde, en

[1] Programa en línea. https://www.conservacion.inah.gob.mx/pdf/actividades/actividad(4830)-2664.pdf

[2] El IRN (International Research Network) MIRACLE es una red de investigación apoyada por el CNRS (Centro Nacional para la Investigación Científica) que asocia doce laboratorios internacionales implantados en ocho países sobre el estudio del exvoto: Bard Graduate Center (Nueva York), Casa de Velázquez (Madrid), CEMCA (México), Conicet (Buenos Aires), CNRS, EHESS, EFEO (París), IFRA/SHS (Fráncfort), IFPO (Beirut), IREMAM (Aix-en-Provence), UFBA (Salvador de Bahía). https://www.resefe.fr/fr/node/475

* Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México. Université Paris Cité, Francia.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 5-17
Recepción: 1 de mayo de 2026 • Aceptación: 3 de mayo de 2026
https://encartes.mx

parte, a los desafíos de orden epistemológico y disciplinario que plantea la perspectiva de estudio centrada en la cultura material para las ciencias humanas y sociales.

Circulación, interrelación y subversión

La globalización implica una amplificación de los flujos de bienes y personas, acentuados por las circulaciones a través de los medios digitales. Es en este contexto que se desarrollan los *visual*, *material* y *cultural studies* del lado anglosajón, que cambian la mirada sobre las imágenes y los objetos por el análisis de sus circulaciones y de sus materialidades. Por ello, el interés en la vida de los objetos (Kopytoff, 1990), en su agencia (Gell, 1998) y en los poderes de las imágenes (Freedberg, 2004) no es ajeno a la renovación de las investigaciones hechas sobre el exvoto en el transcurso de estos veinte años. De hecho, el enfoque antropológico de las imágenes rompe con una recepción basada en el sentido visual para fijarse en los usos que se hacen de las imágenes, gracias al estudio de las interacciones que suscitan. Por el lado francés, tanto la antropología como la sociología han experimentado un cambio de paradigma importante en los últimos años con el interés puesto en las interacciones entre humanos y no humanos.[3]

Ahora bien, el exvoto se presenta como un objeto de estudio particularmente heurístico, en la medida que su análisis permite movilizar las nociones de circulación, de biografía del objeto, de agencia y de poder atribuidas a las cosas. La práctica votiva se manifiesta como la promesa de un don hecho a un poder superior a cambio de su intercesión favorable. En esta relación instaurada entre lo humano y lo no humano, el exvoto funciona como un agente conector que se materializa de formas muy variadas. El área latinoamericana es un campo de investigación particularmente fecundo en términos de prácticas y usos votivos. El resultado es una materialidad pujante, ecléctica y masiva, que reviste formas votivas tradicionales, pero que también crea nuevas, lo que subraya el carácter a la vez perenne y móvil del exvoto. Esta abundancia material hace del exvoto un objeto privilegiado para el estudio de las interrelaciones. Por sus

[3] Véase Sophie Houdart y Olivier Thiery (2011). *Humains non-humains*. París: La Découverte; Michel Callon y John Law (1977). "L'irruption des non-humains dans les sciences humaines: quelques leçons tirées de la sociologie des sciences et des techniques", en Bénédicte Reynaud (dir.). *Les limites de la rationalité*. T. 2: Les figures du collectif, pp. 99-118.

circulaciones, el exvoto lleva a que interactúen categorías que tenemos la costumbre de separar: humano/no humano, individual/colectivo, cultura sabia/cultura popular, religión/estética, tradición/innovación (Fabre, Perrée y De la Torre, 2021: 49), además de que su estudio permite descubrir relaciones más que oposiciones.

Los cuatro artículos reunidos en este dosier dan testimonio de esta dinámica relacional que rompe paradigmas que solemos utilizar. Así, el análisis de Patricia Fogelman muestra cómo el edificio votivo de la catedral de Luján articula lo secular con lo religioso en el campo de la política y de la economía. Por su parte, el estudio de Carlos Mora explica cómo las circulaciones virtuales de exvotos visuales implican el desplazamiento del devocional hacia una resignificación secular y profana de un modo lúdico y crítico; su autor da cuenta, pues, de modalidades contemporáneas de la práctica religiosa de manera transgresora. Al considerar el exvoto como un actor-red, tal como lo han defendido Bruno Latour, Michel Callon y John Law, José Cláudio Alves de Oliveira resalta su carácter de objeto activo en un sistema relacional entre la tradición, la religión, la comunicación y el ciberespacio.

Sin embargo, el dosier revela una dimensión propia de los usos del exvoto en América Latina y, en particular, en México: sus circulaciones subversivas, que oponen resistencia a las normas instauradas por los poderes dominantes. Los artículos de Diana Perea y Carlos Mora destacan las tensiones que genera la práctica votiva entre lo lícito e ilícito, lo moral e inmoral, la norma y su transgresión. Los ensayos hacen referencia a una materialidad que invade una práctica votiva tradicional para subvertir los poderes que la organizan, utilizando sus códigos. Los ejemplos de exvotos pintados que citan Carlos Mora y José Cláudio Alves de Oliveira dan cuenta de una protesta sociopolítica con un modo a menudo satírico. Carlos Mora menciona el exvoto que manda realizar el embajador de Estados Unidos en México para agradecer a la Virgen de Guadalupe los años que pasó como diplomático con su familia en el país, en un momento en que las declaraciones antiinmigrantes de Donald Trump inundan los medios y redes sociodigitales. Por su parte, José Cláudio Alves de Oliveira analiza el exvoto pintado por el artista Donovan que representa a una mujer furiosa que expulsa a su cónyuge infiel fuera del hogar. La Virgen de Guadalupe la aprueba al enviarle un rayo luminoso como el de los superhéroes de cómic, mientras que de su boca sale el ícono azul del comentario de la red

social Facebook. Los creadores de este tipo de exvotos recurren a la estética pictórica votiva tradicional, pero la reinterpretan de manera transgresora por los temas abordados, los códigos estéticos tomados de las redes sociales y la ausencia de una finalidad devocional. Nacido de un desfase entre la tradición y la innovación, el humor asegura la complicidad del espectador y una mayor circulación del objeto subversivo. Arjun Appadurai destacó cómo "las imágenes ofrecidas por los medios de comunicación han pasado al cribado de la ironía, la ira, el humor y la resistencia locales" (2015: 36). Estos exvotos van más allá en la resistencia que oponen a diferentes poderes: sociales, políticos y religiosos, porque utilizan, a su vez, los medios como una herramienta de circulación al servicio de un objetivo subversivo.

El exvoto: un don para crear vínculos

La dificultad para identificar el objeto votivo saca a la luz el problema de su denominación, pues el exvoto no es una palabra de los creyentes sino de los eruditos. Esta palabra proviene de la expresión latina *exvoto suscepto*, que se traduce como "procedente de un voto". La palabra "exvoto" nos remite a la cultura romana, aunque su uso fue heredado de la cultura griega antigua. En estas culturas politeístas antiguas, la práctica votiva se distingue de otras prácticas de ofrendas porque se expresa como la promesa de un don hecho a una fuerza superior a cambio de una intercesión favorable. Como señalamos en la introducción del libro: *El exvoto o las metamorfosis del don*, "la palabra 'exvoto' se introdujo como tal en los idiomas de origen latino sin recurrir a la traducción, como si designara una realidad singular que no tendría equivalente en el idioma utilizado" (Fabre, Perrée, De la Torre, 2021: 15).

Sin embargo, en el continente latinoamericano e, incluso, en la zona iberoamericana, varios tipos de intercambios se basan en este principio, pero llevan diferentes nombres según el acto realizado, la forma que toma el don o la finalidad que lo sustenta. Así, el donante puede elegir cumplir su promesa involucrándose de diversas maneras: somete su cuerpo a una prueba física a través de la manda; al prometer un retablo, elige representar a los protagonistas del evento; el miembro u órgano corporal en miniatura del milagrito designa a la persona afectada de manera metonímica; también es el caso con el don de un objeto extraído de la vida cotidiana, pero cuyo uso se basa en una relación de contacto con las fuerzas sobrenaturales o divinas invocadas.

La promesa de un don a cambio de una intercesión favorable asocia el exvoto con los pagos de obligaciones de gratitud por el favor recibido pactados en una relación que Marcel Mauss describió como "don/contra-don" (Mauss, 1950 [1923-1924]). Dicha relación enriquece el análisis del hecho votivo en la medida que pone de manifiesto el intercambio que está en juego, aunque vale resaltar que el exvoto no forma parte de los ejemplos elegidos por el autor para ilustrar esta práctica. En efecto, la relación de don/contra-don fue teorizada por Mauss para describir el *potlach*, y luego la aplicó a la relación que los hombres establecen con los dioses, sin incluir la práctica votiva. En la introducción del número de la revista *Techniques & Culture* dedicado a la materialidad votiva, notamos hasta qué punto los especialistas no concuerdan sobre el tipo de relación establecido por el exvoto. Algunos ven un contrato que vincula a los dos socios con la promesa de un don, otros rechazan cualquier idea de intercambio para privilegiar la manifestación materializada de un deseo (Dittmar, Fabre, Golsenne y Perrée, 2018: 19). Estas diferencias residen, en gran parte, en el contexto donde se desarrolla la práctica votiva estudiada. Ahora bien, esta no es reducible a un dogma religioso, pues el exvoto es objeto de múltiples apropiaciones.

Por lo tanto, la relación establecida por el exvoto es compleja de analizar porque sus términos toman la forma de un pacto, que podría asemejarse a la transacción comercial de una deuda a pagar. La ofrenda en dólares al santo popular Jesús Malverde, observada por Diana Perea en su santuario en Culiacán (México), ilustra la expresión "pagar una manda". Esta expresión es muy común para designar la forma en que el donante agradece su intervención a la potencia solicitada. No obstante, la relación votiva es más compleja que una simple deuda porque el intercambio votivo hace del donante el obligado de la potencia en una lógica sacrificial (Dittmar, Fabre, Golsenne y Perrée, 2018). En su artículo sobre la catedral de Luján en Argentina, Patricia Fogelman explica que la materialidad de la vela ofrecida en el santuario es el resultado visible de la peregrinación prometida, que es una forma votiva bien conocida desde la Edad Media occidental. La descripción muestra cómo, mientras la presencia de exvotos de simulacro corporal desaparece dentro del santuario, la peregrinación perpetúa la acción votiva del cuerpo en la realización de la promesa.

La peregrinación revela una temporalidad de la práctica votiva que implica actitudes corporales sacrificiales (Perrée, 2021: 164-165). El tiempo

dedicado a cumplir su promesa puede tomar varios meses o varios años dependiendo de las condiciones fijadas por el donante al formular su promesa. Surge así un calendario votivo, cuando el donador paga su manda visitando el santuario vestido del hábito del santo, como ocurre con san Judas Tadeo en México y con san Charbel Majluf en Líbano (Michelet Yazbeck, 1997: 103-104). El sacrificio no es simbólico cuando el donante somete su cuerpo a la prueba del sufrimiento físico; por ejemplo, si promete caminar hincado con las rodillas desnudas por una distancia fijada por él o si se hace tatuar en su cuerpo la representación del intercesor solicitado. Así, el cumplimiento de la promesa tiene un costo sensorial y un vínculo corporal con la potencia que se invoca. Por consiguiente, el cumplimiento del compromiso tiene un costo a varios niveles –sensorial, temporal y económico– que crea un vínculo corporal y moral con la potencia invocada. Sin embargo, esta también es sometida a una presión porque el don también implica que la deidad está obligada a actuar. En consecuencia, algunos donantes no dudan en tomar represalias cuando sus deseos no se han cumplido después de haber llevado a cabo las condiciones del contrato.

Este tipo de relación contractual es común en la religiosidad católica como se practica en América Latina. La mayoría de las veces, las autoridades eclesiásticas desaprueban estos usos, pero no tienen el poder de controlarlos porque el exvoto se basa en una relación directa entre el donante y la potencia invocada. En el catolicismo, el empleo del exvoto implica la transgresión de una relación que debería honrar lo divino de manera desinteresada, sin exigir nada a cambio. Por el contrario, la práctica votiva, muy vigente en la cultura devocional popular, tiende a poner a los protagonistas en una posición de igualdad. El tuteo observado por Diana Perea cuando los donantes se dirigen a Jesús Malverde es muestra de ello: la relación votiva subvierte el dogma porque rompe con la idea de un poder de autoridad y la supuesta sumisión de los fieles. Así pues, los artículos reunidos en este dosier arrojan luz sobre fenómenos de transgresión y subversión a diferentes escalas que provienen del uso del exvoto.

Las prácticas votivas implementadas de esta manera son comparables a las que existían en la antigüedad politeísta romana. En realidad, la promesa solo era cumplida si el socio divino había realizado la parte del contrato que lo vinculaba al donante (Scheid, 2014). Para John Scheid, la relación votiva se presentaba como *da ut dem* ("da para que yo te dé"), en lugar de *do ut des* ("yo doy para que tú me des"), a menudo utilizada para

explicar la relación votiva. El especialista de la religión romana muestra entonces la particularidad del exvoto insistiendo en el carácter imperativo de actuar por la divinidad una vez hecho el don. La promesa formulada por el donante vincula a los dos socios en una relación de aportación recíproca. Diana Perea constata que una misma materialidad votiva constituye a veces una demanda y una promesa al mismo tiempo, creando vínculos de apego renovados en el largo plazo entre el donante y Jesús Malverde, que explican en parte la conservación de la fe en tal o cual entidad.

El exvoto: un objeto de estudio privilegiado para la cultura material

A partir de los años 2000, el historiador del arte Georges Didi-Huberman llama la atención sobre la materialidad y la plasticidad del exvoto, mostrando la perennidad de las formas orgánicas y anatómicas votivas (2006). Esta materialidad explica, en parte, el enfoque fragmentario aplicado hasta entonces, como lo ilustra la historiografía. A lo largo del siglo xx, el exvoto ha sido estudiado con mayor frecuencia según la naturaleza del objeto (pinturas, maquetas de barcos, miembros anatómicos, objetos extraídos de lo cotidiano, etc.), la época, el área geográfica o el contexto religioso en que se emplea. Sin embargo, el enfoque por campos disciplinarios también participa en una división histórica y temática que no favorece un análisis transversal. Relegado a los márgenes de la arqueología, la etnología, la sociología o la historia, el exvoto ha sido durante mucho tiempo presentado como un objeto menor, folclórico o, en el mejor de los casos, como una fuente de información sociocultural.

En la década de 1990, el exvoto pintado se convirtió en un objeto privilegiado para la historia de las representaciones, especialmente con los trabajos de Bernard Cousin, que participan en la conservación de un patrimonio en peligro de extinción en Francia. En la misma época, el estudio de Marianne Bélard (1997) sobre los exvotos del santuario de San Juan de los Lagos en México se inscribe en una iniciativa similar, salvando del olvido un patrimonio local, sometido a una degradación ineludible. Su valorización a través de un cd-rom, cuyo contenido ha sido puesto en línea en un sitio web,[4] marca una primera circulación digital desde el año

[4] Base de datos de los exvotos de San Juan de los Lagos hecha por Marianne Bélard bajo la supervisión de Thomas Calvo. https://sanjuan.cemca.org.mx/index.html

2000 con fines patrimoniales. Por su carácter figurativo, el exvoto pintado sigue siendo un documento socioantropológico de gran valor, como lo demuestran los exvotos analizados por Carlos Mora y José Cláudio Alves de Oliveira. Realizados con fines no devocionales, tal vez no tengan otro estatus que el de documentos que plantean un contexto sociocultural. No obstante, la vitalidad del exvoto en México da cuenta de los procesos de apropiación e interpretación a los que está sometido. Así, estas pinturas votivas dan testimonio de un imaginario desenfrenado e híbrido, dotado de una carga transgresora en el plano social y político.

Estos ejemplos de imágenes con estética votiva sin finalidad devocional subrayan la dificultad de identificar lo que es votivo de aquello que no lo es. En este punto, la categoría de los objetos es aún más compleja, en la medida que dan testimonio de una materialidad fundamentalmente ecléctica, que no es menor ni anecdótica. En su estudio de los exvotos de la catedral de Luján, Fogelman describe cómo el exvoto es una forma arquitectónica monumental, ya que la construcción de la catedral responde a una promesa cumplida por agradecimiento. En una puesta en abismo, esta construcción contiene otros exvotos, ya que palabras de agradecimiento acompañadas de nombres están grabadas en la piedra del edificio.

De esta manera, el interés en la materialidad permite interrogar las modalidades y los desafíos del carácter subversivo de la práctica votiva. Recordemos que esta se integró tardíamente al catolicismo en la cultura occidental, primero con la forma de objetos en la Edad Media y luego con la de pinturas en el siglo XV. Pero sigue siendo fundamentalmente una práctica ajena al catolicismo, a la que se integra más o menos bien, y es tal vez esta dimensión transgresora original la que perdura en el exvoto actual. En su estudio de la capilla erigida a Jesús Malverde –un santo no reconocido por la Iglesia católica– en Culiacán, al norte de México, Perea hace referencia a una materialidad votiva común en las ofrendas destinadas a los intercesores católicos tradicionales: flores, cartas, fotos, dinero, pinturas y dibujos. Incluso si es subversiva respecto al dogma católico, esa potencia o deidad no humana es honrada a la par que cualquier otro santo católico mexicano. La materialidad votiva hace el vínculo entre los intercesores y los legitima ante los ojos de otros creyentes, atestiguando sus poderes porque reciben el mismo tipo de dones.

Aunque circulen de manera virtual o sean creados gracias a la tecnología, los exvotos analizados por Carlos Mora no anuncian el fin de

la materialidad. Por el contrario, subrayan que la materialidad votiva es una práctica lábil y plástica, por su transformación tecnológica y su capacidad para señalar su época. El análisis del paso de la materialidad a la inmaterialidad permite pensar en la articulación entre permanencia y renovación, ya que la iconografía votiva evoluciona poco, mientras que las temáticas abordadas y sus protagonistas son eminentemente transgresores. La circulación de estos exvotos creados sin intencionalidad votiva y fuera del control eclesiástico da lugar a un humor transgresor con respecto a la moral instruida por las posturas doctrinales de una religión. El artículo muestra cómo el exvoto participa de un *ethos* barroco latinoamericano, que crea espacios novedosos de hibridación cultural que cruzan fronteras entre lo religioso y lo profano (De la Torre, 2023). Esta capacidad de romper las fronteras revela un poder de resistencia y, a la vez, de creatividad que el exvoto manifiesta de una manera subversiva.

Los procesos de adaptación e interpretación que rodean la práctica votiva dan testimonio de las modalidades plásticas tomadas por una "religión vivida", según la terminología de Meredith McGuire (2008). De ello se desprende una extrema labilidad tanto de las materialidades en presencia como de los usos que se hacen de ellas. Esta plasticidad explica, en parte, la continuidad de la práctica votiva: tradicional y adaptable sin requerir la presencia de un tercero, se basa en una comunicación directa con el poder solicitado lo más cerca posible de la realidad vivida por el donante. Perpetuado y reinventado según las interpretaciones y apropiaciones, el exvoto está en el centro de circulaciones y desplazamientos que aseguran, en parte, la permanencia de la práctica, al tiempo que dificultan su identificación. A primera vista, el exvoto multiplica las contradicciones porque rompe con las estructuras tradicionales de nuestras representaciones culturales. En este sentido, constituye un patrimonio en movimiento.

Un patrimonio móvil en la era de la modernidad cultural

Los artículos reunidos en este dosier dan testimonio y subrayan la riqueza heurística de la práctica votiva, gracias a su capacidad para invertir las normas para transformarlas desde el interior. En su artículo, Patricia Fogelman se pliega a la plasticidad de su material de estudio mediante un ensayo con forma de una autoetnografía. Propone un enfoque histórico-antropológico que va desde finales del siglo xix hasta nuestros días

para estudiar los exvotos de la catedral de Luján en Argentina. La autora analiza este patrimonio como un dispositivo cultural, en el que los exvotos articulan lo sagrado y lo profano. Dicha articulación se hace a la escala de la identidad nacional, ya que el edificio votivo fue erigido para servir como bastión en defensa del catolicismo, frente al ascenso del liberalismo secular de las élites. Pero el vínculo entre lo sagrado y lo profano también está en marcha a escala de una economía local, a través de las circulaciones comerciales de los materiales votivos entre el santuario, sus alrededores y el hogar del peregrino. Sus observaciones subrayan también cómo la modernidad ha hecho desaparecer el don del exvoto reproduciendo partes corporales, mientras que continúa perpetuando la tradición de una peregrinación de larga data, que pone a prueba el cuerpo en una visión sacrificial.

Por su parte, el texto de Diana Perea también se centra en las circulaciones y revela una práctica votiva tradicional sujeta a una renovación en las solicitudes hechas por los donantes, cuyo género ha cambiado en los últimos años. Mientras que el exvoto era una práctica tradicionalmente femenina, la dinámica migratoria hace de los hombres los principales donantes del santuario, ubicado en Culiacán. Sus peticiones y agradecimientos añaden la migración a los Estados Unidos a las demandas habituales de salud, matrimonio o trabajo para las familias que dejan en México. El carácter transgresor y subversivo no reside tanto en la materialidad votiva, compartida por otros intercesores católicos, cuanto en la entidad invocada y las circulaciones de los donantes. Las políticas migratorias de Estados Unidos en los últimos años no les permiten cruzar la frontera legalmente y, aunque no dirijan sus peticiones a una sola entidad, recurren de manera voluntaria a la figura de un forajido, no reconocido por las autoridades eclesiásticas católicas. La ofrenda de exvotos se produce en un contexto social, económico y político que, por un lado de la frontera, fomenta las circulaciones y, por el otro, las prohíbe. El exvoto se presenta como un objeto de comunicación complejo: a la vista de todos los visitantes del santuario, revela algunas realidades mientras pasa otras por alto.

La transgresión y la subversión están en el centro del estudio realizado por Carlos Mora sobre los exvotos que circulan en línea. "La adaptación de los retablos religiosos al contexto del ciberespacio supone, por tanto, una resignificación lúdica, pero también una apropiación crítica de las estructuras e ideologías en el espacio público, dando cuenta de la

potencia transgresora de lo sagrado en la vida cotidiana desde el concepto de religión vivida", escribe el autor. Creadas sin finalidad votiva, estas apropiaciones inician una resignificación secular de las imágenes religiosas, que dan cuenta de una modernidad barroca. Estas manifiestan cómo los estratos socioeconómicos subalternos desarrollan prácticas fuera de los marcos fijados por las clases dominantes y se oponen al dogma, como lo atestiguan los exvotos numéricos que relatan abortos. El estudio muestra cómo el exvoto es un objeto ejemplar para pensar la articulación entre permanencia y renovación, tradición e innovación en el campo religioso a través de las materialidades. La circulación de exvotos en línea y de exvotos realizados por la tecnología pone de relieve la maleabilidad de la práctica votiva, que explica en parte su persistencia gracias a su capacidad de adaptación a las realidades de su época.

Aunque la solicitud es individual, Diana Perea y Carlos Mora notan el carácter colectivo en la comunicación implementada por el exvoto. Es esta "memoria colectiva" la que interesa a José Cláudio Alves de Oliveira en su ensayo comparativo entre este concepto teorizado por Maurice Halbwachs y el de ANT (Teoría del Actor, por sus siglas en inglés), desarrollado por Bruno Latour, Michel Callon y John Law. La confrontación de estos conceptos permite poner en evidencia el carácter activo del objeto exvoto, puesto que sus circulaciones crean interacciones. Estas permiten entender que el exvoto está en el centro de una red de conexiones que superan las lógicas establecidas entre lo local y lo global.

El exvoto se presenta como un objeto activo, que moviliza una "memoria actuante, que circula entre la fe y el mercado, entre los santuarios y la feria, entre los portales de venta en el ciberespacio y las redes sociales" escribe Alves de Oliveira. Inestable, móvil y transgresor, el exvoto intriga y fascina: rompe las fronteras y abre horizontes para pensar el patrimonio –en el sentido de lo que hemos heredado de un pasado que constituye nuestra historia– a la luz de las dinámicas circulatorias de la globalización y los procesos de hibridación, fundadores de nuestras culturas materiales contemporáneas.

Bibliografía

Appadurai, Arjun (2015 [1996]). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. París: Payot & Rivages.

Bélard, Marianne y Philippe Verrier (1997). *Los exvotos del occidente de México*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. https://doi.org/10.4000/books.cemca.402

Callon, Michel y John Law (1977). "L'irruption des non-humains dans les sciences humaines: quelques leçons tirées de la sociologie des sciences et des techniques", en Bénédicte Reynaud (dir.). *Les limites de la rationalité*. T. 2: Les figures du collectif. París: La Découverte, pp. 99-118.

De la Torre, Renée (2023). "Saints and their Replicants: A Decolonization of Power through Ultra Baroque Devotion", en Gurminder K. Bhambra *et al.* (eds.). *The SAGE Handbook of Global Social Theory*. Londres: Sage, pp. 315-333.

Didi-Huberman, Georges (2006). *Ex-voto Image, Organe, Temps*. París: Bayard Éditions.

Dittmar, Pierre-Olivier, Pierre Antoine Fabre, Thomas Golsenne y Caroline Perrée (2018). "Un matérialisme affectif", *Techniques & Culture*, núm. 70, pp. 12-41. https://doi.org/10.4000/tc.9382

Fabre, Pierre Antoine, Caroline Perrée y Renée de la Torre (2021). "Desde la confección hasta la exhibición: cuando el exvoto se establece como sistema", en Caroline Perrée (ed.). *L'ex-voto ou les métamorphoses du don/El exvoto o las metamorfosis del don*. México: CEMCA, pp. 7-52. https://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/el-exvoto-o-las-metamorfosis-del-don/

Freedberg, David (1991). *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press.

Gell, Alfred (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory.* Oxford: Clarendon Press.

Houdart, Sophie y Olivier Thiery (2011). *Humains non-humains*. París: La Découverte.

Kopytoff, Igor (1986). "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process", en Arjun Appadurai. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64-92.

Mauss, Marcel (1950 [1923-24]). "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Sociologie et anthropologie*. París: PUF "Quadrige", pp. 164-169.

McGuire, Meredith (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press.

Michelet Yazbeck, Charlotte (1997). "D'un corps à l'autre. Le lieu du miracle et la délégation", en Jacques Galinier y Raymond Jamous (eds.). *Penser et agir par substituts. Le corps en perspective*. Nanterre: Labethno, núm. 18, pp. 91-107.

Perrée, Caroline (2021). "Mexico, les artisans de la promesse: des interprètes de la matérialité votive", en Caroline Perrée (ed.). *L'ex-voto ou les métamorphoses du don/El exvoto o las metamorfosis del don*. México: CEMCA, pp. 153-183.

Scheid, John (2014). "Le vœu non acquitté: une originalité de la piété romaine", *Systèmes de pensée en Afrique noire,* núm. 19 [en línea el 04 de febrero de 2020]. https://doi.org/10.4000/span.1627

Caroline Perrée (Francia) es doctora (Sorbona) e investigadora en historia del arte, asociada al Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA México) y a la Universidad París Cité. Sus investigaciones se centran en el estudio de la circulación de las imágenes y sus composiciones en la cultura y el arte mexicanos. Especialista del exvoto, trabaja sobre las interacciones entre arte y artesanía, tradición y transgresión, patrimonio e innovación. Dirige sus estudios en las cuestiones de temporalidad en el arte a través del análisis de las continuidades y subversiones en la creación de imágenes, así como en los procesos de visibilización y memorialización de la violencia. Es autora del libro *Mexico, Trash and Crafts. Un proyecto de diseño de Thierry Jeannot* (2020), y coautora con Ileana Diéguez del libro *Cuerpos memorables* (2018). Ha publicado varios catálogos y artículos sobre artistas contemporáneos en París, México y Nueva York.

DOSIER

LOS EXVOTOS COMO OBJETO Y MEMORIA ACTIVA: APORTES DE HALBWACHS Y LATOUR

EX-VOTOS AS OBJECTS AND ACTIVE MEMORY: CONTRIBUTIONS FROM HALBWACHS AND LATOUR

José Cláudio Alves de Oliveira*

Resumen: Este tema, que proviene de fragmentos de la tesis doctoral por el autor del artículo, defendida este año en Memoria: Lenguaje y Sociedad de la Universidad Estadual del Sudoeste de Bahía (UESB), trata sobre el exvoto como objeto de memoria colectiva y *medio* que transita en un proceso de agencia en red, que, a nuestro entender, expande la memoria colectiva. El exvoto es el objeto que el creyente coloca en salas milagrosas, cementerios o cruces, en alabanza de un bien recibido y que, por lo tanto, acerca la información individual y colectiva al público. El objetivo es presentar el exvoto como fuente de memoria colectiva, ya que es un rico testimonio de historias locales, regionales y nacionales, además de percibir su desplazamiento y despliegue hacia rincones que no procesan la religiosidad, como en museos, tiendas, marcas, ropa y anuncios. A lo largo del texto, algunos ejemplos ilustrarán el potencial del exvoto como objeto activo. Como base teórica, destacamos los aportes de Maurice Halbwachs y Bruno Latour, quienes presentan, respectivamente, los siguientes conceptos operativos: redes y agencia; memoria individual y colectiva.

Palabras claves: exvoto, memoria colectiva, teoría actor-red.

EX-VOTOS AS OBJECTS AND ACTIVE MEMORY: CONTRIBUTIONS FROM HALBWACHS AND LATOUR

Abstract: Based on sections of the doctoral dissertation the author defended this year in the Memory and Language Program at the Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia in Brazil, this article examines the ex-voto, an object believers

* Universidad Federal de Bahía, Brasil.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 19-36
Recepción: 26 de mayo de 2025 • Aceptación: 16 de septiembre de 2025
https://encartes.mx

leave in miracle rooms, at cemeteries, or at roadside shrines to express gratitude for a divine favor received. As both an object and a medium within networked processes of agency, it brings visibility to individual and collective experiences. At the same time, the ex-voto is a source of collective memory, as it constitutes a rich record of local, regional, and national histories. The article traces its circulation and proliferation in spaces not traditionally associated with religion, such as museums, shops, commercial brands, clothing, and advertising. Throughout the text, examples illustrate the ex-voto's potential as an active object. The theoretical framework draws on Maurice Halbwachs and Bruno Latour, highlighting their respective contributions through the core analytical concepts of networks and agency, and individual and collective memory.
Keywords: ex-voto, collective memory, actor-network theory.

La memoria colectiva

El término *memoria colectiva* es ampliamente utilizado, pero poco comprendido en el discurso académico contemporáneo. Ha sido parte de este por lo menos desde la década de 1920, cuando el sociólogo francés Maurice Halbwachs (1887-1945) publicó sus trabajos en algunos seminarios. Desde entonces, se emplea como una noción vagamente definida a la que recurren diferentes académicos cuando examinan cuestiones relacionadas con los conflictos mundiales. Sin embargo, la noción de memoria colectiva rara vez se aplica como una construcción que merezca atención en sí misma.

Así, a lo largo de las últimas décadas, la memoria colectiva se convirtió en un tema de renovado interés en las ciencias humanas y sociales y ahora es una parte fundamental de las actividades interdisciplinarias emergentes en los "estudios de la memoria", sobre todo en áreas como la comunicación, las artes, la ciencia de la información, la historia social y de las artes, la museología y la antropología. Autores contemporáneos como Elin Luque Agraz (2012), Caroline Perrée (2013), Oliveira y Pretre (2018), Jorge González (2017), entre otros, han contextualizado los exvotos en diversos parámetros contemporáneos durante las primeras dos décadas del siglo xxi. Sin embargo, este asunto continúa siendo atormentado por el hecho de tener casi tantas definiciones como investigadores que escriben sobre él. Tal vez la única característica aceptada sea la de que la memoria colectiva es una forma de memoria que trasciende a los individuos y es compartida por un grupo.

Uno de los problemas que surgen cuando buscamos definir la memoria colectiva es que no es un tema que encaje perfectamente dentro de los límites de una sola disciplina académica. El concepto (o los conceptos) es (o son) trabajado(s) por sociólogos, psicólogos, historiadores, literatos, comunicólogos, científicos de la información y otros, creando una amplia red interdisciplinaria que, como veremos a continuación, tiene algunas divergencias entre sí.

Las memorias colectivas son memorias compartidas por grupos que influyen en sus identidades sociales. Algunos autores trabajan con la metáfora del reloj de arena, la que proporciona una herramienta útil para explicar la formación del colectivo frente a los recuerdos sobre el tiempo y las interacciones entre los niveles macro, meso y micro. Para ello, sugerimos tres desafíos en este camino que involucra la cuestión de los exvotos: objetos dedicados a las gracias alcanzadas, colocados en una sala de milagros y que también han asumido otros caminos no religiosos: los enfoques múltiples, la función de las generaciones y el puente de la discusión a través de disciplinas.

Para Halbwachs (1990, 2004), la memoria humana busca preservar, codificar, transformar y restaurar lo vivido –las experiencias–, y, a partir de ahí, transmitir conocimiento. Con base en este enfoque podemos referirnos y definir las funciones psicológicas por las que el ser humano puede actualizar impresiones o información pasada. Desde la perspectiva de las ciencias humanas y sociales, la memoria es un sujeto de análisis aplicado a la sociología, la historia, la antropología, la filosofía y los estudios de la comunicación y la ciencia de la información. Estos campos investigan una "memoria suelta", cuando la mayoría de los especialistas en estos campos enfatiza que la memoria no puede ser una exactitud y perfección sobre el reflejo del pasado; es decir, restringida al vestigio o a la evocación. No obstante, los vínculos entre memoria biológica y social persisten y no pueden ser negados.

El estudio de la memoria colectiva reside en la interfaz de estos dos mundos, donde los individuos y el contexto social en el que viven chocan para formar un conjunto de representaciones, información y recuerdos compartidos por un grupo. A lo largo de este análisis, podemos apreciar que ambas perspectivas necesitan ser consideradas en conjunto dentro de un orden para acercarnos a la escala de cómo los recuerdos que involucran lo colectivo se forman, transforman y transmiten: cómo los seguimos,

cómo los encontramos y cuál es su significado individual y el impacto colectivo. No existen otros enfoques que problematicen dicha noción. Por este motivo, en este escrito se adoptó la perspectiva de Halbwachs porque aporta un contenido de memoria que se aplica con más énfasis en todas las culturas en términos de base teórica.

Las memorias no se conservan literalmente, sino que se reconstruyen de acuerdo con el presente, con base en determinadas condiciones y en el contexto social. Es a partir de esta premisa que Halbwachs (1990, 2004) desarrolló el concepto de memoria colectiva. El sociólogo francés niega que la memoria solo pueda funcionar de forma aislada y enfatiza, sobre todo, la influencia de lo social en el contenido de las memorias individuales. En *Los marcos sociales de la memoria* (1990), Halbwachs sostiene que, a lo largo de una época, son las creencias vinculadas a experiencias colectivas las que, sin duda, forman el significado de las memorias individuales.

Cuando la noción de memoria colectiva resurgió a finales de la década de 1970, estaba ubicada en el ámbito de la historia y no de la sociología. Según Pierre Nora (1993), la memoria colectiva es "o que resta do passado nas experiências dos grupos, ou melhor, o que esses grupos fazem com o passado" ["lo que resta del pasado en las experiencias de los grupos o, mejor dicho, lo que estos grupos hacen con el pasado"]. Desde entonces, la noción se ha extendido gradualmente por las humanidades y las ciencias sociales.

Oposiciones conceptuales contrastan la memoria colectiva entendida como base estática del conocimiento, con la memoria colectiva que implica la reconstrucción repetida de representaciones del pasado, un proceso que a veces es muy controvertido. Las oposiciones están, principalmente, en Henry Bergson (1999), quien se aparta del alcance formulado para el concepto de memoria colectiva al distanciarse de la historia. En el mundo académico, sobre todo en las ciencias de la información, se trata de posiciones que discrepan de la aplicación conceptual propuesta por Halbwachs (1990, 2004).

Para el sociólogo francés, la noción de memoria colectiva se presenta como un cuerpo de conocimiento compartido por una "cultura de individuos"; en cambio, enfocarse en la memoria colectiva daría mayor énfasis a la contestación social y política que forma parte de muchos relatos del pasado. Semejante impugnación está más próxima de un proceso. Un ejemplo puede ser la dialéctica interminable entre "cultura oficial" y "cul-

tura vernácula". ¿Puede decir por qué es interminable y en qué consiste? Desde esta perspectiva, la memoria colectiva es más un espacio de contestación que un cuerpo de conocimiento, un espacio en el que los grupos locales participan en una lucha continua contra las élites y las autoridades para controlar la comprensión del pasado (Halbwachs, 1990). La contestación sobre la memoria colectiva incluye discusiones familiares, museos, monumentos y memoriales, libros didácticos de historia y días festivos nacionales. Por ejemplo, la presentación de los pueblos nativos en los museos nacionales ha experimentado un cambio fundamental a medida que han surgido nuevas perspectivas empoderadas en lo que a menudo se llama la "política de la memoria".

Halbwachs, quien fuera alumno de Bergson (1859-1941), permite que podamos concebir el tema de la memoria desde una perspectiva social, pues plantea que el proceso memorialístico no ocurre a través del prisma de la individualidad –como argumentaba su maestro–, sino que, al recordar algo, los recuerdos emergen anclados en las memorias de los otros individuos que componen el grupo, independientemente de que estén presentes de forma física o no: "Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós" ["Nuestros recuerdos permanecen colectivos y no son recordados por otros, aunque se traten de eventos que sólo nosotros vimos. Esto sucede porque jamás estamos solos"] (Halbwachs, 2004: 30). Para este autor, la memoria está presente en la colectividad, en los grupos, y la memoria individual es una parte de este conjunto que ayuda a alimentarla.

A ANT - *Actor-Network Theory*

Bruno Latour –sociólogo, antropólogo y filósofo francés–, considerado uno de los más grandes intelectuales contemporáneos, falleció recientemente en París, a los 75 años. Latour fue profesor titular en el Instituto de Estudios Políticos de París y en la Escuela de Economía y Ciencias Políticas de Londres. Fue uno de los fundadores de los llamados Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (ESCT). Su principal contribución teórica fue el desarrollo de la Actor Network Theory (ANT) (Teoría del Actor-Red, TAR), según la que, al analizar la actividad científica, considera que tanto los actores humanos como los no humanos, estos últimos debi-

do a su conexión al principio de simetría generalizada, se desarrollan en sociedad (Muniesa, 2015).

Sobre la Teoría Actor-Red, Bruno Latour revela en su tesis que explorar sus propiedades fue una tarea que el grupo parisino de estudios de ciencia y tecnología se propuso abordar desde el inicio de la década de los ochenta; este grupo lo formaron Latour, Michel Callon y John Law. Sin embargo, esta teoría ha sido muchas veces mal entendida y, por tanto, muy mal interpretada en estudios poco profundos, sobre todo en los campos de la sociología y de la cibercultura. Pierre Lévy es otro teórico francés contemporáneo que dialoga con la teoría de Latour, en relación con las redes de la cooperación digitales.

Nuestro análisis coaduna con la obra más conocida del citado autor, quien presenta el principal hito de su teoría en *Reensamblar lo social: una introducción a la Teoría del Actor-Red*. Este trabajo se considera un gran aporte, pues propone nuevas perspectivas para comprender a los sujetos, sus grupos y redes. Para Latour, "De certo modo, este livro lembra um guia de viagem por um terreno ao mesmo tempo inteiramente banal –o mundo social a que estamos acostumados– e completamente exótico: precisamos aprender como ir mais devagar a cada passo" ["De cierto modo, este libro recuerda a una guía de viaje por un terreno al mismo tiempo completamente banal –el mundo social al que estamos acostumbrados– y completamente exótico: necesitamos aprender cómo ir más lento a cada paso (Latour, 2012)"].

En la primera parte del libro, Latour analiza la etimología de la palabra "social". Además, defiende que una sociedad cambiante funciona de esta forma justamente por estar integrada por diferentes individuos, por lo tanto, el término "social" no debe vincularse a una definición fija. En su opinión, la forma como lo "social" es trabajado, especialmente por los sociólogos, transmite la falsa noción de que un determinado fenómeno puede explicarse en su totalidad. Esta tesis parece ser falsa, según el citado autor, porque no considera la complejidad del fenómeno social, que va más allá de un análisis superficial; esto es, realizado fuera del eje científico y, en consecuencia, simple, hecho por investigadores tradicionales, vinculados a una sociología positivista.

Latour (2012) denomina a la sociología estándar "sociología de lo social" y a la sociología crítica "sociología de las asociaciones" o "asociología". Se percibe que la intención del autor es *reagrupar* el concepto

"social" en la sociología, proponiendo un "nuevo camino" por el que los fenómenos sociales podrían ser mejor comprendidos y asociados con una necesidad multifacética del mundo. Así, propone la Teoría del Actor-Red, originalmente llamada Actor-Network Theory.

Aproximación con la memoria

Nuestro principal interés es concentrarnos en una *memoria* y un *objeto actuantes* ante la ANT, liberándonos de tener un análisis que reduzca el objeto a una cosa, para mostrar al actor como esencialmente intencionalista: el actor plasmado por la propia red, que no necesita estar tripartiendo ni "repartiendo" el exvoto, pero que, frente a las prácticas mutuas, se solidariza en un proceso de decodificación continuo. El actor es la red del exvoto, *un objeto activo* en una relación que, actualmente, se constituye entre *tradición, religión, comunicación y ciberespacio.* De hecho, el exvoto, hoy en día, como objeto casi infinito forma una red, ya sea religiosa, museológica, de moda o asunto con los medios de comunicación. Esto se debe a que el propósito de Latour (2012), en su teoría principal, es "mostrar por que o social não pode ser construído como uma espécie de material ou domínio e assumir a tarefa de fornecer uma 'explicação social' de algum outro estado de coisas" [mostrar por qué lo social no puede ser construido como una especie de material o dominio y asumir la tarea de proporcionar una 'explicación social' de algún otro estado de cosas] (Latour, 2012: 17-18).

Como primera aproximación, la ANT afirma que las sociedades modernas no pueden ser descritas sin reconocerlas como teniendo una estructura fibrosa, de carácter filiforme, enmarañado, capilar, que nunca es captada por las nociones de niveles, capas, territorios, esferas, categorías, estructuras, sistemas. La ANT fue desarrollada por estudiantes de ciencia y tecnología y su afirmación es que resulta totalmente imposible entender qué mantiene unida a la sociedad sin reinyectar en su tejido los hechos fabricados por las ciencias naturales y sociales y los artefactos diseñados por los ingenieros.

Como segunda aproximación, la ANT es, por lo tanto, la afirmación de que la única manera de lograr esta reinyección de cosas en nuestra comprensión de los tejidos sociales es por medio de una ontología y una teoría social similar a la de una red. Para permanecer en este nivel tan intuitivo, la ANT es un simple argumento de resistencia material. La fuerza no pro-

viene de la concentración, la pureza y la unidad, sino de la diseminación, la heterogeneidad y el cuidadoso entrelazamiento de vínculos débiles.

Esta sensación de que la resistencia, la obstinación y la robustez se logran más fácilmente a través de redes, de tejidos, de retorcimientos, de lazos que son débiles en sí mismos, y que cada lazo, por fuerte que sea, está tejido con hilos aún más débiles, impregna, para fines de ejemplo, el análisis de los micropoderes elaborado por el teórico Michel Foucault (1926-1984), así como una reciente sociología de la tecnología aportada por Pierre Lévy (1999), Nicholas Negroponte (1996) y Paul Virilio (1999), que complementan a Latour.

Universalidad u orden no son la regla, sino las excepciones que deben ser consideradas. Por lo tanto, las contingencias o agrupaciones son más como archipiélagos en un mar que lagos salpicando una tierra firme. De manera menos metafórica, mientras que los universalistas tienen que llenar toda la superficie con orden o con contingencias, la ANT no intenta llenar lo que está entre las bolsas locales de órdenes o entre los filamentos que relacionan estas contingencias. Este es el aspecto más contraintuitivo de la ANT. Literalmente, no hay nada más que redes, no hay nada entre ellas. En este sentido, la ANT es una teoría vinculada a un cierto relativismo, pero, como intentaremos mostrar, este es el primer paso necesario hacia una ontología irreduccionista y relacional, especialmente cuando acoplamos la ANT a los análisis de los exvotos no más plantados en su principal perspectiva principal, la religión.

En lugar de tener que escoger entre la visión local y la visión global, la noción de red nos permite pensar en una entidad global –altamente conectada– que, sin embargo, permanece continuamente local, lo que admite una aproximación con la memoria colectiva de Halbwachs (1990) y también permite establecer una relación con la noción de *sujeto táctico* de Michel de Certeau (1982), pues, en lugar de oponer el nivel individual a la masa, o la agencia a la estructura, simplemente acompañamos cómo determinado elemento se vuelve estratégico por el número de conexiones que comanda y cómo baja su importancia al perder sus conexiones. Una red es toda una frontera sin interior ni exterior. La única pregunta que se puede hacer es si existe o no una conexión entre dos elementos. La superficie "entre" las redes está conectada –pero entonces la red se está expandiendo– o no existe. Literalmente, una red no posee una parte exterior. No es un primer plano sobre un fondo, ni una grieta en un suelo

sólido, es como un pararrayos, que crea a la vez el fondo y el primer plano (Deleuze y Guattari, 1972).

La noción de red, en su esquema topológico más simple, ya nos permite reorganizar las metáforas espaciales que han dificultado el estudio de la sociedad-naturaleza: cerca y lejos, arriba y abajo, local y global, dentro y fuera. Son reemplazados por asociaciones y conexiones (que la ANT no necesita calificar como sociales, naturales o técnicas, como mostraremos más adelante). Esto no quiere decir que no exista nada parecido a una sociedad "macro", o a una naturaleza "afuera", como defienden quienes a menudo la acusan, sino que, para obtener los efectos de distancia, proximidad, jerarquías, conectividad, exterioridad y superficies, un enorme trabajo adicional tiene que ser hecho (Latour, 2012).

Un "actor" en ANT es una definición semiótica –un *actante*–, es decir, algo que actúa o al cual la actividad le es concedida por otros. No implica una motivación especial de los actores humanos individuales, ni de los humanos en general. Un *actante* puede ser literalmente cualquier cosa siempre que sea la fuente de una acción. Aunque este punto ha sido reiterado, el antropocentrismo y el sociocentrismo son tan fuertes en las ciencias sociales (así como en las críticas a las explicaciones sociales) que cada uso de la ANT ha sido interpretado como si hablara de algunos superhumanos que anhelando hasta por el estudio mismo de la red de Pasteur (Latour, 2012).

La conexión entre Halbwachs y Latour reside en los problemas que conectan la tradición, las redes y, sobre todo, la sinergia entre las estéticas que evidencian la aparición de los exvotos. Todo esto implica mantener la conexión entre el arte, los medios de comunicación y la religiosidad, donde coexisten, incluso si, en un momento dado, el objetivo no es la fe. Esto incluye aquí las redes sociales y sus plataformas.

El exvoto y la ANT

No somos los primeros en examinar la interacción entre los diferentes niveles de memoria, abordando las cuestiones de los exvotos y sus reflejos en la familia, el trabajo, la salud y la educación. Entre quienes han realizado trabajos similares, aunque centrados en la historia, se encuentran los estudios de Michel Vovelle (1987), en Francia, y Luque Agraz (2012), en México, lo que nos permite sugerir un enfoque intercalado para estudiar la memoria, que tiene a la experiencia como punto de partida, antes del análisis diacrónico.

¿Cómo podemos evaluar los "efectos" y "efectos posteriores" de un evento importante para una comunidad? ¿Cómo podemos medir la transformación de las representaciones exvotivas? ¿Cómo detectar procesos emocionales y comunicacionales exvotivos que circundan la memoria colectiva?

Estas cuestiones ponen de relieve la necesidad de trabajar de forma interdisciplinaria, para que la memoria colectiva pueda ser estudiada de diferentes ángulos, ya que, desde la década de 1950, diversas tipologías y soportes exvotivos, así como representaciones exvotivas, se modificaron y se destacaron principalmente en sus enfoques nuevos y transgresores (imágenes 1 y 2). La Imagen 1 muestra el exvoto tradicional, con su estética más formalista; no es un dibujo, es un mensaje, en una palabra; la Imagen 2 se presenta en forma de tira cómica, con una estética con componentes que manifiestan un mundo contemporáneo mediado.

Los dos ejemplos anteriores son exvotos pictóricos. Lo exvoto en la Imagen 2 no es presentado ritualmente en una iglesia. Es solo un potencial estético actualizado que demuestra factores contemporáneos, de la autoría de Donovan, en México. La Imagen 1 expone un exvoto tradicional que fue depositado en una iglesia. Ninguno de estos circula en redes sociales. Se encuentran en colecciones. La Imagen 1 es un exvoto tradicional, mientras que la Imagen 2 es un exvoto transgresor, que potencia una crítica a la sociedad.

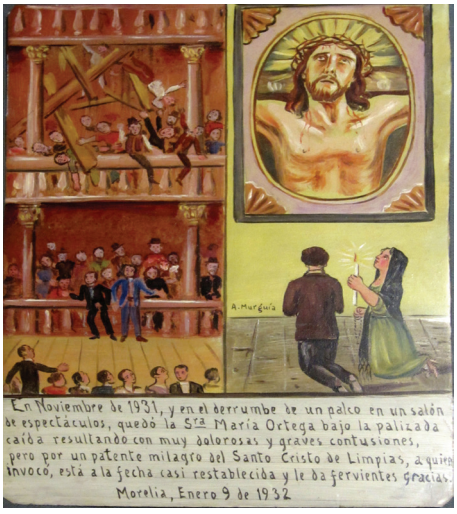


Imagen 1. Exvoto mexicano
"En Noviembre de 1931, y en el derrumbe de un palco en un salón de espectáculos, quedó la Sra. María Ortega bajo de la palizada caída resultando con muy dolorosas y graves contusiones, pero por un patente milagro del Santo Cristo de Limpias, a quien invocó, está a la fecha casi restablecida y le da fervientes gracias. Morelia, Enero 9 de 1932".

Fuente: Museo de Arte Popular Americano Tomás Lago, Chile, 1932.

Imagen 2. Exvoto mexicano de autoría de Donovan

"La. Srita. Naomi Glez agradece a la Vgen. Gpe xq' el 3 dic. 2013 leyó los mensajes de su cel. de su marido, y encontró q' tenia un amorío con su mejor Amiga, apartir de ahi lo mando ala Chingada, y ahora vive mas Feliz sin el…"



Fuente: Archivo de Caroline Perrée, 2013.

La transformación exvotiva, desde sus tipologías hasta su transgresión y su inmersión en el ciberespacio, está en el tiempo cronológico y en las posibilidades contemporáneas de asumir lugares, discursos y asuntos que durante mucho tiempo fueron reprimidos, como en las imágenes 3 y 4, en el que los temas no serían aceptados por una Iglesia católica tradicional, porque plantean cuestiones de sexualidad e intersexualidad.

Esta transformación, ligada a la representación, reside en una red (Latour, 2012) que permite ver el exvoto tradicional o "reacondicionado" en lugares no santos. Como en museos, exposiciones, representaciones cinematográficas o en producciones de artistas que utilizan la estética de los exvotos como fuente de arte y mensajes de protesta. Lugares representativos del arte, la expografía, la moda y del ciberespacio. Una red que nos aporta más claridad en relación con la expansión de los exvotos por otras vías, a partir de ellos, en el mantenimiento de la memoria de lo que es el exvoto.

Las imágenes 3 y 4 sí fueron creadas artísticamente para circular únicamente como formas satíricas o humorísticas en redes sociales. Estos dos ejemplos no son ofrendas votivas colocadas en iglesias, sino más bien una estética que caricaturiza la vida cotidiana y otros factores sociales. Son dos demostraciones de la ofrenda votiva como objeto activo, porque la estética votiva está presente, pero no la intención de colocar la ofrenda en una sala



Imagen 3. Exvoto de Facebook dedicado a Santa Rita a La Venta

"La otra noche mi compadre y yo nos fuimos a la cantina para echarnos unos tequilas pero se nos paso la mano y después de un rato, estábamos tan borrachos y tan sentimentales hablando de nuestros males de amor que cuando nos dimos cuenta, estábamos muy cerquita y a punto de darnos un beso. Le agradecemos a Santa Rita que recuperamos la conciencia y no lo hicimos, quedando tan compadritos como siempre. Lucio 'N' y Pánfilo 'R'. Jalisco".

Fuente: Archivo de Caroline Perrée. https://www.facebook.com/ExvotosMexicanos/posts/pfbid0koqbD6NQWCa XTT3TwyTjc85BcrxHiUce36uiWhf ZLkR4F4ksgiihtR-XXsggGMy8Zl



Imagen 4. Exvoto de Instagram

"A San Judas Tadeo le agradesco que me hizo abrir los ojos para darme cuenta que mi marido me engañaba con la comadre Tencha "Concha Amezcua".

Fuente: https://www.instagram.com/p/Cbx4F_0udhE/

de milagros o una iglesia. Existe una estética puramente pictórica. Esto es fuera del mundo religioso.

Desde el punto de vista de la comunicación popular, el propio objeto exvotivo funciona en diversos *mediums*, compartiendo historias, discursos, mensajes e informaciones individuales y colectivas, lo que ocurre en cruceros, salas de milagros, museos y cementerios. Sin embargo, cuando el objeto funciona de forma más activa, vemos la venta del exvoto, ahora con un significado estético, pues el valor de la obra repercute en su estética, y a partir de esta repercusión surge la posibilidad del testimonio, lo que se materializa tanto en el arte en sí como, por ejemplo, en la decoración

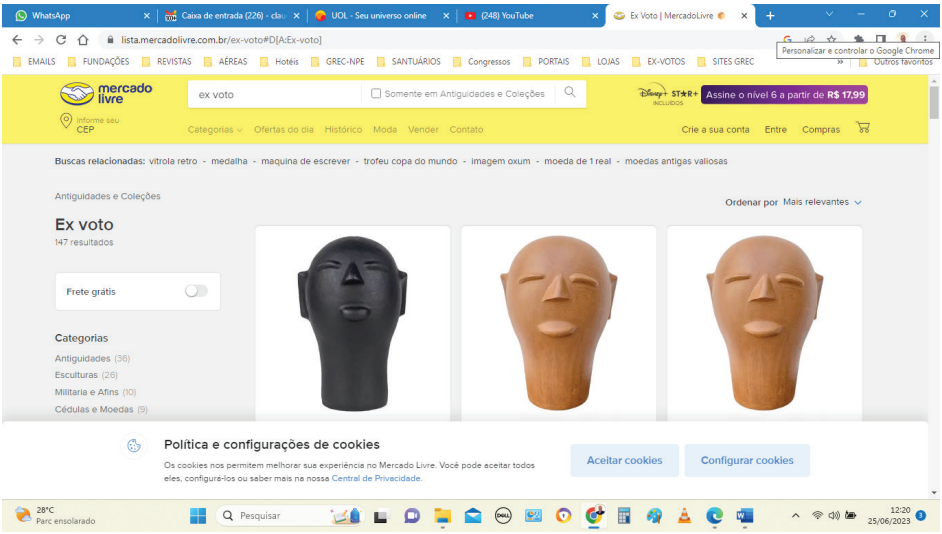


Imagen 5. Antigüedades y colecciones, 25 de junio de 2024
Fuente: https://lista.mercadolivre.com.br/ex-voto#D%5BA:ex-voto

de una sala. En este caso, hacemos referencia tanto a las ferias y galerías físicas, en México, como a las ventas de exvotos en grandes portales web, como Mercado Libre y *apps* para los sistemas Android y iOS (Imagen 5).

Desde el punto de vista del ciberespacio, podemos hablar de los rituales de colocar los exvotos en los santuarios digitales, como también –y además de las ventas de exvotos en portales (Imagen 5)– de los exvotos que traen protestas sociales de diversas índoles y que están publicados en Facebook e Instagram. Asimismo son transgresores, al señalar causas que se desvían de las cuestiones religiosas y que se relacionan con temas de los días actuales. Además de esto, muchos son *nato digitales*, es decir, son exvotos que nacieron en formato digital, como un documento elaborado en Microsoft Word, o por una cámara digital y tantos otros que nacen en formato digital.

Son estos caminos en los que lidiamos con una *memoria actuante*, que circula entre la fe y el mercado, entre los santuarios y la feria, entre los portales de venta en el ciberespacio y las redes sociales. Actuante frente a una *performance*, en un movimiento que genera efectos que ya no son locales, sino extensos, y que, a partir de las diversas formas que asume, cobra proporciones multi e hiperdimensionales.

En este sentido, cuando Latour reflexiona sobre los objetos y sus participaciones en el curso de la acción, el teórico de la ANT informa que la acción social "não apenas é assumida por estranhos como se transfere ou é delegada a diferentes tipos de atores capazes de levá-la adiante graças a outros modos de agir, a outros tipos de força" ["no es solo asumida por extraños, sino que es transferida o es delegada a diferentes tipos de actores capaces de llevarla adelante gracias a otros modos de actuar, a otros tipos de fuerza"] (Latour, 2012). Esto retrata, para el teórico francés, las actividades básicas, humildes, prosaicas y comunes que los objetos componen en la sociedad. Tales actividades, además de componer el proceso de la ANT, amplían y diversifican las formas de hacer las cosas, los actos y las posibilidades en todos los rincones de la cultura, y es con este propósito que vemos los saltos que proporciona el exvoto: de lo tradicional a lo transgresor, de lo tradicional a la decoración, del uso cotidiano a una sala de milagros, y de ahí a un museo. Sumado a estos saltos, hay muchos otros, en diferentes ámbitos, que multiplican el objeto. En este sentido, podemos vislumbrar los "agentes", que toman en cuenta el comportamiento de otros y por ellos se guían a fin de orientar las posibilidades en su propio curso o en diversos cursos. Los exvotos son agentes en las redes.

Siguiendo aún el pensamiento de Latour, notamos que los objetos actúan en acciones dependiendo de sí mismos y de otras partes. Son complementos de casi infinitas acciones o actos humanos. En el caso de los exvotos, por ser conectables a las acciones humanas, expresan relaciones de poder; simbolizan jerarquías sociales; empeoran las desigualdades sociales; transportan el poder social; aspiran a la igualdad y materializan las relaciones de género (Latour, 2012).

El poder de los exvotos, cuando hablamos de la ANT, reside no solo en la propia demostración/testimonio del milagro ocurrido, sino también en las diferencias en los soportes de las informaciones, de los formatos llevados a las salas de milagros, de la "ostentación" por los grados de formación –incluido el tipo de profesión– o diploma de altos cargos, al material que se coloca en salas y museos: milagritos de oro y plata en lugar de los de latón. Y podemos pensar incluso en los retablos: cuando son producidos a bajo costo por un retablero poco conocido y, por otro lado, cuando el retablo, colocado en una sala de milagros, proviene, por ejemplo, del gran retablo de Alfredo Vilchis.

En cuanto a las *jerarquías sociales*, las informaciones exvotivas, en sus diversos soportes, tipos y formatos, permiten distinciones de clases en el espacio democrático de la sala de milagros de una iglesia, pero que, a través de una actuación más, duplican este aspecto. Diplomas de ministros, rectores, alcaldes, diputados, coroneles, que pasan por una sala de milagros, acaban yendo al museo de la iglesia. Ya los diplomas escolares permanecen en la sala de los milagros hasta ser quemados para su descarte por los propios sacerdotes de la iglesia. Y entre estos diplomas, la jerarquía del objeto continúa: diplomas de escuela primaria y diplomas universitarios, maestrías y doctorados.

Las propias jerarquías, manifestadas por los exvotos, en sus grados o posiciones en la sociedad, muestran la *desigualdad social*. Pero otros objetos exvotos son capaces de dar a conocer tal desigualdad: cartas y notas que relatan el fin del hambre acaecida que pasó una familia; la conquista de un simple primer empleo; la demostración –a través de fotos, pinturas, dibujos o cartas– de la cura de una enfermedad o accidente, luego de que el(la) enfermo(a) permanece en un hospital público de pocos recursos; la liberación de la cárcel, después de que el tribunal dictaminara que no había delito como fuera imputado.

La afirmación de Latour, y complementando lo que defiende cuando trata del "objeto" en la sociedad y en las interconexiones, revela la "vida" de cada uno: del objeto y de lo humano. Son diferentes, principalmente en términos de material/inmaterial. Pero hay una sociedad, y en ella los usos, las conectividades, las actividades, donde cada uno pasa a ser un actor, o hasta incluso juntos, crea un actor, revelándose en sus múltiples posibilidades y rostros, digamos, una multimodalidad. En relación con el objeto en cuestión, el exvoto, ya sea en forma de llave de casa, moneda, mechón de cabello, un diente, dibujos, cartas, pinturas, ya no será lo que demostrara ser una particularidad de la vida social. Pasa a ser, ahora, en la sala de los milagros, testimonio de la casa conquistada, de la salud recuperada, del dolor de muelas que ya no existe, de la caligrafía que esboza una historia de conquistas y de felicidades, de una acción imaginativa que, a través de la estética, presenta una salvación.

Reutilizará material para fabricar velas a partir de exvotos de parafina; de latas, de los industrializados; de pelucas, a partir de mechones de cabello; de ortopédicos y sillas de ruedas, que son aprovechados por instituciones que atienden a personas con alguna dificultad de movilidad;

será objeto científico de la exposición y sistema de documentación de los museos. O tendrá su fin, como cartas, notas y fotografías de los actores más comunes de la sociedad: la basura o la incineración.

Consideraciones finales

En este proceso desde la agencia hasta el exvoto, encontramos lo que podemos llamar *memoria actuante*. Y, en ella, tenemos el "encuentro" de dos grandes teóricos: Latour (2012) y Halbwachs (1990, 2004). Al igual que el *objeto actuante*, ¿el exvoto será reconocido en toda la sociedad –de ahí también su importancia como estereotipo–, en los lugares donde actúa, incluso fuera del eje "de los milagros"?. Estampados de camisetas, en los museos como objeto musealizado y exhibido con otro propósito al público o restringido a visita, en una reserva técnica y en el sistema de documentación; en las redes sociales en Internet como un objeto que trata del humor y la protesta social.

En este reconocimiento y en su agencia podemos percibir el desempeño de su papel en diversos procesos históricos que no se limitan a la religión. El exvoto, por lo tanto, estará dando vitalidad a otros objetos culturales y, al mismo tiempo, colocándose en un lugar (o diversos lugares) en los que su reconocimiento resaltará momentos históricos significativos, preservando de este modo, el valor como origen para los grupos sociales, lo que significa, por así decirlo, la perpetuación y el fortalecimiento de la memoria colectiva, ahora cada vez más expansiva, consolidada en amplitud, y con su reconocimiento y fijación imaginaria, digamos, en el "no lugar", acuñando aquí un término trabajado por el teórico francés Marc Auge (2000).

Bibliografía

Auge, Marc (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Bergson, Henri (1999). *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes.

De Certeau, Michel (1982). *A escrita da história*. Río de Janeiro: Forense Universitária.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1972). *Anti-Œdipe*. París: Éditions du Minuit.

González, Jorge A. (2017). *Mais(+) cultura(s): estudos sobre telenovela, comunicação, culturas populares e sociedade*. João Pessoa: Editora Instituto Federal da Paraíba/Editora da Universidade Estadual da Paraíba.

Halbwachs, Maurice (1990). *A memória coletiva*. Coimbra: Edições Vértice.

— (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Concepción: Universidad de Concepción/Universidad Central de Venezuela.

Latour, Bruno (2012). *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: Editora Universidade Federal da Bahía/Editora da Universidade do Sagrado Coração.

Lévy, Pierre (1999). *Cibercultura*. Río de Janeiro: Editora 34.

Luque Agraz, Elin (2012). "Análisis de la evolución de los exvotos pictóricos como documentos visuales para describir 'la otra Historia' de México". Tesis doctoral. México: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Muniesa, Fabian (2015). "Actor-Network Theory", *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences,* pp. 80-84. https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B9780080970868850011

Negroponte, Nicholas (1996). *A vida digital*. São Paulo: Schwarcz Ltda.

Nora, Pierre (1993, diciembre). "Entre memória e história: a problemática dos lugares", *Projeto História*, vol. 3 pp. 7-28. https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101

Oliveira, José Cláudio Alves de (2023). "A memória coletiva e a teoria ator-rede: o caso do ex-voto como objeto atuante", 23º Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB), 6 a 10 de noviembre. https://enancib.ancib.org/index.php/enancib/xxxiiienancib/paper/view/1356

— y Clarisse Pretre (2018). *Se eu quiser falar com Deus: histórias e lugares dos ex-votos.* Curitiba: Editora CRV.

Perrée, Caroline (2013). *L'ex-voto peint: la société mexicaine en mots et en couleurs*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Virilio, Paul (1999). *O espaço crítico: e as perspectivas do tempo real.* Río de Janeiro: Editora 34.

Vovelle, Michel (1987). *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Editora Brasiliense.

José Cláudio Alves de Oliveira es doctor en Memoria: Lenguaje y Sociedad de la Universidad Estatal del Suroeste de Bahía (UESB), Brasil (2023). Doctor en Comunicación y Cultura Contemporánea de la Universidad Federal de Bahía (UFBA), Brasil (2004). Beca posdoctoral PNPD/CAPES en Ciencias de la Información en la Universidad Estatal de São Paulo Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Beca posdoctoral en Comunicación y Tecnologías de la Universidad del Miño, Portugal; profesor asociado IV en el Departamento de Museología de la UFBA. Profesor permanente en los programas de posgrado en Ciencias de la Información (PPGCI) y Museología de la UFBA (PPGMUSEU). Investigador del CNPq. Fue coordinador del Programa de Posgrado en Museología de la UFBA (2020-2024). Es coordinador del Centro de Investigación Ex-voto. Es subdirector del Departamento de Museología de la UFBA. Es miembro de la ANCIB y la SOTER. Participó como miembro de los Comités de Evaluación de CAPES y el FINEP. Fue líder del Comité de Ciencias Sociales del PIBIC de la UFBA entre 2024 y 2026.

DOSIER

EXVOTO, BALUARTE Y SANTUARIO: ENTRE LA HISTORIA, LA AUTOETNOGRAFÍA Y UNA VISITA A LA BASÍLICA NACIONAL DE LUJÁN (ARGENTINA)

EX-VOTO, BASTION, AND SANCTUARY: AUTOETHNOGRAPHIC AND HISTORICAL REFLECTIONS ON THE LUJÁN NATIONAL BASILICA (ARGENTINA)

Patricia Alejandra Fogelman*

Resumen: la Basílica de Nuestra Señora de Luján fue construida a fines del siglo XIX en cumplimiento de una promesa (un exvoto); mi planteamiento es que fue erigida como un baluarte de la Iglesia en competencia con el Estado liberal. A pesar de ser el más importante santuario nacional, casi no alberga otros exvotos. Este ensayo propone, a modo de autoetnografía, algunas ideas sobre la materialidad de la basílica, las prácticas de sus visitantes y el papel de los puestos de velas y *souvenirs* que rodean al templo.

Palabras claves: ciudad de Luján, Argentina, basílica, exvoto, santuario, baluarte.

EX-VOTO, BASTION, AND SANCTUARY: AUTOETHNOGRAPHIC AND HISTORICAL REFLECTIONS ON THE LUJÁN NATIONAL BASILICA (ARGENTINA)

Abstract: In the seventeenth century, a cart bringing goods from Brazil mysteriously came to a halt on the banks of the Luján River, in a rural area of the city of Buenos Aires. The cargo included a statue of the Virgin who would eventually become Argentina's patron saint. Today, pilgrims and tourists worship her figure at the National Basilica of Our Lady of Luján, built in the late nineteenth century in fulfillment of a promise (an ex-voto). In this article, I argue that the enormous neo-Gothic basilica was erected as a bastion of the Church in competition

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 37-74
Recepción: 20 de mayo de 2025 • Aceptación: 20 de enero de 2026
https://encartes.mx

with the liberal state. Despite being the country's most important national shrine, it houses almost no other ex-votos. This essay adopts an autoethnographic approach to reflect on the materiality of the basilica, the practices of its visitors, and the role of the candle and souvenir stalls that surround the temple.
Keywords: City of Luján, Argentina, basilica, ex-voto, sanctuary, bastion.

En este texto se abordarán tres aspectos de un templo dedicado a la Virgen de Luján en la provincia de Buenos Aires, Argentina: se lo considerará como un exvoto y se lo historizará sintéticamente como un baluarte de la Iglesia católica frente al Estado liberal argentino de fines del siglo XIX, así como se describirán algunas de sus características actuales como un santuario diferente de otros de sus contemporáneos en materia de exhibición de ofrendas.

La Basílica Nacional de Luján (BNL)[1] es un importante templo de estilo neogótico construido para albergar a una pequeña estatua de María en su advocación de la Pura y Limpia Inmaculada Concepción que fue creada en un taller brasileño y que ha llegado a ser la Virgen patrona de Argentina. Si bien he trabajado anteriormente en una tesis doctoral y en varios artículos publicados referidos a esta devoción sobre su historia y les actorxs sociales que llevaron adelante el culto a María de Luján, aquí me he propuesto un ejercicio diferente, que retomará parte de esas investigaciones, se combinará con una especie de etnografía personal centrada en mi interés profesional en los aspectos votivos del santuario y se ensamblará con entrevistas que realicé a cuatro visitantes de la basílica que reúnen ciertas características comunes: son mujeres, son católicas y docentes en distintos niveles educativos, y están radicadas una en la Ciudad de Buenos Aires y tres en la provincia de Buenos Aires.

Hace quince años, comencé a enfocarme en las ofrendas de agradecimiento desarrolladas por supuestas intervenciones marianas en favor de quien pide una ayuda especial. Esa relación [¿imaginaria?] entre personas que creen y una figura sacralizada que se materializa –o se realiza en un objeto o una acción– me hizo pensar en los espacios de devoción y, particularmente, en el santuario como escenario de esas manifestaciones, así como una ofrenda en sí mismo: una ofrenda que fue –a su vez– colección de otras (como exvotos), que cambió con el paso del tiempo su política

[1] Coordenadas de georreferencia: 34°33'52"S 59°07'18"O.

respecto a ellas, y que sigue siendo un espacio para el cumplimiento de promesas, pero… ¿de qué formas?

La BNL es un exvoto (un voto cumplido, una promesa cumplida por agradecimiento) y es, también, un espacio/objeto/materialidad central no solo en la escala de la religiosidad católica argentina, sino también un objeto cultural muy marcante en mi experiencia personal como investigadore en historia de la religión. A pesar de que no soy una persona creyente, mi relación con este objeto de estudio a lo largo de las décadas me ha permitido una entrada experiencial al ensayo.

Y ¿por qué?: por muchas razones, pero una de ellas es que antes de dedicarme al estudio de la historia del culto mariano (1987-1988), mientras era estudiante de grado en Historia en la Universidad Nacional de Luján (UNLu) y vivía en la ciudad de Luján, fabriqué velas: velas que se venden en los "carritos" de la plaza de la basílica, a las que se les adhiere una estampita y cintas de colores, y que les peregrinos y visitantes compran para agradecer una ayuda o para pedirla a la Virgen. Las hice para ganarme unos pesos durante algunos sábados en un patio –debajo de un naranjo–, junto con un compañero de la universidad (Marcelo Barbani) que conocía el método y tenía el contacto que proveía los materiales, y se las llevaba, luego, a la plaza de la basílica a un "puestito" móvil para la venta. Mi amigo había conseguido realizar esa actividad (o, como lo llamábamos nosotros en Argentina, esa "changa", ese "laburito", refiriéndonos a un trabajo temporal, informal y precarizado) y, por suerte, lo compartió conmigo. Esa experiencia me permitió no solo pagar algunas fotocopias y cuadernos para usar en la universidad, sino enterarme de cómo se hacen las velas, la mezcla al calor, el rellenado de una estructura de caños que parecía un órgano musical contrahecho –tensionado de hilos blancos con parafina– y acercarme al circuito que las velas desempeñan en el comercio local, alrededor del santuario de la Virgen de Luján.

Por ello este texto tiene una estructura montada sobre investigaciones propias que lo preceden y están publicadas, y se ensambla con la crónica y análisis de una experiencia personal antigua (1981 y 1987-1988), en una visita a la basílica el 9 de junio de 2024 (junto con mi amiga Jula) para tomar fotografías y llevar a cabo trabajo de campo y las cuatro entrevistas que mencioné líneas arriba. Se trata de un artículo cuya forma y contenido reúne una investigación en archivos históricos de larga data, la observación participante en ciertos tramos y la autoetnografía. Por



Imagen 1. Velas
Este tipo de velas y velones (los que tienen estampitas y están decorados con "cintas de regalo", realizados en cera de colores blanco o naranja) se corresponde a los que hacíamos con Marcelo a fines de los años ochenta. También elaborábamos cirios que medían aproximadamente mi estatura, y era muy difícil retirarlos del tubo sin que se quebrasen. La imagen fue obtenida de uno de los carritos (puestos móviles) de venta que está justo en la vereda (casi en la puerta del atrio) de la BNL, en la Plaza Belgrano. Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.

este motivo, he elegido compartir un tono muy personal y casi íntimo en la narrativa.

Una parte de la información fue obtenida a través de entrevistas estructuradas mediante una guía de preguntas escritas y con respuestas grabadas en audios, entrevistas orales no estructuradas efectuadas en el terreno, observación de imágenes y objetos dispuestos en el mercado religioso circundante, así como el seguimiento de algunos aspectos materiales del templo y de las actitudes de les fieles y los visitantes. Sin duda, las imágenes recabadas en el trabajo de campo en Luján, los audios recibidos en respuesta a mis entrevistas y la observación de sitios web relacionados con la basílica de Luján y otros santuarios marianos son insumos documentales que brindan información complementaria a la consulta de archivos históricos.

Compartiré algunos aspectos de mi relevamiento de campo durante esa visita y una serie de fotografías, acompañados por fragmentos de audios de las cuatro personas entrevistadas en abril y mayo de 2025 que, en conjunto, permiten pensar la peculiar modulación de la religiosidad local y regional de Luján, atravesando sincrónicamente un breve relato que remite a una duración más larga y cuenta de manera sintética los orígenes coloniales de un culto que pasó por las borrascas de la tensión Iglesia/Estado a fines del siglo XIX, hasta llegar a nuestros días.

A continuación presento esa brevísima historia de la devoción colonial de la Virgen lujanense y del templo neogótico que devino en santuario mariano nacional argentino siglos después.





Imágenes 2 y 3. Trabajo de campo en Luján. Acompañade por Julieta Dell'Orso (Jula) para tomar fotos, videos y hacer entrevistas.
Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 9 de junio de 2024.

Templo de la Virgen de Luján, un exvoto arquitectónico

La Virgen de Luján es la devoción mariana más importante en la Argentina y su culto comenzó alrededor de 1630, cuando una carreta tirada por bueyes que venía del Puerto de Buenos Aires y que traía mercancías diversas[2] llegó a orillas del río Luján, llevando, en su cargamento, una imagen de María Inmaculada, proveniente del Brasil (Fogelman, 2003, 2006). Los bueyes se detuvieron misteriosamente en ese río de la campaña que rodeaba a la todavía pequeña ciudad portuaria de Buenos Aires. Esa detención misteriosa atribuida a la voluntad de la imagen, por parte de les testigues del hecho, hizo que la imagen se quedara en una ermita dentro de la estancia de unos portugueses hacendados allí, que también eran mercaderes.

La imagen mariana fue ganando fama de milagrosa. A fines del siglo xvii, se la trasladó a otro sitio del río Luján: fue comprada por doña Ana

[2] En ese contexto del siglo xvii el contrabando atravesaba las formas de circulación mercantil conocidas y frecuentes en la región; cabe aclarar que, durante la unión de las coronas española y portuguesa, los portugueses tuvieron un lugar destacado en el comercio y la política locales participando activamente en el comercio, en el contrabando y en la administración del cabildo de Buenos Aires.

de Matos, viuda y propietaria de la hacienda, que durante un tiempo fue titular del abasto de carne a la ciudad de Buenos Aires y era una mujer vinculada a las redes mercantiles y crediticias de los portugueses de la ciudad porteña. Ana de Matos compró la imagen de la Virgen María a Manuel, un negro esclavizado que estaba –desde niño– dedicado a su cuidado, y los trasladó a una estancia ganadera donada por ella a la propia imagen de la Virgen. Su donación de tierras y la implantación de una cláusula que obligaba a no quitar a la imagen de María de allí (bajo pena de revocación de la donación) sentaron las bases de la riqueza y la fama del santuario de Luján.

Posteriormente, en el sitio donado por Ana de Matos (mediados del siglo XVIII) se produjo una nueva fase de crecimiento del culto y del templo: se inició la gestión de un templo de estilo colonial en manos de un comerciante vasco, don Juan de Lezica y Torrezuri, que venía bajando del Callao, pasando por el valle de Yungas, Córdoba, hasta llegar a Buenos Aires haciendo negocios que implicaban redes transatlánticas. Lezica y Torrezuri se enfermó cerca de Luján y prometió edificar un templo para la Virgen si se curaba (Fogelman, 2003, 2006). Así lo hizo, gestionando como síndico la fábrica de una nueva iglesia, un edificio de estilo colonial, enriqueciendo su hacienda, levantando un puente a la sombra del santuario (que le dejó 12 años de peajes a favor de la fábrica) y logrando el reconocimiento del incipiente poblado de Luján como villa merecedora de un cabildo. Este templo colonial de mitad del siglo XVIII fue el primer exvoto arquitectónico explícito destinado a la Virgen de Luján. Esta ofrenda de agradecimiento por la recuperación de la salud del comerciante vasco también dio un enorme dinamismo al santuario, con lo que se amplió la escala de su influencia hacia el interior del Río de la Plata y se organizó la salida en búsqueda de limosnas para la nueva casa de la Virgen de Luján.

Los exvotos muchas veces fueron soslayados objetos de estudio por ser vistos como cosas rústicas, resabios de superstición o piezas de mal gusto (Didi-Huberman, 2016). Sin embargo, en las últimas décadas han conseguido despertar interés, primero, por parte de les antropólogues, luego, les historiadorxs e historiadorxs del arte. Los recientes aportes sobre el tema, surgidos de los largos intercambios entre México y Francia, pueden consultarse en el libro bilingüe editado por Caroline Perrée, en el que ella, Pierre-Antoine Fabre y Renée de la Torre (2021) escriben una introducción remarcable.

En el caso del Río de la Plata, las referencias para pensar sobre estos estaban allí, en las fuentes, aunque no habían sido indagadas. Hace tiempo (Fogelman, 2018) recuperé este fragmento del diario de viaje de William McCann, un viajero inglés de religión protestante, que pasó por Luján en 1847. Su texto *Viaje a caballo por las provincias argentinas* es conocido como el diario de "Un inglés" y brinda una interesante descripción del culto a la Virgen, especialmente, de su camarín en el templo levantado por Lezica y Torrezuri, donde las ofrendas ocupaban un lugar destacado alrededor de la Virgen (aún a mitad del siglo XIX), y así se ven en el grabado posterior en el libro de Jorge M. Salvaire (1885).

> En esta iglesia se guarda la venerada imagen, sobre la cual se cuenta la siguiente tradición: llevaban en cierta oportunidad de Buenos Aires a Chile, por el camino a través del país, dos imágenes en talla de la Virgen, cuando de pronto, el carro donde viajaba una de ellas, empezó a encontrar obstáculos en el camino y al fin se rompió en las proximidades del río Luján. Este accidente fue considerado milagroso, creyéndose que la Virgen se rehusaba a cruzar la corriente. Entonces resolvieron erigir una iglesia en las márgenes del arroyo. Más tarde se levantó un magnífico edificio, consagrado a la misma devoción, que costó setenta mil pesos plata, *y empezaron a llegar las ofrendas, procedentes de todo el país. Estas ofrendas consisten en objetos de oro y plata, y simulan brazos, manos y otros miembros, emblemas de los beneficios que los creyentes han creído alcanzar con sus votos*. La imagen se encuentra en el centro del altar mayor mirando hacia la nave de la iglesia, pero *cuando se trata de presentarle una ofrenda, el sacerdote le hace girar hacia el camarín*. Llaman así a una capillita colocada tras el altar, *donde la virgen puede ver a los donantes y sus ofrendas. Los exvotos de las gentes pobres consisten generalmente en cirios que se encienden en honor de la Imagen*. Además, cuarenta a cincuenta capellanías están vinculadas al Santuario y los ingresos provenientes de donaciones pías superan a los de la Catedral de Buenos Aires (McCann, 1939 [1847]: 162-163, cit. en Fogelman, 2018. El resaltado en cursiva es mío).

El templo erigido por Lezica y Torrezuri fue reemplazado a fines del siglo XIX por la actual basílica neogótica –edificio de enorme destaque en la llanura bonaerense– que genera dentro del espacio urbano una especie de "hierozona" (Flores, 2025: 5), donde creyentes y turistas se acercan regularmente y desde donde, incluso, se lanzan campañas presidenciales



Imagen 4. Pío IX, entonces Juan Mastai Ferretti, visita el Santuario de Nuestra Señora de Luján, en 1824

Fuente: Grabado de E. Woodwell, 1885, para el libro de Jorge Salvaire. En este se ve la imagen de la Virgen en su camarín, rodeada de exvotos de metal, tal como la describe el viajero inglés William McCann.

(Fogelman, 2013: 143-144). Su construcción comenzó en 1885, gestionada fervorosamente por el padre lazarista Jorge María Salvaire, de origen francés y misionero de la pampa rioplatense.

La actual iglesia con ojivas de aire medieval y altas torres ideada por Salvaire reemplaza al viejo templo colonial de Lezica y Torrezuri, pero guarda con aquel un aspecto en común: también es un exvoto, una ofrenda realizada en calidad de promesa, porque fue construida en cumplimiento de una promesa hecha a la Virgen de Luján. Cuando el sacerdote francés cayó preso de los indios pampas se encontró reducido y a punto de ser atacado con lanzas. Tras invocar a la Virgen que había visto de paso en el poblado más cercano, fue salvado por un jinete indio que se acercó al galope y le lanzó un poncho sobre el cuerpo. Ese gesto protector y un intercambio del jinete con los otros indios lograron detener el ataque. Salvaire prometió hacer un templo digno para la Virgen y difundir sus milagrosas obras.

Jorge María Salvaire cumplió su promesa a la Virgen de Luján y, además del templo, dio a conocer su historia y milagros: lo hizo a través de la



Imagen 5. Vista frontal de la Basílica Nacional de Luján (BNL)
Templo neogótico proyectado por el padre Salvaire a fines del siglo XIX. Las recovas que dan a la Plaza Belgrano son construcciones de estilo colonial, pero fueron erigidas en el año 1938. A la derecha, se ve la recova del Complejo Museográfico Enrique Udaondo y su Archivo Histórico Zeballos; en esa recova, hay una fila de puestos móviles de venta de *souvernirs* y velas. A la izquierda, la otra recova corresponde al edificio del Museo Municipal de Bellas Artes Fernán Félix de Amador.
Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.

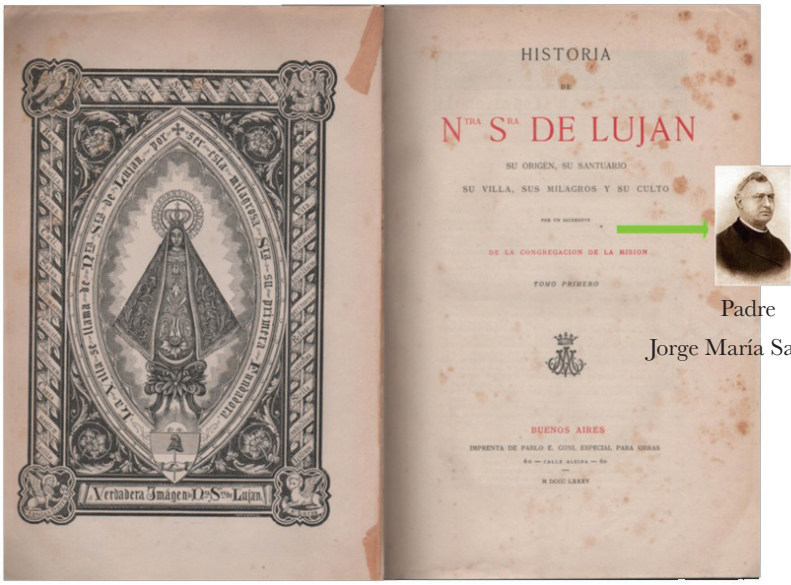


Imagen 6. Portada del libro *Historia de Nuestra Señora de Luján, su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Por un sacerdote de la congregación de la Misión*. Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Coni, Especial para Obras, 1885. Con grabados de Woodwell. Fotografía e intervención de imagen: Patricia Fogelman.
Fuente: Archivo de Patricia Fogelman.

edición de un libro en dos tomos con documentos, leyendas y grabados. Así, templo y libro constituyen dos importantes exvotos marianos y son fundamentales para el posicionamiento de la Iglesia argentina y regional a fines del siglo XIX y principios del XX (Fogelman, 2018).

El templo de la Virgen: refugio y baluarte contra el indio, el Estado y la modernidad

Baluarte

Del fr. ant. *balouart*, y este del neerl. medio *bolwerc* 'empalizada de defensa'.

1. m. Obra de fortificación que sobresale en el encuentro de dos cortinas o lienzos de muralla y se compone de dos caras que forman ángulo saliente, dos flancos que las unen al muro y una gola de entrada. Sin.: bastión, fortificación.

2. m. Amparo y defensa. *Baluarte de la religión*.
   Sin.: Amparo, defensa, protección.

Sinónimos o afines de «baluarte»: bastión, fortificación.

Fuente: Artículo tomado de la Real Academia Española. https://dle.rae.es/baluarte

La Basílica Nacional de Luján ocupa un punto neurálgico signado por la expresión de la religiosidad católica nacional, regional y local; pero también es el núcleo de un centro turístico que se activa los fines de semana y se desborda en ciertas fechas del calendario mariano. Los actos y rituales que se celebran ahí atraen enormes peregrinaciones desde otras provincias argentinas, compuestas por nativos, incluyendo comunidades gauchas, de corte tradicionalista, que fueron abordados por Cristina Teresa Carballo en su tesis doctoral sostenida en 2008 y, también, por Silvina Olaechea (2013: 99-118), quien además de los gauchos, refiere las peregrinaciones de bolivianos en Luján.

Efectivamente, es notable la presencia de inmigrantes de países vecinos tanto como la de inmigrantes europeos: las peregrinaciones de italianos fueron analizadas por Mariela Ceva (2013: 51-66) y por Miranda Lida (2010: 809-836), entre otras etnicidades. Las peregrinaciones constituyen un centro de turismo religioso muy importante, una hierópolis, con un eje principal entre la basílica y la Plaza Belgrano (concepto aplicado por Flores, 2012: 137-158, quien recupera la noción de hierópolis de Rosendahl), desarrollando una geografía religiosa específica y un mercado local de objetos religiosos.

Por otro lado, una forma concreta de analizar las tensiones de la política dentro del escenario de lo religioso fue señalada por Claudia Touris (2013), quien estudió la importancia de las peregrinaciones villeras[3] orga-

[3] Peregrinaciones villeras, viene de las "villas", o también "villas de emergencia" e, inclusive más discriminatorio, "villas miseria": asentamientos poblacionales informales sobre tierras marginales vacantes (muchas, en el conurbano bonaerense), con viviendas precarias y falta de servicios básicos que surgieron a partir de los años treinta y se incrementaron con cada época de crisis. Ciertamente, en la medida que las poblaciones logran cierta estabilidad, las condiciones materiales cambian. La forma actual de referirse a estos asentamientos es "barrios populares".

nizadas por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y el Movimiento Villero Peronista en los años setenta, época en la que los militares del gobierno dictatorial realizaban actos que unían lo político y lo religioso a la sombra del santuario.

Pero volvamos hacia atrás para comprender mejor cómo Luján se convirtió en la ciudad que alberga un templo/fortaleza que es la casa de una imagen considerada milagrosa y emblemática de la nación.

El clima entre el naciente Estado y la Iglesia en Argentina se tensó alrededor de los años de 1880, en ocasión de la implementación de dos medidas radicales: la Ley de Educación Primaria gratuita, obligatoria y laica (1884) y la sanción del Matrimonio civil, medidas que arrebataron a la Iglesia romana dos de sus grandes prerrogativas. El creciente laicismo liberal de las élites dirigentes provocó la furia del nuncio apostólico monseñor Luis Mattera y se produjo un intento de aliar fuerzas con los obispos del interior, lo que desencadenó la ruptura de relaciones con el Vaticano por quince años. Durante esta crisis, las tensiones que existían se mantuvieron estabilizadas mediante el sistema de amparo constitucional del culto católico, de manera tal que, por ejemplo, las construcciones de templos igual podrían llevarse adelante sin grandes problemas. Para ello, la Iglesia pudo valerse de arquitectos italianos y franceses (como han señalado José Burucúa e Isaura Molina, 2001), y de materiales importados para la construcción, lo que significa que sus rentas no estaban siendo realmente asediadas por el gobierno; por el contrario, durante el siglo XIX se erigieron alrededor de mil templos en todo el país... Y no solo hubo templos católicos, sino también de las otras religiones que se habían afianzado a lo largo de ese siglo y que el Estado se mostraba muy dispuesto a recibir en un gesto más amplio y liberal, pero con ciertos límites (Terán, 2008: 109-189).

Es innegable la diversidad cultural provista por los flujos de inmigrantes europeos, la extensión de las redes ferroviarias, la fluidez del crédito y el sistema mercantil, la industria, la organización de la Justicia (la sanción de códigos, la reglamentación electoral, del régimen rentístico y monetario, etc.), la creación de los colegios nacionales y de la Universidad de Buenos Aires, todo ese conjunto daba al país un clima de dinamismo impresionante, al menos, hasta la crisis de 1889 (Romero, 1986: 174).

Sin embargo, la rivalidad entre Estado e Iglesia romana no puede soslayarse y muchos de estos templos que se levantaron a fines de siglo sirvieron de bastiones para reorganizar a les católicos antiliberales, para

producir emblemas, programas de imágenes y galvanizar solidaridades contra el Estado crecientemente laico. Es en ese sentido metafórico que las arquitecturas, en especial las neogóticas, pueden ser vistas como baluartes de defensa de la representación eclesial, como fortalezas que remedan el estilo medieval frente a la secularización creciente y la pérdida de sus prerrogativas en la sociedad; y la basílica de Luján es el máximo exponente a nivel argentino, seguido de la catedral de La Plata y de Mar del Plata, otras dos importantes ciudades de la provincia de Buenos Aires.

Conviene tener en cuenta que hubo dos proyectos para el diseño del santuario de Luján. El elegido fue el del padre lazarista Jorge Salvaire de construir una iglesia neogótica en el sitio del antiguo templo de la Virgen cerca del río Luján, que triunfó en el debate contra el proyecto del padre Emilio George, quien proponía la construcción de un templo de estilo romano-bizantino en el centro de la ciudad para alejarlo de las inundaciones. Es posible pensar que el proyecto neogótico (más conservador) fue parte de una estrategia que recurrió a la "arquitectura militante", lo que refuerza mi idea de templo basilical como baluarte de la Iglesia en tiempos de contienda con el liberalismo.

Sin duda, posteriores instrumentalizaciones eclesiales y políticas de la imagen de Luján y su santuario refrescan este interés por constituirlos como una pieza generadora de legitimidad y consenso para ciertos y determinados fines, entre ellos, la consolidación de una identidad nacional católica (Martín, 1997), operando inclusive al nivel de las creencias, como lo haría la maquinaria de la representación, en una conjunción en la que se encuentran la religión, el sentimiento de nación y la esfera de las ambiciones políticas. Esta instrumentalización del exvoto arquitectónico devenido en santuario lujanense en su horizonte social y político me lleva a pensarlo como un objeto cultural y, en su gran complejidad, como un dispositivo cultural (reapropiándome de esa noción a partir de los aportes de Michel Foucault, 2016; Giorgio Agamben, 2011; Gilles Deleuze, 1990). En el santuario como dispositivo cultural se fraguan solidaridades, legitimidades y refugios contra el asedio de la nueva política estatal; mientras que el libro de Salvaire con la historia de la Virgen y sus milagros sirvió para dar un aura de histórica sacralidad al proyecto antiliberal de la Iglesia nacional.

¿Por qué afirmar, también, que el templo de Luján fue un baluarte contra el indio? Porque en la realización de los grabados encomendados por Salvaire, a fines del siglo XIX, hay uno que hilvana el pasado colonial y

su presente, subrayando la importancia del templo que cobija la imagen de María en defensa de sus fieles y contra los infieles. Me refiero al grabado en el que se cuenta la fuga del gran malón de indios que en 1780 asoló las afueras de la villa de Luján y que, según cuenta Salvaire en su libro de 1885, no llegó a la planta urbana ni al santuario porque la Virgen se valió de una densa niebla que cegó a los indios infieles atacantes. En la "ceguera" de los infieles resuena la crítica a los enemigos de la religión, representados por la modernidad, en la época de Salvaire. El asedio de los enemigos a fines del siglo XIX ha cambiado, pero ellos seguirán siendo "ciegos" a las verdades de la fe. Así, el santuario que vemos en el grabado reproduce el edificio colonial erigido por Juan de Lezica y Torrezuri, el mismo que Salvaire conoció junto con la imagen de María (que sobresale en el borde superior izquierdo del grabado), la misma que lo salvó a él de la muerte en manos



Imagen 7. Grabado por E. Woodwell. "El instrumento de que se valió esta Soberana Señora para que sus enemigos no llegasen a su Santuario fue una densa niebla que no les dejaba conocer el lugar ni campo por donde andaban". *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto*, t. I y II. Buenos Aires, 1885. De Jorge Salvaire, un sacerdote de la Congregación de la Misión.
Fuente: Archivo de Pablo Coni.

de indios. Ese santuario colonial será reemplazado por el proyecto *salveriano* del templo neogótico, pero el sentido de fortaleza, de baluarte en la frontera contra los enemigos, seguirá intacto.

Enlace a una visita al Santuario de la Virgen de Luján https://youtu.be/U81q5WCOwAs?si=nhqhd3pV3A50vbpG. Este enlace ofrece un bello y muy informativo video realizado por Marcela Feudale (#Bonaherencia) sobre el edificio de basílica de Luján, que permite visualizar el templo por dentro, sus alrededores con los carritos y la plaza; en él se cuentan rasgos centrales de la historia del culto local. Feudale comparte esta visita guiada por uno de les miembres de la Oficina de Turismo y Patrimonio del Santuario Basílica, Leonardo Ferrari. El video corresponde a un episodio de Bonaherencia y se estrenó el 7 de octubre de 2023. Serie: Bonaherencia, Copyright 2023 © Infocielo

La basílica de Luján tiene debajo una enorme cripta que alberga una nutrida colección de imágenes marianas patronas de otros países, pero actualmente carece de un espacio específico para los exvotos. Estos, que alguna vez se acumularon en las paredes del santuario adornando en tapices y cuadros con figuritas ensambladas, fueron retirados de la vista. En mis visitas al santuario a fines de los años ochenta e inicios de los noventa llegué a ver algunos de esos tapices con pequeñas figuritas de metal y condecoraciones militares formando palabras, corazones y fechas. Solo pude localizar uno de ellos en la Sala de los Tesoros de la basílica, con fechas relevantes de la historia del santuario, que presentaré más adelante.

Por medio de preguntas al personal de la Sala de los Tesoros y a les guías turístiques del santuario a quienes pude interrogar en el escritorio donde se reciben las ofrendas, lo mismo que a una empleada del Museo Udaondo muy próximo al santuario, supe que existe un depósito cercano a la basílica que no puede visitarse y donde se dice que conservan el grueso de las ofrendas a la Virgen. También circula la información de que se proyecta (no se sabe para cuándo) la apertura de una sala museal con exvotos. En este momento, solo hay pocos –estimo que menos de diez–, expuestos en dicha sala, donde destacan más otros objetos vinculados a la historia o las visitas relevantes que tuvo el santuario (papa Juan Pablo II, políticos, expresidentes, exgobernadores, etcétera).

Sin embargo, aún es posible llevar exvotos a Luján y dejarlos en un escritorio de recepción, a la derecha de la entrada principal del santuario, donde hay personal de Patrimonio de la Basílica Nacional de Luján.



Imagen 8

Imágenes 8, 9 y 10. Algunas de las pocas ofrendas expuestas en la colección de tesoros del Santuario y Basílica de Nuestra Señora de Luján
Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2023. Véase la obra de Fogelman (2024a: 257-263).



Imagen 9



Imagen 10

"Pra não dizer que não falei das flores"

He visto a personas dejando flores dentro de la basílica lo más cerca que pueden del altar. Suele haber una canasta al pie del altar, a la derecha, si vemos de frente, donde se juntan ofrendas y donaciones (algunas son para la caridad). De todas formas, no podría afirmar que su presencia es notable como en otros templos. Se trata, en general, del pequeño gesto de llevar una flor, no un ramo. En este aspecto, los testimonios de mis cuatro entrevistadas coinciden: Silvana Lemes peregrinó con una amiga que dejó una flor como agradecimiento a la Virgen, lo mismo declaró Natalia Calvo, acompañada de una amiga e, incluso, sus alumnos de la escuela también llevaron flores. Celia Burgos recuerda que vio muchas flores afuera, en las escalinatas, junto con velas derretidas.

Supongo que la ofrenda floral debe ser más frecuente entre visitantes que llegan al santuario en ómnibus, tren o autos privados, que entre les peregrines a pie. Pero solo es una suposición. Por otro lado, no he visto abundancia de puestos de venta de flores frescas alrededor del santuario, solo algunas flores de plástico en unos pocos carritos, cuya fotografía aparece en el clip de audio y video que hice con la voz de Celia Burgos.

Muchas velas que no se encienden

En mis observaciones, ni flores ni velas encendidas fuera del templo tienen la significativa presencia que vi en otros santuarios. Sobre el asunto de las velas, la topología de la cera como materia y el significado simbólico de su reciclado escribo con mayor profundidad en un texto que espero publicar pronto. No obstante, quisiera compartir algunos puntos sobre este tema. Si bien una de mis entrevistadas (Natalia Calvo) especuló respecto del reciclado de las velas, tal como se hace en otros santuarios, yo no podría afirmar que los sacerdotes hacen recuperar los restos de cera desparramados en el atrio y escaleras. Sin embargo, las velas que se entregan enteras (y que siguen intactas) podrían circular en algunos de los carritos de la plaza que tienen relación con la basílica. La basílica misma tiene, dentro del atrio y en la planta baja del santuario, dos tiendas oficiales de venta de objetos religiosos (dos santerías), donde las velas ocupan un lugar destacadísimo junto con imágenes de mejor factura que representan a la Virgen de Luján en primer puesto, seguida de otras figuras de santos. El material a la venta en estas santerías oficiales se destaca por su refinamiento y, como consignó mi entrevistada Claudia Touris, sus precios son más altos que en los puestos ambulantes.





Imágenes 11 y 12. Velas, imágenes y recuerdos (*souvenirs*) de la tienda santería oficial de la Basílica Nacional de Luján, Argentina, dentro del atrio
Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.

No obstante, quiero subrayar que es notable la presencia de las velas en las santerías y en los carritos de venta de la Plaza Belgrano frente a la basílica, lo que responde a la costumbre popular de entregar las velas como agradecimiento a la Virgen, sin encenderlas –tal como estipulan las autoridades del santuario–; pero también de llevarlas a los hogares para actos privados vinculados a la religión. Las velas son objetos culturales llenos de significados, que entroncan con líneas muy antiguas de prácticas católicas, judías y, también, ancestrales amerindias.

Encender velas implica un gesto recargado de eficacia simbólica a la hora de agradecer, pero, sobre todo, a la hora de pedir una ayuda para sí o para el alma de sus difuntos: para eso las compran y las llevan a sus hogares. Muchas veces, la promesa se cumple entregando la vela como ofrenda (exvoto) completa, sin encender, aunque otras veces la promesa se realiza



Imagen 13. Velas de la antigua santería y tienda de recuerdos, en la calle lateral, en la misma manzana que la Basílica Nacional de Luján, sobre calle 9 de Julio
Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.



Imagen 14. Velas coloridas en la antigua santería y tienda de recuerdos, en la calle lateral, en la misma manzana que la Basílica Nacional de Luján, sobre calle 9 de Julio
Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.

en oración frente a una vela y eso requiere encenderla (en la escalinata o en el hogar). Esta práctica que observé durante la visita del 9 de junio de 2024 coincide con los testimonios de mis entrevistadas sobre el tema.

Una cuestión referida a las velas que mis entrevistadas no han señalado, pero que pude observar en mi relevamiento de puestos y santerías acompañada por Jula, es la presencia –cierto que en menor cantidad– de velas coloridas. Estas velas aparecen, sobre todo, en unas santerías antiguas, dispuestas alrededor de la basílica, más que en los puestitos o carritos móviles de la plaza donde también las hay, pero pocas. Son velas multicolores, probablemente asociadas a prácticas mágicas (para el ritual de las Siete Potencias, para abrir caminos, etc.). En la época en la que fabriqué velas, no recuerdo que fueran comunes las velas multicolores. Entiendo que el culto angélico y sus rituales han ganado seguidorxs en los últimos años, pero pienso que también podrían usarse para otros rituales.

La *modernidad* lujanense. Un santuario ofrendado, pero desprovisto de exvotos

En el apartado ya expuesto señalé, refiriéndome a trabajos que desarrollé antes y que han sido publicados, que interpreto que el santuario fue erigido como contrapeso al Estado liberal, siendo parte del *revival* del neogótico contra la modernidad secularizante de la época de Salvaire (Fogelman, 2013; 2018). Ahora quisiera llevar la mirada sobre otro aspecto, que no es contradictorio, pero que parece una *torsión*. Pienso que, con el paso del tiempo, en Luján se fue modulando un aspecto muy diferente de las otras

dos grandes basílicas marianas que he tomado como referencia: Nuestra Señora de Guadalupe,[4] ubicada al norte de la Ciudad de México, en la alcaldía Gustavo A. Madero, visitada en enero de 2024; y Nuestra Señora Aparecida,[5] localizada en la ciudad de Aparecida, en el valle del río Paraíba, al este del estado de São Paulo (Brasil), visitada en septiembre de 2015. Me refiero a que, en ambas, los exvotos que representan el cuerpo son muy visibles, destacados, centrales para la construcción de la narrativa del poder milagroso de la Virgen. La venta y ofrenda de exvotos de cera que remedan partes del cuerpo enfermas y sanadas milagrosamente en la basílica de Aparecida, las historias contadas pictóricamente en la colección guadalupana de milagritos (todo un género votivo mexicano) en las que se salvan vidas, se rescatan personas, se curan enfermedades, es decir, en las que el cuerpo es central, no tienen parangón en Luján. En Luján no veo nada que traiga el cuerpo *representado* de les fieles a la escena. Son las figuras de Cristo, María, las santas, los santos y les testiges del milagro fundante (especialmente, del negro esclavizado llamado Manuel, primer sacristán de la Virgen), quienes, a través de simulacros, tienen materialidad en el espacio. Interrogué a muches vendedorxs de los puestos móviles de la plaza y del Museo Udaondo de Luján sobre la venta de exvotos de cera o de metal: respecto de estos últimos, me dijeron que ya no se usan y que son caros y que a los sacerdotes de la basílica no les gustarían y, mucho menos, aceptarían los de cera. Que los de cera son feos y "ordinarios" (en Argentina quiere decir "de poca calidad" o "groseros"), que los sacerdotes no admitirían cosas que "queden mal" en el templo.

Este gusto estético disonante con las tendencias de los otros dos santuarios nacionales hace tiempo que me lleva a pensar en las diferentes formas de la religiosidad, del impacto de la modernidad y en las modulaciones de la secularización. En el santuario de Aparecida, la Sala das Promessas es una enorme sinfonía de materialidades donde casi podemos oír las historias de milagros de la Virgen, milagros que involucran los cuerpos, también el éxito en los proyectos personales, los logros profesionales y románticos, pero, sobre todo, la salud.

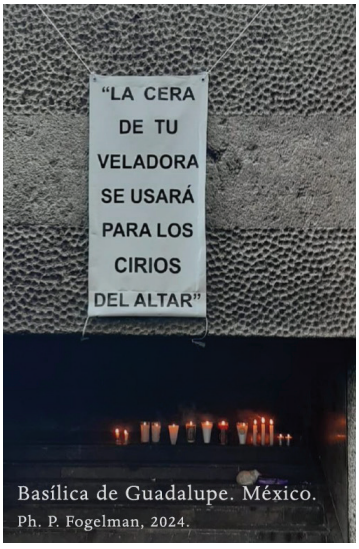
[4] Coordenadas de georreferencia: 19°29'1.43"N99°07'0.72"O.

[5] Coordenadas de georreferencia: 22°51'01"S45°14'02"O.

He trabajado sobre estas cuestiones en un capítulo de libro en el que he comparado las exhibiciones en Aparecida y Luján (Fogelman, 2024a). En dicho texto, retomando algunas nociones centrales para pensar los espacios expositivos (Bennett, 2005; Duncan, 2007; ICOM, 2022), he señalado cómo la Sala das Promessas en Aparecida, montada en numerosas vitrinas muy iluminadas, con objetos organizados por temas, me sugiere un híbrido de museo y centro comercial, pero con temática religiosa. La exposición (cuya colección es en gran medida temporal) se instala en un edificio moderno, cuya arquitectura es funcional y está rodeada por tiendas de venta de exvotos, donde las velas y las representaciones de parte del cuerpo en cera son muy abundantes. En ese texto, me he referido a dicha sala y su exposición como un dispositivo cultural (Fogelman, 2024a).

Algo parecido vemos en Guadalupe, en sus historias visuales, en los objetos que se llevan, en la colección que se expone. Por otro lado, tanto Guadalupe como Aparecida tienen espacios destinados para encender las velas de rogativa o de agradecimiento. Y esas velas se derriten, se funden y vuelven a usarse para acercar a les fieles y sus experiencias religiosas al





Imágenes 15 y 16. La similitud entre cuerpo/cera y espíritu/llama fortalece la idea de que si la luz de la vida se apaga, de alguna manera puede regresar rescatando algo material que representa la permanencia del cuerpo, como la energía o el poder de una reliquia.

altar del sacrificio de Jesús, especialmente en cirios pascuales. Así, las velas (que representan cuerpo y espíritu) pueden retornar. También funciona de un modo parecido con los simulacros de las partes del cuerpo que se entregan como ofrenda. Si las piezas son en cera, pueden fundirse y volver a aparecer. De este modo, la fantasía del retorno físico o de la persistencia del espíritu después de "apagarse" se estimula metafóricamente.

En cambio, en Luján, eso no sucede de forma explícita. Me ha llamado la atención que, cada vez que pregunté a mis entrevistadas sobre el uso de velas en la BNL, ninguna había notado nada extraño en que no hubiera un lugar específico para encender velas. Ninguna de ellas, que ha visitado (dos, incluso, peregrinaron) el santuario, lleva velas; alguna sí las ha comprado para llevarlas a su casa.

Una de mis entrevistadas, Natalia Calvo, me respondió que suponía que los sacerdotes hacían lo mismo que en otros santuarios: "Con las velas derretidas […] hacen nuevas velas". Otra entrevistada, Celia Burgos, piensa que tiran los restos de las velas derretidas y que la mayoría de las velas que la gente compra son para bendecirlas y, luego, llevarlas a sus casas. Me llama la atención que no encuentren desmesurada la oferta de velas que no serán encendidas en ninguna parte de la basílica.

Estampitas en la billetera y otros objetos de protección y memoria

Las cuatro entrevistadas hicieron hincapié en la venta de objetos destinados a ser "recuerdos", *souvenirs* de su visita a Luján y pequeños regalos para sus seres queridos. Estos objetos –llaveros, rosarios, medallitas de la Virgen, estampitas, botellitas con agua– constituyen muchas veces amuletos, sirven de protección por su cercanía con la imagen de Luján y su santuario. Hipotéticamente, los llaveros protegen la casa y el automóvil; las estampitas suelen llevarse en las billeteras (al respecto, incluyo un fragmento audiovisual de la entrevista con Silvana Lemes, quien, además de contarme su experiencia peregrinando a Luján, me facilitó imágenes de su billetera y su colección de estampitas). Silvana Lemes cuenta –entre otras vivencias– por qué las lleva, cómo y dónde las consiguió: también comenta su experiencia peregrinando a Luján.

Mis entrevistadas son personas católicas, pero con posiciones diferenciadas respecto del uso de los objetos y la tradición votiva. Una de ellas, a pesar de su adscripción católica, se mostró muy reticente a las formas de



Imagen 17. Estampitas
"Son estampitas. Así las llevo en la billetera". Gral. Rodríguez, Prov. de Buenos Aires.
Fuente: Entrevista con Silvana Lemes, 2025.



Imagen 18. Otras estampitas
"Y estas otras tengo guardadas de peregrinaciones anteriores. Un par de años fui de noche y no me dieron. Desde el 2001 que voy todos los años". Gral. Rodríguez, Prov. de Buenos Aires.
Fuente: Entrevista con Silvana Lemes, 2025.

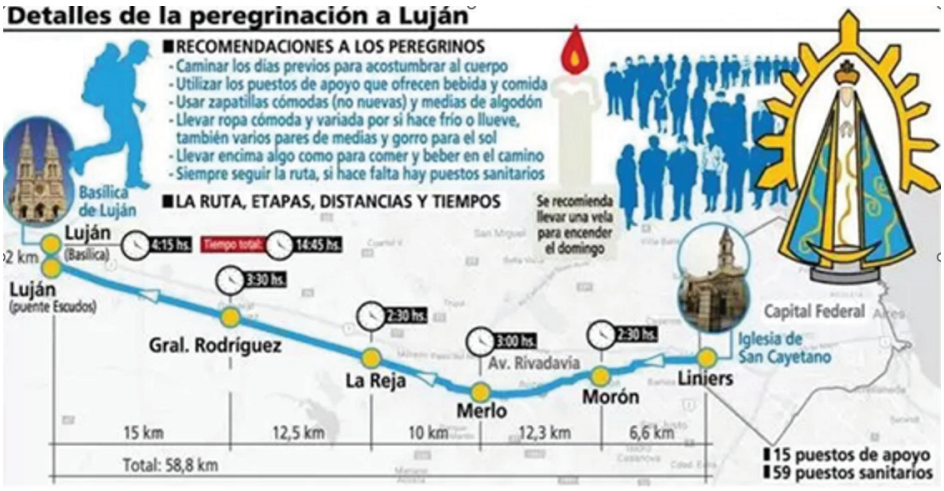


Imagen 19. Recorrido de la peregrinación número 50 a Luján, mayo de 2024
Fuente: ENLACE al Spot de la 50° Peregrinación Juvenil a Luján. https://youtu.be/aX-HMz06vft4?si=7huYf2arH2gkCOJI.

la piedad popular mariana. No obstante, en las otras tres entrevistas pude percibir la empatía y el sentimiento con la figura de Luján y cómo sus creencias se entroncan con la experiencia de la infancia y los lazos familiares entretejidos en su forma de expresar agradecimiento. La historia de la Virgen las retrotrae a la infancia, a maestras, madres y abuelas, y la gran caminata a una forma comunitaria de participación en el ritual. Ninguna llevaba flores; sin embargo, sus amigas y sus estudiantes sí traían. Ellas, ya adultas, caminan con amigas o compañeras del trabajo. Las cuatro son docentes.

En los puestos y santerías se destacan las pequeñas imágenes de María de Luján. Tres de mis entrevistadas me compartieron fotos de "virgencitas": Natalia Calvo lleva un pin con María de Luján en la solapa del saco de su traje, un poco como un escudo y tiene una estatuilla de Luján en su colección de pesebres; Claudia Touris, profesora de la Universidad Nacional de Luján, que es católica pero no especialmente devota de la Virgen de Luján, le da un lugar destacado en su biblioteca a una pequeña imagen lujanense; y Celia Burgos resalta el sentido práctico en su aprecio a su "Virgencita del tiempo", hecha en plástico y cubierta de una tintura que cambia de color según la humedad del ambiente. Celia, antes de salir, observa la imagen para saber si lleva o no paraguas.



Imagen 20. Pin para solapa de la Virgen de Luján
Fuente: Natalia Calvo.



Imagen 21. Exvoto de la Virgen de Luján
Fuente: Claudia Touris.



Imagen 22. Miniatura de la Virgen de Luján del tiempo
Fuente: Celia Burgos.

Las tres imágenes fueron adquiridas en los puestos y santerías de alrededor de la BNL.

Llevarle el cuerpo a la Virgen. Peregrinaciones y representaciones del cuerpo

Tal como se puede apreciar en los clips de audio y video que adjunto, Silvana Lemes y Celia Burgos tienen tradición de pedirle a la Virgen y cumplir sus promesas "llevando el cuerpo" en peregrinación a su santuario. Silvana Lemes solía ir todos los años con su madre, pidiendo a la Virgen que su abuela no perdiera completamente la vista. Cuando su mamá falleció, Silvana enojada con el mundo y la religión dejó de ir a Luján un año. Como la vista de su abuela desmejoró, volvió a peregrinar retomando la tradición de su mamá fallecida. Es interesante como un sacrificio del cuerpo (la caminata es larga) sirve en la lógica de les peregrines para proteger la salud de un ser querido que, muchas veces, es parte de la familia. Al respecto, Silvana contaba en su testimonio que su madre les había dado a ella y a sus hermanas unas medallitas de la Virgen y que eso significaba una especie de unión entre las cuatro. La muerte de la madre y la pérdida de una de las medallitas, tiempo después, las llevarían a tratar de ocupar esos espacios retomando la actividad de peregrinar por la salud de su abuela y a buscar en la plaza otra medallita de reposición. Silvana volvió a peregrinar también para agradecer por su hijo Max, que nació con graves problemas de salud y estuvo meses internado. Ella sigue caminando a Luján con sus amigas.

Me parece muy interesante esta idea de "llevar el cuerpo a la Virgen": una acción tradicional, de antiquísima data, que sigue vigente en Luján mientras que la ofrenda de simulacros del cuerpo va desapareciendo. Se trata de llevarlo en una larga caminata que no necesariamente implica entrar al camarín al final de la marcha o ir a la basílica mediante transporte público o privado, pero de ir a "visitar" a la Virgen.



Imagen 23. Silvana Lemes (izquierda) y su amiga Romina Sadleir, saliendo a Luján desde la parroquia del Carmen (Gral. Rodríguez) el año del nacimiento de Max, hijo de Silvana. Al fondo, un grupo de mujeres preparan el andador con una imagen de la Virgen de Luján para llevar en procesión

Fuente: Archivo de Silvana Lemes, 2017.

Yo misme, en 1981, fui caminando desde la localidad de Moreno hasta Luján (aproximadamente 30 kilómetros), pero lo hice sin motivos religiosos: estaba promediando mi educación secundaria y simplemente acompañé a unes amigues de la escuela que querían participar de la Peregrinación Juvenil de ese año que se llevaba a cabo durante la noche. Éramos dos chicas (Graciela y yo) y dos chicos (Fabián y Álvaro). Recuerdo que hacía mucho frío. Era, probablemente, el mes de mayo. Había paradas para tomar café o descansar, gente que llevaba bolsos con comida o bebida, muches cantaban o rezaban. Recuerdo algunes que llevaban radiograbadores grandes sobre los hombros (diacrítico de clase social subalterna en los años ochenta) y ponían su música en volumen muy alto. Personas de todas las edades, de diferentes grupos sociales, pero me atrevería a decir, que –según mi memoria– éramos de clase media, media/baja y baja, principalmente. Fueron más de cinco (tal vez seis) horas de caminata y en los últimos kilómetros tuvimos que andar bajo la lluvia. Cuando llegamos a la basílica, tenía los pies lastimados: las ampollas que se hicieron durante la marcha incluso habían estallado. Había mucha gente pese al mal tiempo. Solo los dos varones del grupo entraron a la basílica. Mi amiga y yo nos quedamos descansando afuera, sentadas en las escalinatas, un poco sorprendidas de la devoción de nuestros compañeros. Pero más me había asombrado la forma en que otra gente rezaba en el camino, bajo la lluvia y cómo algunes subieron de rodillas unos tramos de la escalinata. No recuerdo haber comprado ningún objeto, pero sí que desayunamos en una cafetería, en la estación terminal. Seguía lloviendo y nos volvimos a casa en ómnibus. No imaginaba, en ese momento, que luego estudiaría la carrera de Historia en la Universidad Nacional de Luján ni, mucho menos, que investigaría en torno al culto a la Virgen.

Volviendo a la política de la religiosidad de Luján, pienso que los modos que se fueron adoptando con el tiempo rescatan del Concilio Vaticano II la austeridad, la erradicación de formas populares de devoción porque son vistas como muy cercanas a la superstición: entiendo que así es *la modernidad en clave lujanense*. Una *modernidad* que erradica el cuerpo representado de la escena, salvo para llevarlo en sacrificio durante una larga caminata y arrodillarse frente a la imagen colocada en lo alto del camarín y detrás del altar. Y esta distancia con el cuerpo representado que, por un lado, bloquea el ingreso de exvotos, también impide toda posible desnudez en el templo.

El supuesto milagro de sanación permite en algunas iglesias el ingreso de representaciones de partes del cuerpo que nunca podrían llevarse descubiertas, sin ropas. Así, en algunas iglesias, catedrales y basílicas donde los exvotos son permitidos, pueden ingresar (junto a las representaciones de piernas, cabezas y brazos), los senos, las próstatas y las vaginas (Fogelman, 2024a). El criterio de austeridad, de pulcritud, de distancia higiénica con el cuerpo y la superstición acaba ofreciendo el ámbito pétreo en el que solo el verbo y sus abstracciones quedan inscritos sobre el mineral como prueba del milagro, sin cuerpos y sin fotografías.

¿Es posible pensar que se implanta una cierta modernidad más fría, higiénica e impersonal? En el exvoto arquitectónico, baluarte de piedra labrada de la Virgen de Luján, se sacraliza la palabra y se quita al cuerpo, su centralidad. Hay, eso sí, un dispositivo que me ha llamado mucho la atención: un pesebre grande, lleno de piezas pequeñas, dispuesto en una vitrina amplia y bañado en luces que cambian de color. Este pesebre –donado por una escuela de Luján– tiene debajo una alcancía para recibir limosnas para la basílica, pero la gente tiende a lanzar los billetes por encima del vidrio, lo que deviene en un paisaje extraño (bastante frío, para mi gusto, quizás un poco tenebroso), que pasa del azul, al verde, al amarillo, y donde José, María y el niño Jesús quedan rodeados de dinero. La escena principal es la recepción a los Reyes Magos, pero en el resto, una serie de personas (campesines, pastorxs, pordioseres, soldados) aparecen cubiertos de billetes.

En el video que adjunto, tomado durante mi visita de 2024, pueden verse con detalle estas escenas, escuchar –de fondo– un canto y una música durante una ceremonia en el altar principal, además de ver cómo les adultes llevan a sus niñes para ver el pesebre y dejar limosnas. Sin duda, es una forma de expresar religiosidad entre *otras* cosas. Un dispositivo antiguo en formato nuevo, en el que la creencia, la superstición y el espectáculo enlazados con el juego infantil y la búsqueda de dinero interactúan.

Llevar flores o velas sigue siendo una pauta, pero disminuida en su frecuencia; por otro lado, como las velas no se encienden, pocas se rompen. Pueden entrar por una puerta y salir, enteras, por la otra. El desgaste las hará quebrar y eventualmente fundir o desechar, pero no es una política vinculada al discurso de la trascendencia explícitamente declarada por parte de los sacerdotes de la basílica. Esos objetos pasan de manera directa a salas fuera del templo y sabemos que circulan en los puestos de venta



Imagen 24. Paisaje del pesebre cubierto de dinero. Santuario y Basílica de Nuestra Señora de Luján.

Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.

que rodean a la basílica. La política seguida en Luján al respecto de los exvotos parece ajustarse más a las disposiciones del Concilio Vaticano II y la preocupación por contener o limitar el "exceso" en materia de religiosidad popular, pero también parece aceptar la llegada de ofrendas y su recirculación mercantil (Fogelman, 2024a: 265).

Para ese ritual de acercar el cuerpo y el espíritu al pedido, les fieles compran velas con la imagen de la Virgen u otros santos en la plaza y se

las llevan a sus casas o, en menor medida, las encienden en las escalinatas. El cuerpo aparece, sí, en el santuario de Luján mediante la gran ofrenda del sacrificio que son las caminatas, las peregrinaciones regulares que la Iglesia organiza. Una de ellas es la tradicional Peregrinación de la Juventud a Luján.

Más allá del efecto visual de los vitrales y las ojivas neogóticas que promueven un ambiente de *revival* medieval en pleno siglo XXI, la gestión de la piedad popular parece –tal como he descrito antes– mucho más contenida o limitada que en otros santuarios nacionales donde hay enorme cantidad de exvotos (*promessas* y "milagritos") y donde hay sitios específicos para el encendido de las velas ofrendadas.

Hace aproximadamente quince años dirigí un proyecto grupal sobre religión e historia regional, cuyos resultados fueron publicados en un libro que coordiné junto con dos colegas de la UNLu (Fogelman, Ceva y Touris, 2013). En esa investigación observamos que hay presencia de colectividades gauchescas o de inmigrantes (bolivianos, paraguayos, portugueses, etc.) que dan mucho brillo y color a la plaza y al atrio en sus fechas conmemorativas. Sin embargo, también notamos que el complejo basílica casi no incorporaba objetos al espacio durante dichas celebraciones, más allá de los vestidos de algunas imágenes de la cripta, hechos por sus comunidades étnicas o nacionales de origen; por ejemplo, los mantos de la Virgen de Copacabana y de la Virgen de Urkupiña, confeccionados y donados por sus devotas bolivianas inmigradas a la Argentina y sus comunidades.

En Luján encontramos una arquitectura votiva fundamental, que funciona como casa de la imagen de la Virgen y baluarte de la religión, entre otras cosas, caracterizada por su estructura de piedra que irradia una imagen de fortaleza marcada por piedras incontables con los nombres de las personas o familias que agradecieron a la Virgen.

En la entrevista realizada en el escritorio de recepción de ofrendas (junio de 2024), las personas que atendían allí (guías oficiales del santuario) me explicaron que, desde su creación, la basílica ofrecía en sus paredes unos ladrillos perforados donde colocar unos papelitos enrollados con el nombre y el agradecimiento por un favor concedido y, encima, se labraba la piedra con el nombre de les donantes. No sé si todas las piedras labradas que vemos con nombres de personas o de familias mejor perfilados o desgastados por el tiempo, tienen dentro esos papelitos/cápsulas.



Imagen 25. Peregrinación y fiesta boliviana; Procesión de los Gauchos; VII Caravana y misa anual de la comunidad portuguesa en la Argentina
Santuario y Basílica de Nuestra Señora de Luján.
Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2008.



Imagen 26. Agradecimiento en la piedra, repintado en el original
Santuario y Basílica de Nuestra Señora de Luján.
Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.

No obstante, entiendo que la práctica de labrar las paredes, columnas y escaleras con nombres de donantes y exvotos, ya prevista por Salvaire, indica un dispositivo pensado para plasmar en la piedra el milagro concedido de una manera sobria y, al mismo tiempo, rentable para el templo: no todo el mundo pudo ni podría pagar la contribución necesaria para dar cumplimiento a esa promesa y hacer labrar su nombre para siempre en las paredes de la basílica. Salvaire en su proyecto, en 1885, previó el dispositivo votivo signado por la palabra en la piedra, reservando las pa-

redes, las columnas y las escaleras para esa forma de expresión escrita del agradecimiento. Cada nombre que agradece en la piedra instaura en les visitantes una confianza sólida en la potencia de la Virgen. Adjunto un clip de video con imágenes de las piedras labradas en las paredes de la basílica.

El templo como dispositivo así inscrito impresiona a sus visitantes e instaura jerarquías y notabilidades: los nombres labrados en la piedra son familias locales y regionales destacadas, empresarios de carácter nacional (los Mihanovich, por ejemplo, empresarios navieros), políticos católicos, etc.



Imágenes 27 y 28. Paredes, columnas y escaleras labradas con donaciones y agradecimientos

Santuario y Basílica de Nuestra Señora de Luján

Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.

Tantos agradecimientos refuerzan el efecto del dispositivo, como lo haría una colección de exvotos que afecta mediante sorpresa y emoción a les visitantes: la enormidad de su presencia habla de una gran eficacia de la imagen milagrosa. Este templo, que es santuario, funge también como refugio y como baluarte porque su sólida y destacada presencia en la llanura pampeana se proyecta en el espacio como un templo/fortaleza que representa a la Iglesia en el escenario sociocultural bonaerense. Al ser la casa de la Virgen más importante en la Argentina, la basílica –refugio de les feligresxs y baluarte de la Iglesia–, trasciende en la escala nacional amplificando la potencia de su imagen mariana y legitimando a la Iglesia que gestiona esa fuerza.

A su vez, al menos desde 1944, la representación de la Virgen de Luján con su rayera dorada, corona y manto triangular celeste y blanco (colores nacionales) se masificó mediante su designación como patrona de las rutas argentinas y aún más, en 1948, cuando se la declaró patrona de los Ferrocarriles Argentinos. Aún es posible ver en las estaciones del tren y del subterráneo porteño imágenes entronizadas de la Virgen de Luján. Se ha construido en la pequeña imagen lujanense un ícono de re-



Imagen 29. Vista aérea del ábside de la Basílica Nacional de Nuestra Señora de Luján
Fuente: Autor desconocido.

ferencia para el territorio nacional y, a su vez, lo alberga un edificio que proyecta su sombra o su potencia, como un hito en el mismo territorio.

Consideraciones finales

En el santuario de la Virgen de Luján los exvotos que no son velas fueron desapareciendo de escena con el correr del tiempo y, más intensamente, durante la segunda mitad del siglo xx. Podría afirmar que Luján está pa-



Imagen 30. Captura de pantalla de la página web del santuario de Luján, con video de la Virgen en YouTube

Fuente: https://youtu.be/rKJlomsQvHc, 2025.

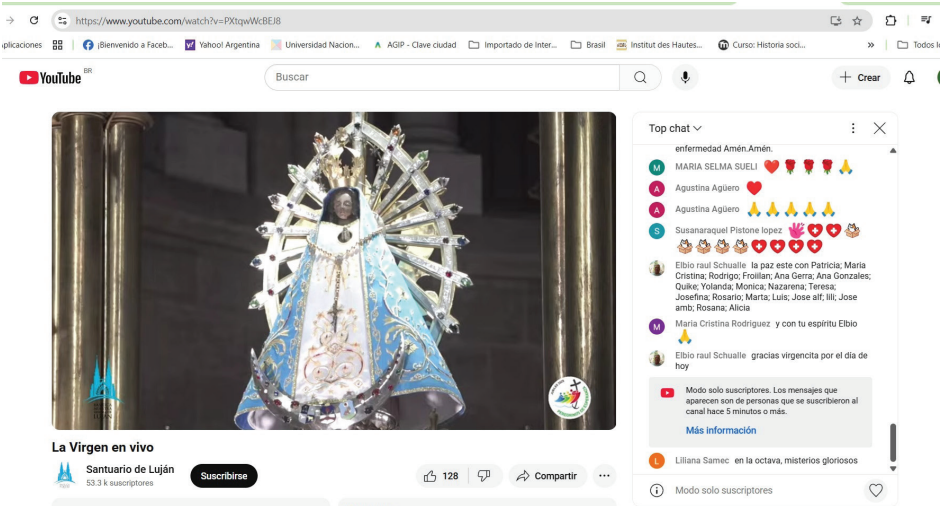


Imagen 31. Transmisión en vivo desde el altar de la Virgen

En la liga se puede consultar el calendario de las misas. Se transmite un video musical de temática religiosa que muestra a personas en el templo, además de excelentes planos del camarín y de la imagen original de la Virgen de Luján.

Fuente: https://www.youtube.com/watch?v=PXtqwWcBEJ8

sando por un proceso de secularización muy particular. Las creencias y las prácticas religiosas siguen muy activas a su alrededor, pero la administración, gestión y vínculos con la escena política, en general, remiten a un contexto de grandes cambios. En Luján, con el exilio de la práctica de exhibición de exvotos y la falta de nuevas imágenes en el interior de la basílica (salvo en la cripta) parecen atenerse al deseo de "decencia y modestia" del culto posconciliar, mientras incorporan lo moderno en sus sistemas de ordenamiento del espacio y gestión de las ofrendas (Fogelman, 2018).

En esta tradición mariana, la política estuvo siempre muy cercana a la legitimidad del culto por alianzas entre las dos esferas o por competencia entre ellas (Fogelman, 2010 y Touris, 2013). La devoción creció intensamente al calor de esas tensiones entre religión y política. En esos espacios de tensión (con las transformaciones que se imponen hacia adentro de los santuarios) se juegan las cartas de cierta secularización, pero observo que dicho proceso es ambiguo porque en la basílica de Luján, con su carencia de ofrendas y de objetos de la religiosidad popular, se camina y se respira "dentro" de un exvoto lleno de piedras labradas con agradecimientos, donde la antigua práctica votiva sobrevive al olvido; incluso, cuando su antigua centralidad se ha desplazado, persiste ante los ojos de les visitantes.

En las formas de existencia, permanencia, exhibición y aun de relativo soslayo de las ofrendas (*ergo*, en la búsqueda de materializar la eficacia de supuestos milagros, pero no hacerlo de manera que invada el espacio quitando centralidad al refugio de piedra), el complejo del santuario y las tiendas circundantes a la basílica funcionan, en su conjunto, como un dispositivo cultural religioso inserto en un proceso de secularización, pero movido por los vaivenes y deslizamientos del desencantamiento y del reencantamiento del mundo (Weber, 2014 [1922]; Maffessoli, 2002; Schluchter, 2017; Fogelman, 2024b).

Más allá de estas consideraciones históricas, pienso que mi curiosidad por entender las lógicas y las emociones imbricadas en las prácticas de devoción mariana, por conocer y comprender las representaciones de la figura de la Virgen, por sondear cómo las relaciones sociales de poder se tejen alrededor del significado o del simbolismo de la imagen, pueden haber surgido de ese contacto inicial con la materialidad del culto en la que fabricar velas tuvo que ver. Puede ser que esa anecdótica experiencia personal sea indivisible de mi interés profesional: un interés, una curiosidad que lleva ya muchos años de existencia y que hace que, como histo-

riadore cultural, revise el material documental, diseñe nuevas entradas a las fuentes y me tomé la libertad de hurgar en mis memorias junto con los testimonios de mis entrevistadas.

A lo largo de este artículo pude experimentar hasta lúdicamente el cruce entre historia y autobiografía. Siento que lo he atravesado de punta a punta con sinceridad y hasta con cierto cariño, gracias a un tema (objeto de mi estudio) que me permite ir de los archivos a los templos; de la memoria y la voz a las fotografías y, finalmente, a ciertas materialidades, intentando recorrer el camino no lineal de la historia cultural de la religión.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2011). "¿Qué es un dispositivo?", *Sociológica*, vol. 26, núm. 73, mayo-agosto, pp. 249-264.

Bennett, Tony (2005). "The Exhibitionary Complex", en Reesa Greenberg, Bruce Ferguson y Sandy Nairne (eds.). *Thinking About Exhibitions.* Londres: Routledge, pp. 58-80.

Burucúa, José e Isaura Molina (2001). "Religión, arte y civilización europea en América del Sur (1779-1920). El caso del Río de la Plata", *SEPARATA*, núm. 2, p. 5.

Carballo, Cristina Teresa (2008). "El camino del peregrino: hacia una reconstrucción territorial de las creencias religiosas (Argentina): el caso de la peregrinación gaucha a la ciudad de Luján". Tesis doctoral digitalizada. Le Mans: Université de Le Mans.

Ceva, Mariela (2013). "Las peregrinaciones extranjeras a Luján hacia el Centenario", en Patricia Fogelman, Mariela Ceva y Claudia Touris (eds.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional.* Buenos Aires: Biblos, pp. 51-66.

Deleuze, Gilles (1990). "¿Qué es un dispositivo?", en Etienne Balbier *et al. Michel Foucault, filósofo.* Barcelona: Gedisa, pp. 155-165.

Didi-Huberman, Georges (2016). *Exvoto: imagen, órgano, tiempo*. Barcelona: Sans Soleil.

Duncan, Carol (2007). *Rituales de civilización.* Murcia: Nausicaä.

Fabre, Pierre-Antoine, Caroline Perrée y Renée de la Torre (2021). "De la confection à l'exposition: quand l'exvoto fait système. Desde la confección hasta la exhibición: cuando el exvoto se establece como

sistema", en Caroline Perrée. *L'exvoto ou les métamorphoses du don. El exvoto o las metamorfosis del don*. Ciudad de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro Nacional de la Investigación Científica, pp. 7-49.

Flores, Fabián (2012). "Luján como *hierópolis*: del relato espacial al lugar religioso", *Revista Universitaria de Geografía*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, núm. 21, pp. 137-158.

— (2025). "Patrimonios disonantes en el centro histórico basilical de Luján". *Anuario de la División Geografí*a. Luján: UNLu Ediciones, pp. 1-19.

Fogelman, Patricia (2003). "Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján", *Entrepasados. Revista de Historia.* Buenos Aires, núm. 23, pp. 123-148.

— (2006). "Simulacros de la Virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial". *Eadem Utraque Europa. Revista de Historia Cultural e Intelectual,* Buenos Aires, año 2, núm. 3, pp. 11-34.

— (2010). "La religiosidad y el poder desde la perspectiva de los estudios culturales", en Patricia Fogelman (comp.). *Religiosidad, cultura y poder: temas y problemas de la historiografía reciente.* Buenos Aires: Lumiere, pp. 9-18.

— (2013). "Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján", en Patricia Fogelman, Mariela Ceva y Claudia Touris (eds.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional.* Buenos Aires: Biblos, pp. 25-49.

— (2018). "Exvotos y secularización: libro y santuario de la Virgen de Luján, fines del s. XIX", *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, núm. 31, pp. 167-202.

— (2024a). "Exvotos y dispositivos culturales en los santuarios nacionales de Nuestra Señora de Luján y Nossa Senhora Aparecida", en Ana Paula Barcelos Ribeiro da Silva, Patricia Fogelman, Rafael Vaz da Motta Brandão y Leda Agnes Simões de Melo. *Conexões Brasil-Argentina: Pontes e intercâmbios a partir da História*. Río de Janeiro: Ed. Mauad x, pp. 253-278.

— (2024b). "El reencantamiento travesti. Arte y religiosidad en Buenos Aires", en Carlos Prado, Cleverson Rodrigues da Silva, Fábio da Silva Sousa e Jorge Christian Fernández (orgs.). *Nuestra Améri-*

ca: pesquisas e trajetórias em história das Américas. Paranavaí: EduFatecie, pp. 225-250.

Foucault, Michel (ed.) (2016). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, t. I. Buenos Aires: Siglo XXI.

International Council of Museums (ICOM) (2022). *Definición de museo.* Praga, 24 de agosto. https://icom.museum/es/recursos/normas-y-directrices/definicion-del-museo/.

Lida, Miranda (2010). "¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934", *Revista de Indias*, 70. Madrid: CSIC, pp. 809-836.

Maffesoli, Michel (2002). "El reencantamiento del mundo", *Sociológica*. México, vol. 17, núm. 48, pp. 213-241.

Martín, Eloísa (1997). "La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica", ponencia presentada en *II Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica,* 27 al 29 de noviembre. Buenos Aires: disponible en NAYA. https://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/religion/24.htm

McCann, William (1939 [1847]). *Viaje a caballo por las provincias argentinas*. Buenos Aires: Ferrari.

Olaechea, Silvina (2013). "Etnicidad y tradición. Peregrinaciones y fiestas de bolivianos y gauchos en Luján", en Patricia Fogelman, Mariela Ceva y Claudia Touris (eds.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos, pp. 99-118.

Real Academia Española. "Baluarte". *Diccionario de la Lengua Española*. https://dle.rae.es/baluarte

Romero, José Luis (1986 [1956]). *Las ideas políticas en Argentina*. Buenos Aires: FCE.

Salvaire, Jorge M. (1885) *Historia de Nuestra Señora de Luján, su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Por un sacerdote de la congregación de la Misión.* Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Coni. Especial para Obras [con grabados de E. Woodwell].

Schluchter, Wolfgang (2017). *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber.* Ciudad de México: FCE.

Terán, Oscar (2008). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Touris, Claudia (2013). "Catolicismo popular e imaginario liberacionista en los años 70. El caso de las peregrinaciones villeras a Luján y del

Movimiento Villero Peronista", en Patricia Fogelman, Mariela Ceva y Claudia Touris (eds.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos, pp. 67-97.

Weber, Max (ed.) (2014 [1922]). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: FCE.

Patricia Alejandra Fogelman es historiadore e investigadore de Carrera en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Docteure en Historie et Civilisations de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales (EHESS) de París y doctorex en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFYL-UBA). Magister en Historia Latinoamericana de la Universidad Internacional de Andalucía (UNIA-España). Realizó cuatro estancias posdoctorales en Brasil y Francia. Es docente del Doctorado en Historia y Teoría Comparada de las Artes en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). En el Instituto Ravignani de la UBA ha dirigido durante más de 20 años el Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización (GERE). Actualmente dirige el Programa Transversal Género, Religión, Arte y Materialidades (Transversal-GRAMa), radicado en el Centro Materia de la UNTREF y dirige también el Centro de Estudios Brasileños (CEB) de la UNTREF. Este trabajo es un resultado parcial de su investigación de Carrera en CONICET y de un proyecto grupal desarrollado en el Programa Transversal-GRAMa, aprobado por la Secretaría de Investigación y Desarrollo de la UNTREF, titulado: "hilo/voz/tierra/fuego. Un acercamiento a la *performance* artística y artivista a partir de la materialidad, la sonoridad y la visualidad en Buenos Aires desde una perspectiva de género" (2025-2026). Correo: pafogelman@gmail.com

DOSIER

PEDIR Y AGRADECER POR LOS MILAGROS CONCEDIDOS: LA HISTORIA, LAS PRÁCTICAS Y EL CONTENIDO SOCIAL DE LOS EXVOTOS EN LA CAPILLA DE JESÚS MALVERDE

THE HISTORY, PRACTICES, AND SOCIAL CONTENT OF EX-VOTOS IN THE CHAPEL OF JESÚS MALVERDE

Diana María Perea Romo*

Resumen: El presente artículo estudia los exvotos y las prácticas votivas en la capilla de Jesús Malverde, ubicada en Culiacán, Sinaloa. Aquí se aborda al exvoto como una expresión religiosa a través de la que una comunidad de creyentes ha manifestado, durante más de un siglo, tanto sus peticiones como el agradecimiento público. Para ello se revisa un conjunto de 200 dones que se despliegan en las paredes de la capilla, cuyas imágenes y textos nos permiten analizar las prácticas religiosas de los devotos: peticiones, agradecimientos y testimonios del milagro, así como el contenido social de dichos objetos y los temas por los que sus creyentes solicitan o agradecen la intercesión divina.

Palabras claves: Jesús Malverde, exvotos, milagros, peticiones, agradecimientos.

THE HISTORY, PRACTICES, AND SOCIAL CONTENT OF EX-VOTOS IN THE CHAPEL OF JESÚS MALVERDE

Abstract: This article examines ex-votos and the practices surrounding them in the chapel of Jesús Malverde, located in Culiacán, Sinaloa. It approaches the ex-voto as a religious expression that has allowed a community of believers to articulate petitions as well as public expressions of gratitude for over a century. The study analyzes a corpus of 200 offerings displayed on the chapel walls. The

* Universidad Autónoma de Sinaloa, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 75-103
Recepción: 26 de mayo de 2025 • Aceptación: 31 de julio de 2025
https://encartes.mx

images and texts provide a window into the religious practices of devotees, which include petitions, expressions of gratitude, and descriptions of experienced miracles. It also analyzes the social content of these objects and the domains where believers seek or acknowledge divine intervention.
Keywords: Jesús Malverde, ex-votos, miracles, petitions, gratitude.

Introducción: la historia y los exvotos en la capilla de Malverde

Aunque su nombre proviene del latín: *ex*, de, y *votum*, promesa, en la mayoría de los casos la palabra exvoto se entiende como "un símbolo de agradecimiento de parte de un individuo o un grupo de individuos" (Fraser Giffords, 2000: 11); sin embargo, los propósitos del exvoto no se reducen a ello, ya que también cumplen funciones como pedir, agradecer y dar testimonio de algún milagro recibido (Zires, 2014: 19). Este artículo se propone explorar cualitativa y cuantitativamente las diversas formas de los exvotos situados en el santuario dedicado a Jesús Malverde en Culiacán, Sinaloa, México. A través de la muestra de estudio, se analiza la presencia de plegarias u oraciones que se elevan a la divinidad y se amplía nuestra consideración del exvoto a aquellos objetos ofrecidos con la finalidad de propiciar o de agradecer los milagros.

En los recintos dedicados a los santos populares, entendidos como aquellos individuos o "íconos religiosos mexicanos vigentes que han nacido fuera de la institución religiosa […] a quienes se les rinde culto entre el pueblo" (Jónsdóttir, 2014: 13), el exvoto ha sido dotado de un gran valor como "artefacto histórico, cultural, artístico y de comunicación en el que se manifiestan continuidades, pero también se expresan importantes transiciones" (Arias, 2007: 187). Su presencia habla de una tradición votiva inmemorial, así como de la carga de significados simbólicos dados por quienes expresan su fe por medio de estos. En el caso del santo Jesús Malverde, la presentación de exvotos forma parte incluso de los orígenes de la creencia y las primeras narraciones de sus milagros. Gracias a fuentes documentales, como la prensa, conocemos que desde los primeros años del siglo xx la creencia en un bandido milagroso al que llamaban "Malverde" o "Valverde" ya estaba arraigada socialmente y se caracterizaba por la presencia de muestras votivas sobre "un montón de piedras;

sobre ésta una cruz, casi siempre engalanada con flores naturales, y casi constantemente con varias velas encendidas" (*La Patria*, 1 de agosto de 1903, p. 2).[1]

Con el paso de las décadas, su culto estuvo aparejado con cambios en los espacios y prácticas votivas, que es factible distinguir en al menos tres momentos diferenciados: la muerte del bandido (*ca*. 1903-1909),[2] cuyo cadáver fue descolgado y cubierto de piedras que le dieron sepultura, sobre las que se colocó "la cruz de Malverde" (García, 2017: 11; Lazcano y Ochoa y Córdova, 1992: 215). El segundo momento, entre 1940 y 1970, cuando se van construyendo tumbas y lápidas con cruces (Vidaca, 2015: 97), cubiertas por piedras, velas, flores y obsequios cada vez más diversos (*Noroeste*, 3 de noviembre de 1979, pp. 1 y 5A).[3] En tercer lugar, la mudanza de los restos del santo al terreno donde se edificó e inauguró la capilla actual, proceso que se dio entre 1981 y 1983 (*El Debate*, 4 de noviembre de 1981, p. 1; Perea, 2020a: 319), que se empató con la exhibición del busto que por primera vez representaba a la figura de Malverde (Valenzuela Arce y Valenzuela Arámburo, 2023: 71), así

[1] El título de la nota que refería la devoción a Malverde era "Culto a los criminales. Superstición e ignorancia" y se publicó en el diario *La Patria* del Distrito Federal. Este se basaba en una editorial del periódico *El Monitor Sinaloense*, editado en Culiacán, Sinaloa, donde los letrados sinaloenses juzgaban la devoción a "Malverde" o "Valverde" como una supervivencia del culto a los ídolos, a los animales y plantas, en ese momento volcado a la memoria de los criminales como Malverde (*La Patria*, 1 de agosto de 1903, pp. 1-2).

[2] La hagiografía popular establece que la devoción a Malverde surgió tras la ejecución del bandido Jesús Juárez Mazo, ordenada por el gobernador de Sinaloa el 3 de mayo de 1909 (García Sepúlveda, 2017: 10), fecha en que actualmente se celebra la fiesta de su "cumpleaños". Por otra parte, el hallazgo del acta de nacimiento de un personaje homónimo, el niño Jesús Malverde, nacido en Paredones, distrito de Culiacán, en el año de 1888 (Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa, Actas de Nacimiento, libro 66. Culiacán, 1888, acta 108), no ha cambiado en absoluto la versión popular sobre las fechas en que Malverde nació (1870) y murió (1909) (Imagen 1).

[3] Entre ellos se encontraban joyas, botellas de vino, los devotos también le llevaban música.



Imagen 1. Instantánea pegada en una de las paredes de la capilla, donde dos parejas de visitantes se retratan junto a la Cruz y cartela que indica las fechas de nacimiento y muerte validadas por la comunidad de creyentes en el ánima de Jesús Malverde: "Ánima de Jesús Malverde, nació en 1870; murió: el 3 de mayo de 1909". Capilla de Jesús Malverde, Culiacán, Sinaloa, julio de 2018.
Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

como la proliferación y diversificación de los objetos que se conservan al interior del recinto.[4]

Entre las décadas de 1990 y 2000, los exvotos en la capilla continuaron multiplicándose y cambiando a nuevas materialidades y temas representados, lo que implicó una constante renovación de los objetos, un indicador de la vitalidad de las formas individuales de creer y practicar la religión, frente al debilitamiento de la presencia eclesial (De la Torre, 2018: 189). Al inicio de un nuevo siglo se hizo patente que, lejos de desaparecer, "la práctica votiva continúa. La necesidad de pedir y agradecer a la divinidad no se ha perdido, a pesar de las tendencias de modernización y de secularización de nuestra sociedad contemporánea" (Zires, 2014: 22).

Los dones que actualmente se despliegan en sus paredes nos remiten a las vivencias sociales de las primeras dos décadas del siglo XXI y a la proliferación de una devoción cada vez más intensa, que implica el constante desplazamiento de los objetos más antiguos por los más recientes. En el santuario existen muchos tipos de ofrendas, asociadas a los diferentes momentos de devoción, como las piedras y velas de cera, que se ofrecieron a la figura del bandido social desde los inicios del siglo XX; las flores, cartas y mensajes escritos, que se encontraban en la tumba de Malverde hacia la década de 1940; los objetos que empezaron a guardarse en la capilla a partir

[4] El busto de Malverde fue elaborado en 1980 por el escultor Sergio Flores, quien realizó "un prototipo idealizado de la gente de la región" (Valenzuela Arce y Valenzuela Arámburo, 2023: 70-71).

de 1980, como fotografías instantáneas, pinturas, placas de granito, metal y madera; billetes y muestras de devoción que colman las paredes del santuario hasta la actualidad. En nuestra concepción del exvoto este carácter temporal es fundamental, dado que nos permite considerarlos como parte de una tradición viva y cargada de historicidad (Fraser Giffords, 2000; Calvo, 2001; Arias y Durand, 2000), en lo que destaca la paulatina apropiación y resignificación del exvoto contemporáneo como forma de expresión de las clases populares (Luque y Beltrán, 2003: 65; Arias, 2007: 189).[5]

Por otra parte, la naturaleza cambiante de los exvotos no solo atraviesa el tiempo y el espacio donde históricamente se han practicado las devociones religiosas, sino también la multiplicidad de formas y funciones que le han sido atribuidas en diferentes contextos (Fabre, Perrée y De la Torre, 2021: 9). En gran medida es esta historia la que nos hace conscientes de que no existen cualidades fijas y definitivas de los exvotos y que, en última instancia, estos se manifiestan "como un paradigma de las formas que adoptan los intercambios entre hombres y dioses. Estos son numerosos y toman la forma de dones y contradones, ofrendas, sacrificios, oraciones y sustitutos, todos elementos que intervienen de una manera u otra y en diversos grados en los usos del exvoto" (Fabre, Perrée y De la Torre, 2021: 13-14).

Aquí, se exploran las manifestaciones votivas de un pasado reciente que se puede situar entre 2018 y 2023, años en que se hicieron distintas visitas de campo al recinto y se registraron los exvotos de su capilla. Asimismo, se fotografiaron múltiples objetos y escenas del interior, de los que en este trabajo se rescata una muestra de 200 exvotos, que no puede ser representativa ni definitiva, dada la proliferación y cambios continuos en los objetos. Al revisar este conjunto, los objetivos del estudio consistieron en analizar las prácticas religiosas de los devotos, así como distinguir dos funciones fundamentales de los exvotos: *pedir* y *agradecer* por los milagros. En consecuencia, se realiza una distinción entre la práctica de obsequiar un don con la finalidad de propiciar o predisponer un milagro, así como la de otorgarlo como signo de gratitud o cumplimiento de un pacto con el intercesor por un favor recibido.

[5] Si bien la historia de los exvotos nos remite a la antigüedad, en la época virreinal el arte votivo importado de Europa fue objeto de encargo de ricos y nobles, situación que cambió tras la guerra de Independencia cuando este se convirtió en una manifestación de las clases más desprotegidas.

Respecto al método de clasificación de estos exvotos, se prestó especial atención a su materialidad y a los soportes en que se presentan, ya que encontramos pinturas artesanales con una cartela o recuadro escrito, fotografías con textos, cartelas o placas metálicas grabadas, cuadros en madera y recubiertos de acrílico; en suma, un conjunto de muestras votivas que conjugan imágenes y textos. A través de estas representaciones visuales y escritas del milagro, se atiende a la comunicación y el sistema de códigos mediante los que sus donantes expresan aquellos temas que les preocupan, sus peticiones y agradecimientos en relación con la familia, el trabajo, lo económico, la salud, la protección, la migración.

La hipótesis de trabajo que guía esta investigación es que los exvotos a Jesús Malverde –un bandido milagroso cuyas primeras noticias se remontan al inicio del siglo XX– no solo permiten desentrañar el contenido específico de los problemas y situaciones que enfrentan los practicantes de la religiosidad popular, sino la dimensión transgresora de su fe. En los exvotos a Malverde se encuentra implícito el cruce del imaginario histórico del bandido social y el narco-santo contemporáneo (Perea, 2020b: 64-65), que se hace patente en las referencias visuales a las drogas, las armas, los dólares, como sus símbolos, aunque este no agota la complejidad del fenómeno religioso que se expresa en la capilla y la fe malverdiana.

Gracias a los exvotos nos acercamos a "la relación entre el devoto y los intercesores celestiales, la cual se va forjando en la medida que el suplicante ofrece oraciones, promesas, votos, sacrificios e incluso, amenazas y castigos, a cambio de un favor divino" (Fraser Giffords, 2000: 14). Por lo que el trato entre los donantes y la figura divina es tan variable como las relaciones humanas mismas; es gracias a dichas expresiones visuales y escritas que encontramos pistas para descifrar el contenido social de los exvotos, acercándonos a los temas y asuntos humanos por los que sus creyentes acuden al auxilio del bandido milagroso.

Con base en el conjunto seleccionado, se busca entender la compleja relación entre Malverde y sus devotos contemporáneos, tratando de explorar lo que José Manuel Valenzuela Arce y Pável Valenzuela Arámburo denominan como "la mística popular", referente a la "emoción religiosa y la voluntad de creer", que motiva a amplios sectores del pueblo insertos en ámbitos de precarización y vulnerabilidad social (Valenzuela y Valenzuela, 2023: 12-14).

Peticiones, plegarias y promesas: la relación entre Malverde y sus donantes

Al estudiar las ofrendas en la capilla de Malverde se hace importante distinguir las que se otorgan con la finalidad de propiciar el milagro, respecto de aquellas que se dan en agradecimiento. A decir de Salvador Rodríguez Becerra (2008: 105), la intención es distinta en un caso y en otro, dado que "las ofrendas propiciatorias se hacen para predisponer favorablemente la voluntad del sagrado para que actúe en beneficio del oferente, pero sin que en el momento de la ofrenda se tenga una necesidad concreta ni perentoria". De la misma forma, esta función es solo una de las distintas posibilidades que podemos encontrar en un sitio de devoción tan complejo como el que aquí se aborda.

En este apartado se analizan los exvotos que expresan una petición, una plegaria o que no especifican el motivo por el que fueron depositados en la capilla de Malverde; estos suman el 26.5% de la muestra total, lo que constituye una muestra rica y significativa en torno a las peticiones, plegarias y asuntos secretos que se comunican entre Malverde y sus creyentes. También debemos aclarar las posibles inexactitudes al momento de clasificar los exvotos, debido a que nunca sabemos cuál es su función, a menos que esta se exprese en una cartela o mensaje escrito: "una vez más, las formas han inducido al error en los conceptos, al considerar que todos los objetos ofrecidos a los seres sagrados obedecían a un mismo modelo cuando en realidad responden a otras actitudes diferenciadas: propiciar y agradecer en unos y pagar compromisos contraídos en otros" (Rodríguez Becerra, 2008: 105).

Un ejemplo claro de los materiales que hemos clasificado como exvotos de petición lo encontramos en un mensaje manuscrito sobre una hoja de papel pegada en la pared de la capilla, en la que un hombre le solicita a Malverde que lo acompañe en su trayecto migratorio a los Estados Unidos, que cuide a su familia, pues al irse deja a sus hijos y a su mujer; además, establece el compromiso de regresar a visitarlo en su tumba, solo en caso de que le conceda regresar:

> Jesús Malberde ángel del pobre, bengo a pedirte un gran fabor, que me acompañes por donde balla porque mañana Jesús me boy me boy pal norte con la esperansa que me consedas un dia volver te encargo mucho lo que aquí dejo son amis ijos y a mi mujer […] cuando regrese si dios lo quiere y

> tu que moras aya con el bendre a mirarte asta tu tunba por bueno y santo que eres tanbien [*sic*].

En su complejidad, el mensaje de este donante revela una petición y una promesa al mismo tiempo. Además, prefigura una serie de episodios en los que anticipa lo que ocurrirá durante su trayecto migratorio: desde la partida de su comunidad de origen, hasta su retorno al lado de su familia. Mediante el papel en el que le hace una petición, el donante le promete a Malverde que visitará su tumba, lo cual es muy indicativo de la pervivencia de las concepciones tradicionales de la devoción, previas a su desarrollo en el espacio religioso de la capilla.[6]

También se reconoce el tiempo inherente en los exvotos, ya que el donante está haciendo una petición por medio de su escrito, la que muy pronto quedará en el pasado, y con ella está dejando un "voto" que implica una promesa que deberá cumplirse en el futuro (Fabre, Perrée y De la Torre, 2021: 16). Parte esencial del voto presentado ante Malverde conlleva regresar a visitar la tumba de quien intercederá ante Dios para que este migrante a los Estados Unidos pueda retornar con bien: "cuando regrese si dios lo quiere y tu que moras aya con el bendre a mirarte asta tu tunba por bueno y santo que eres tanbien [*sic*]".

Con este mensaje nos acercamos a uno de los grandes temas en la capilla: la migración que moviliza tanto a quienes salen de Sinaloa, como a quienes se encuentran en tránsito por el estado: "Le piden que puedan pasar bien, que agarren un buen trabajo, que cuide a su familia, a la cual dejan aquí y les va bien y pasan bien y le agarran fe" (Entrevista con Jesús Manuel González Sánchez, encargado de la capilla de Malverde, citado en Valenzuela y Valenzuela, 2023: 68).

Por otra parte, la exploración de estos materiales nos permite aproximarnos al papel histórico que las mujeres han cumplido como intercesoras

[6] Recordemos que la capilla se inauguró hasta 1983 y que previo a ese momento los creyentes en Malverde se referían al sitio de devoción como la "tumba" o la "cruz" de Malverde. De la misma forma, en la arquitectura funeraria de Culiacán las capillas o mausoleos coexisten con las tumbas como forma preferida para dar sepultura a los muertos, siendo predominante en sitios reconocidos como expresiones de una narco-arquitectura basada en la edificación de capillas ostentosas, como ocurre en el caso del Panteón Jardines de esta ciudad.

por el bienestar de su unión matrimonial, pidiendo por sus esposos con un lenguaje que esconde sus padecimientos cotidianos: "El exvoto aparece como historia, pero como historia codificada, es decir, donde hay que asumir que hay asuntos de los que las mujeres han podido hablar y otros de los que no. Son los silencios cambiantes de la cultura" (Arias, 2002: 44).

Así, por ejemplo, el mensaje (Imagen 2) inicia con la petición por su matrimonio y termina con la solicitud por el bienestar de su esposo "Libralo de todo peligro [*sic*]". En medio se lee la complejidad de las relaciones de género y la manera en que las mujeres suplican por recibir un buen trato de sus cónyuges. Esta creyente le pide a Malverde que cambie la conducta de su esposo, esperando que este sea noble, le dé cariño sincero, sea fiel y que cumpla lo que promete. Por ello, deducimos que en su vida está sucediendo lo contrario, puesto que estos expresan "las tensiones en la pareja aparecen encubiertas en el lenguaje de la familia y sin ofrecer mayores detalles" (Arias, 2000: 70). Por otra parte, la donante encuentra apoyo en Malverde y establece una relación recíproca en la que espera que el santo "sí le cumpla" y le dé su protección. En su petición se lee lo siguiente:

> Cuida mi Matrimonio
> Cambia la conducta de mi esposo que sea noble, cariño sincero y que sea Fiel y que cumpla lo que me promete Libralo de todo peligro Señor Malverde Jesús Mazo [*sic*].

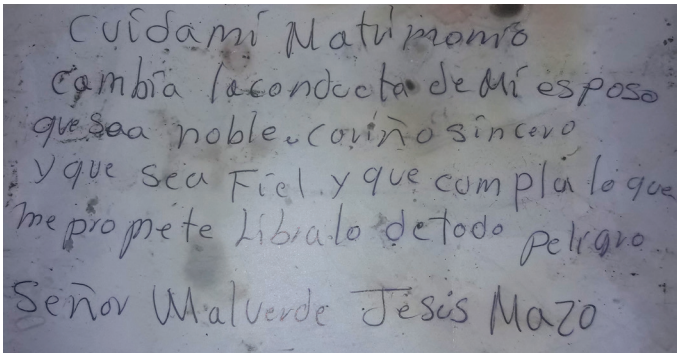


Imagen 2. Petición a Jesús Malverde. Capilla de Jesús Malverde, Culiacán, Sinaloa, agosto de 2020
Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

En otra carta se lee una petición, con fecha del 5 de octubre de 2017, en la que una mujer le expresa a Malverde su desesperación tras haberlo visitado por tercera vez y no obtener su favor. De la misma forma, reitera que no puede hablar de ello por lo que necesita su ayuda, manteniéndolo como "un secreto entre tu y yo" [*sic*]:

> mi señor mal verde es la tercera vez que vengo a tu capilla a pedirte que me camvies mi suerte yo cuando vine a verte a tu capilla vi tanta gente que te benia a pedirte o dejarte sus fotos y muchas cosas que me quede impactada... porque yo confio en ti que de lo que te pido me cumplirás no te lo puedo desir aki porque kiero que sea un secreto entre tu y yo pero asme el favor te lo pido te lo inploro por favor con el corazón en la mano mi señor malverde hecha me la mano y tu lla saves como yo te voy a agradecer si me hases ese milagrito por favor [*sic*].

Al mismo tiempo, en su escrito la mujer menciona las prácticas votivas de otros visitantes que dejan sus fotografías y otros objetos como prueba de su carácter milagroso. En su propia narración, hace una demostración pública de su relación con Malverde al dejarle una carta a la vista de todos, pero guardando silencio respecto al motivo de su petición y la forma en que le pagara el favor solicitado.

Por otra parte, los exvotos son un dispositivo complejo que conjuga las reglas de representación pictórica con los mensajes escritos y las peticiones de los donantes. Nuestra mirada a este cuadro pintado (Imagen 3) no puede ignorar la presencia de los convencionalismos propios de los exvotos pictóricos que marcaron la tradición en México a partir de la segunda mitad del siglo XIX y durante el XX, consistente en la representación en el plano bidimensional de tres espacios: lo sobrenatural, lo terrenal y la narración escrita (cartela) (Luque y Beltrán, 2003: 51). En este exvoto, el espacio de lo sobrenatural aparece en la parte superior de la pintura, donde el busto de Malverde flota sobre una nube blanca que, junto al azul de su camisa, simboliza el ámbito celestial. Lo terrenal se representa en la parte inferior del exvoto, donde el milagrero o quizá el donante eligieron enmarcar al santo entre un par de pistolas de color amarillo que apuntan directo hacia el recuadro en el centro. Encima de cada una de las armas aparecen las portadas, en color negro, de dos libros, en cuyos títulos se lee "LA BIBLIA" (a la izquierda) y "HECHICERÍA"

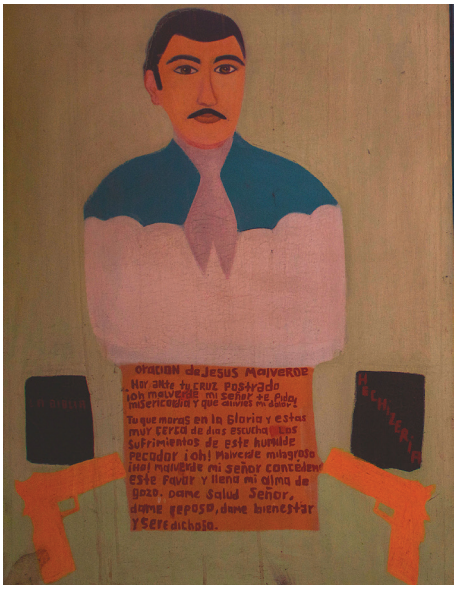


Imagen 3. Plegaria u oración a Jesús Malverde. Capilla de Jesús Malverde, Culiacán, Sinaloa, julio de 2018

Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

(a la derecha), un oxímoron que refleja la paradoja de la religiosidad popular en los márgenes del catolicismo y el mundo de lo sobrenatural. La narración escrita o cartela en el centro contiene la plegaria u oración dirigida a Malverde.[7]

Al revisar este exvoto, el análisis de su función y del tema que representa se vuelve complejo y demuestra los límites de nuestro análisis, ya que no expresa claramente si está realizando una petición o expresando un agradecimiento. Para fines de este trabajo, fue clasificado entre el 4% de los casos identificados como plegarias, dado que en la cartela se pueden leer las cuatro partes que componen la oración de Jesús Malverde, cuya función es pedir su intercesión divina:

> Hoy ante tu cruz postrado ¡oh Malverde mi señor te pido misericordia y que alivies mi dolor!
> Tú que moras en la Gloria y estás muy cerca de dios escucha los sufrimientos de este humilde pecador

[7] La oración de Malverde es un texto estandarizado que se reparte o se vende impreso a los visitantes de la capilla.

> ¡oh! Malverde milagroso ¡oh! Malverde mi señor concédeme este favor y llena mi alma de gozo.
> Dame salud Señor, dame reposo, dame bienestar y sere dichoso [*sic*].[8]

Al mismo tiempo, el conjunto pictórico nos remite al tiempo inherente a los exvotos y las prácticas votivas, en los que la oración a Jesús Malverde ocupa un lugar primordial al propiciar el milagro. En este caso, las armas aparecen en el espacio de lo terrenal, aunque no necesariamente tienen relación con el milagro solicitado o concedido, ya que su presencia solo podría develar el imaginario de Malverde como el santón de los narcos, el que se ha incrementado a partir de la década de 1980.

Desde una perspectiva cuantitativa, encontramos que en 11 de los 53 exvotos contabilizados en la categoría de petición, plegaria o que no dicen el motivo por el que se presentan, aparecieron las armas, el dinero y las drogas como elementos iconográficos reconocibles en su composición. Aunque la aparición de estos elementos no siempre es indicativa del motivo de petición o agradecimiento, sí lo es del imaginario en torno a Malverde, ligado al mundo de los marginados, de las drogas y de las transgresiones: "Es una expresión que surgió entre los que no han tenido su espacio en la historia oficial de México, entre los que pertenecen al sistema de exclusión" (Jónsdóttir, 2014: 78).

Dicho vínculo es perceptible en el siguiente caso (Imagen 4), en el que el motivo del exvoto no se ha especificado (en este estudio se clasifican como N/E, cuando el donante no determinó el motivo por el que ofrece el exvoto) y solo tenemos el dibujo del busto de Malverde con tres velas encendidas del lado derecho y otras tres del izquierdo, indicando que en algún momento su donante las ha encendido y le ha dirigido una plegaria.[9]

[8] En los folletos que se reparten en la capilla con la oración de Malverde se instruye a los visitantes de la siguiente manera: "Se hace enseguida la petición personal y se rezan 3 padres nuestros y 3 Aves Marías. Se finaliza concediendo dos veladoras" ("La verdadera oración del Ánima de Malverde", carpeta 13-A, Fondo Histórico Jesús Malverde).

[9] Incluso la presencia de las velas es problemática y supone dos interpretaciones distintas. Una de ellas es que se encendieron tras dirigirle una plegaria a Malverde o que el devoto regresa a la capilla a cumplir la promesa de prenderle una veladora como símbolo de agradecimiento.



Imagen 4. Exvoto de Malverde rodeado de hojas de marihuana. Capilla de Jesús Malverde, Culiacán, Sinaloa, marzo de 2021

Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

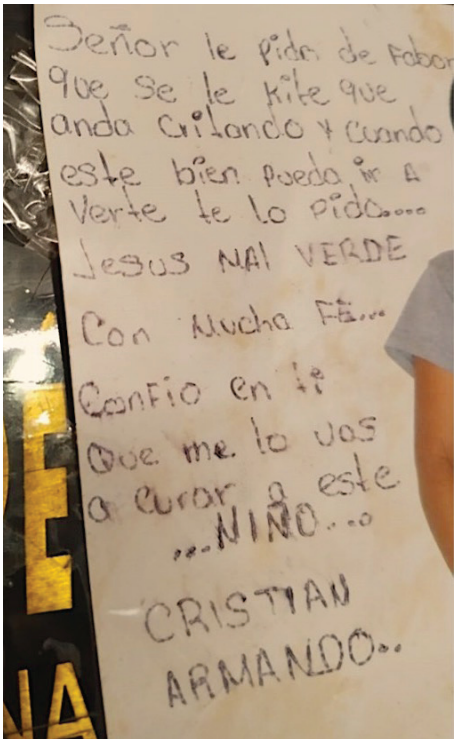
Además de las veladoras, el espacio simbólico del fondo aparece adornado por hojas de marihuana que flotan en el aire y parecen caer desde el cielo, conectando al intercesor con el imaginario del narco santo. Alrededor del dibujo se consigna el apellido de la familia que lo donó, que probablemente busca propiciar o agradecer un milagro, cuyo tema una vez más queda en secreto entre la familia y la figura celestial.

En otros casos, la petición a Malverde se expresa mediante un mensaje escrito y acompaña a las fotografías que sus donantes dejan en la capilla. Al no implicar la mediación de un milagrero o un artesano encargado de realizar el exvoto, los mensajes y las fotografías tienen un carácter directo e inmediato, en los que encontramos el diálogo que el donante establece con el santo. Es el caso de la siguiente fotografía de un niño pequeño (Imagen 5) que, como podemos ver, se pega con cinta transparente, invadiendo el espacio de una placa metálica donada por otro creyente. Al lado de la figura del niño aparece un mensaje de petición, a la manera de una cartela, que tiene escrito el siguiente texto:

> Señor le pido de fabor
> que se le kite que anda gritando y cuando este bien pueda ir a verte te lo pido…

Jesus MAL VERDE
con mucha fe…
Confio en ti
que me lo vas a curar a este
…NIÑO…
CRISTIAN
ARMANDO [*sic*].

Imagen 5. Petición a Jesús Malverde. Capilla de Jesús Malverde, Culiacán, Sinaloa, enero de 2024



Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

En la petición, la madre o el padre del menor acuden de manera desesperada a solicitar la ayuda de Malverde. Si bien no se expresa cuál es la enfermedad del pequeño, mencionan el síntoma que les aqueja: "que anda gritando" y le prometen al santo que, en cuanto este se recupere, irán a visitarlo. Por ello, Malverde debe intervenir con su ayuda para que la persona que le ofrece esta fotografía pueda cumplir su promesa de regresar a su capilla.

Imagen 6. Petición a Jesús Malverde. Capilla de Jesús Malverde, Culiacán, Sinaloa, febrero de 2023



Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

De la misma forma, tenemos la selfi que una joven se hizo con su teléfono celular y que imprimió en papel a fin de pegarla en las paredes de la capilla de Malverde (Imagen 6). Marcada con la fecha de 1 de enero de 2023, la fotografía muestra a una joven que le hace una petición: "Quita esta enfermedad de mi solo tu sabes", conservando en secreto el motivo de su padecimiento. Mediante su sonrisa y jovialidad, la joven rompe el estereotipo de la mujer sufriente, la enferma eterna de siglos anteriores. Expone, además, una de las características más destacadas de los exvotos a partir de la década de 2000: "El tuteo como una manera coloquial, dialogada, de comunicarse con la imagen" (Arias, 2002: 143). La fotografía nos permite observar el lenguaje gestual y corporal de la donante, quien demuestra la cercanía y la confianza ya establecida con el santo. La otra aproximación es la interpretación del lenguaje escrito, en la que se advierte el tuteo y la relación directa con el intercesor celestial.

Al revisar los temas en que los devotos solicitan la intervención de Malverde, identificamos que incluyen un amplio rango: la sanación, la migración, el trabajo, la familia, el matrimonio. Si bien en la mayoría de los casos no se especifica los años en que se solicita el favor de Malverde, algunos de los dones están fechados en los años de 2014, 2015, 2017, 2020 y 2023. Estas peticiones fueron hechas de forma individual tanto por hombres como por mujeres, pero también estos solicitaron la intervención de Malverde en pareja, así como en grupos familiares. Los lugares de pro-

cedencia de los donantes fueron Sinaloa, Guanajuato, Michoacán, Zacatecas, Estado de México, Ciudad de México, Nuevo León, California.

Agradecer y pagar las promesas realizadas

Aunque los exvotos pueden otorgarse al momento de la petición, en su acepción más conocida suelen definirse como la manera de agradecer por los milagros concedidos. De la misma forma, en el lenguaje de la comunidad malverdiana comúnmente se habla de las mandas o distintas prácticas mediante las que los creyentes "pagan" sus promesas o "dan las gracias por los favores recibidos". Estos exvotos corresponden a una tipología distinta, la de los exvotos de agradecimiento, que son clasificados como tal por la presencia expresa de un mensaje de gratitud a Malverde, lo que nos permite descifrar su función con facilidad. Aunque pueden cumplir un doble propósito al contener nuevas peticiones para el intercesor o, como en el caso del siguiente exvoto (Imagen 7), develar el deseo de que la protección de Malverde se siga extendiendo en el tiempo, es factible hablar al mismo tiempo de un exvoto de agradecimiento y con intenciones propiciatorias, que refuerza una relación duradera y cercana entre el donante y el santo.

Esta placa metálica montada en madera, con fecha de marzo de 2006, representa a las innumerables muestras de gratitud que se encuentran en el recinto de Malverde, grabada sobre una lámina de color oro, que, de acuerdo con Kristín Jónsdóttir (2014: 70-71), empezaron a colocarse en la capilla a partir de 2001. En esa lámina se plasma el testimonio del creyente de nombre Beto G., quien visitó la capilla y conoció a Malverde en 2001, por lo que en el año 2006, establecido en Sylmar, California, relata los pormenores de su duradera relación:

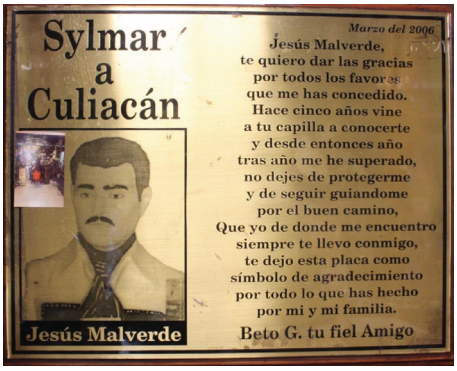


Imagen 7. Agradecimiento en la Capilla de Jesús Malverde, Culiacán, Sinaloa, julio de 2018

Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

> Sylmar a Culiacán. Marzo del 2006. Jesús Malverde, te quiero dar las gracias por todos los favores que me has concedido. Hace cinco años vine a tu capilla a conocerte y desde entonces año tras año me he superado, no dejes de protegerme y de seguir guiandome por el buen camino, Que yo de donde me encuentro siempre te llevo conmigo, te dejo esta placa como símbolo de agradecimiento por todo lo que has hecho por mi y mi familia. Beto G. tu fiel Amigo [*sic*].

A través de este mensaje hace patente que Malverde ha favorecido al creyente, permitiéndole superarse cada día, por lo que ya se considera tan cercano a él que se refiere como un amigo. Dicha relación se ha fortalecido con el paso del tiempo y le lleva a construir un relato breve o una "microhistoria" (Jónsdóttir, 2014: 70-71), en la que destaca la amistad y la ayuda recibida por el santo, que incluso se ha extendido a su familia.

Otro exvoto de agradecimiento que ha sido otorgado en un contexto transfronterizo corresponde al creyente Genaro Bañuelos Valle (Imagen 8), quien pide por su familia extensa, solicitando que la protección del santo cubra un espacio amplio que va de Culiacán a Phoenix, Arizona, y a Pueblos Unidos, en el municipio de Sinaloa, donde posiblemente se encuentran sus redes familiares. El agradecimiento también involucra a una serie de intercesores celestiales en el marco de una religiosidad abierta que transita entre las figuras del catolicismo popular como Dios, la Virgen de Guadalupe y san Judas Tadeo (el santo oficial dedicado a los casos difíciles), y las santidades profanas de Jesús Malverde y la Santísima Muerte, a quienes agradece en conjunto "por los favores concedidos y para que sigan viendo por mi, por mis hijos y toda mi familia" [*sic*].

En la placa votiva el donante usa el tuteo para referirse a Malverde: "a ti" Malverde; y los adjetivos posesivos para distinguir entre la figura colectiva de "nuestra" Virgen de Guadalupe y "mi" Santísima Muerte. Acompaña la imagen con cuatro íconos religiosos: el busto de Malverde, la Virgen de Guadalupe rodeada de su halo, el esqueleto de la Santa Muerte representada con su manto (Perrée, 2017: 214) y san Judas Tadeo.

El exvoto ofrecido a intercesores tan diversos manifiesta la práctica de una religiosidad popular que funciona a la manera de una encrucijada simbólica, lo que Renée de la Torre (2013: 8) caracteriza como el "lugar donde se entrecruzan distintas matrices de sentido, distintos sistemas y tradiciones religiosas, distintos menús creyentes, distintas tramas de poder,

Imagen 8. Agradecimiento a Jesús Malverde, Culiacán, Sinaloa, agosto de 2019



Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

distintas ideologías". A través de este caso, podemos acercarnos a este diverso menú que discurre entre el catolicismo popular, la tradición y la emergencia de nuevas formas. De la misma forma, por medio de los exvotos es posible observar las distintas combinaciones, las preferencias personales en que la figura de Malverde es invocada junto a otros intercesores celestiales (Tabla 1).

Gracias a esta muestra se encontró que, para resolver sus dificultades, las personas acudieron a diversos intercesores celestiales, que aparecieron en el contenido de los exvotos. Se identificó una práctica en la que se suelen entrecruzar distintas tradiciones religiosas relacionadas con el catolicismo: Dios aparece en 14 ofrendas, la Virgen de Guadalupe en 22 y san Judas Tadeo en cinco.

Además, se presentaron otras combinaciones entre varias figuras religiosas que ocuparon posiciones menores, aunque significativas, como en el caso de la Santa Muerte, una devoción religiosa que ha adquirido gran importancia en las primeras décadas del siglo XXI. No obstante, sin lugar a dudas, Malverde obtuvo la primera posición con 109 ofrendas.

En sintonía con las preocupaciones centrales de los donantes de Malverde, encontramos el lugar primordial de la familia, que se expresa a través de los testimonios encaminados a representar sus valores y centralidad en la vida de las personas. Para ello, tomemos por caso el exvoto ofrecido por la familia Pérez Montero del Estado de México, que le obsequia una placa con un breve mensaje de agradecimiento por los favores recibidos (Imagen 9). En este caso, al incorporar la fotografía familiar al diseño de la placa, que ya contiene el busto de Malverde en la parte superior y el men-

Malverde y otros intercesores celestiales	Número de ofrendas
Dios	14
Dios y la Virgen	24
Dios, la Virgen y san Judas Tadeo	4
Dios, la Virgen, san Judas y la Santa Muerte	1
Dios, la Virgen, san Judas y san Miguel Arcángel	1
Dios, la Virgen, san Judas, Sagrado Corazón de Jesús, Ángeles Guardianes y la Niña Blanca	1
Dios y san Judas Tadeo	7
Jesucristo	3
Jesucristo y la Virgen	4
La Virgen de Guadalupe	22
La Virgen y san Judas	5
Malverde	109
San Judas Tadeo	5
Total	200

Tabla1. Figuras religiosas en los exvotos de la capilla de Malverde en Culiacán
Fuente: Elaboración de Diana María Perea Romo.

saje de agradecimiento grupal en la parte media, se refuerza el valor de la petición conjunta, encaminada a favorecer a sus integrantes. En relación con la fotografía que muestra al padre e hijo tocando el busto de Malverde y a la madre e hija posando en la parte frontal, funciona como recuerdo de la visita y prueba del cumplimiento de la manda (Jónsdóttir, 2014: 70).

En otro caso, la instantánea de una familia funciona como testimonio de la visita o quizá como prueba de una promesa cumplida (Imagen 10). Los exvotos familiares se convierten en el tema mayoritario, ya que entre

Imagen 9. Lámina a Jesús Malverde, Culiacán, Sinaloa, agosto de 2019



Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

los 200 donantes contabilizados en este trabajo, 119 pidieron o agradecieron el apoyo de Malverde respecto a un tema familiar, mientras que en 81 de ellos solicitaron su intercesión en torno a una preocupación individual. A través de los exvotos encontramos que la familia es el pilar de los creyentes en Malverde y que en nombre de ella se expresan las principales necesidades espirituales y religiosas.

Respecto a los agradecimientos individuales, los hombres dejan testimonio de los favores recibidos en torno a su trabajo, su salud y los valores asociados con su masculinidad. Esto se observa en el cuadro (Imagen 11) ofrecido el 20 de mayo de 2015 por un joven bombero, quien vive en Bakersfield, California, y agradece a Malverde porque milagrosamente lo salvó de un problema de la vista mediante una narración en la que da cuenta de la promesa cumplida, así como de las dificultades sorteadas en el camino. Estas tres fotografías funcionan como testimonio de su relato para verlo cumpliendo el rol social que el milagroso Malverde le permitió desempeñar.

En la narración, al lado derecho, deja constancia del milagro concedido por Malverde: "me cumpliste el milagro de por enfermo de la vista". Como se puede leer en el relato, el donante Cuauhtémoc Rojo Carrera le otorga lo que él llama "este reconocimiento" a Malverde, como parte de



Imagen 10. Instantánea cubierta de cinta, que muestra a una familia retratada, en esta se observan los exvotos obsequiados a Malverde. Capilla de Jesús Malverde, Culiacán, Sinaloa, octubre de 2018
Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.



Imagen 11. Agradecimiento a Malverde en la Capilla de Jesús Malverde, Culiacán, Sinaloa, marzo de 2021

Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

la promesa que le hizo a una mujer: Elena C. L. También agradece a su madre y familia. Gracias a todos en conjunto, pero sobre todo a Malverde, puede desempeñar una carrera de la que se siente muy orgulloso y así busca demostrarlo por medio de las fotografías: "soy un bombero, soy un heroe, soy un salvavidas" [*sic*].

Sin duda, en los agradecimientos a Malverde los individuos expresan necesidades propias, pero también afirman los lazos familiares, demuestran sus redes de solidaridad, en las que el santo juega un papel fundamental. También encontramos que en los agradecimientos al santo se manifiestan los valores asociados a las masculinidades de sus donantes: la valentía, el carácter heroico, aquello que los hace sentirse orgullosos, sus profesiones, el progreso material y las situaciones en las que se sortea el peligro de morir. Es lo que muestra la fotografía de un militar con camuflaje, retratado con su arma y entre municiones, quien pega su imagen en la capilla con la finalidad de agradecer a Malverde por ayudarle a cumplir sus metas, mientras le pide que lo siga bendiciendo y cuidando (Imagen 12).

Asimismo, un joven que no parece tener más de 20 años se retrata con una mascarilla que nos permite situar la imagen en el contexto de la pandemia por el covid-19 entre los años 2020 y 2021. En ella aparece posando en un ángulo contrapicado que dignifica su silueta, mientras se recarga en la puerta de un llamativo automóvil rojo. Encima deja un mensaje en el que le agradece a Malverde "por iluminar siempre mi camino" y por ayudarlo a cumplir todas sus metas (Imagen 13).

En este sentido, la referencia a la iluminación y el camino, o la protección solicitada, nos hace pensar en lo dicho por Jónsdóttir (2014: 73) respecto al posible significado de la frase que se repite en este y otros exvotos: "Es difícil precisar a qué se refiere el devoto con la iluminación y el camino, ya que puede aludir tanto al camino '*interior*' como al '*exterior*', al sendero de la vida en general o a la cruzada al país vecino en el norte, con intenciones fuera del marco legal". Por lo que ambas fotografías mostrarían el contraste y las similitudes entre los valores de los creyentes masculinos que le piden a Malverde, desde dos mundos contrapuestos e históricamente entrelazados, como el ejército y la vida civil en un marco posiblemente transgresor (Atondo, 2024).

Si bien encontramos que las mujeres se comunican en menor medida con Malverde, son autoras de mensajes significativos. Es el caso de una devota, aparentemente brasileña, que en 2018 visitó la capilla y dejó un

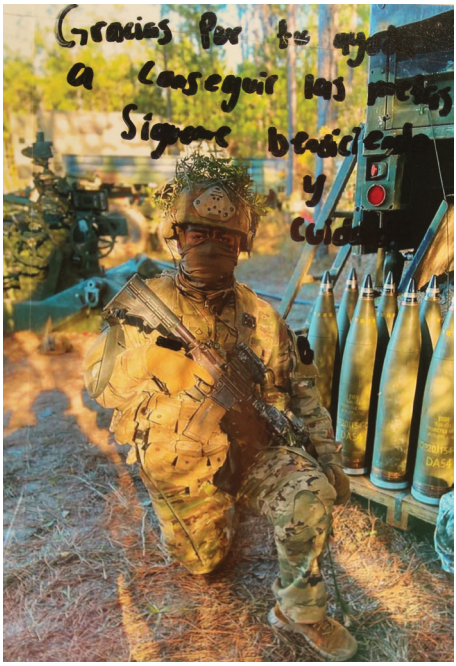


Imagen 12. Agradecimiento a Malverde. Capilla de Jesús Malverde, Culiacán, Sinaloa, julio de 2023
Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

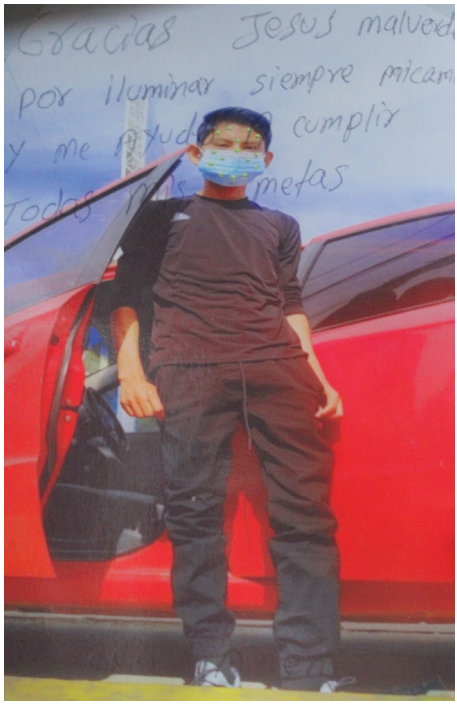
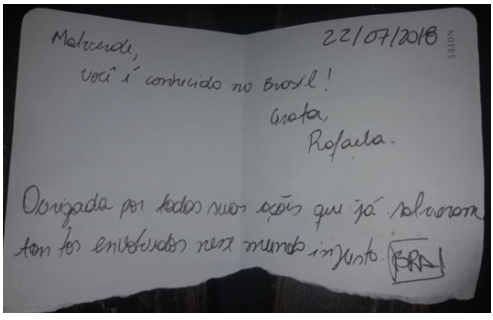


Imagen 13. Agradecimiento a Malverde. Capilla de Jesús Malverde, febrero de 2023
Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

mensaje de agradecimiento escrito en portugués: "Malverde, tú eres conocido en Brasil! Agradecida Rafaela. Gracias por todas sus (tus) acciones (obras) las cuales ya salvaron tantos involucrados en este mundo injusto" (Imagen 14).

Imagen 14. Agradecimiento



Fuente: Archivo de Diana María Perea Romo.

Balance sobre las funciones y el contenido social de los exvotos

Al clasificar los exvotos a Malverde de acuerdo con su función, se encontró que la mayoría cumple la finalidad de agradecer, dato que se obtuvo a partir de los mensajes textuales que aparecen en los diferentes tipos de ofrendas (Tabla 2). En 147 de los 200 casos estudiados (73.5%), estos agradecen al santo por los milagros recibidos. En contraste, solo en 26 casos (13%) los exvotos cumplen la función de pedir o propiciar un milagro; ocho (4%) se identificaron como plegarias, por contener una oración, aunque no queda claro si los donantes están pidiendo o agradeciendo un milagro concedido. En 19 casos (9.5%) no se especificó el motivo de la ofrenda, por lo que no se pudo determinar la función que esta cumplió.

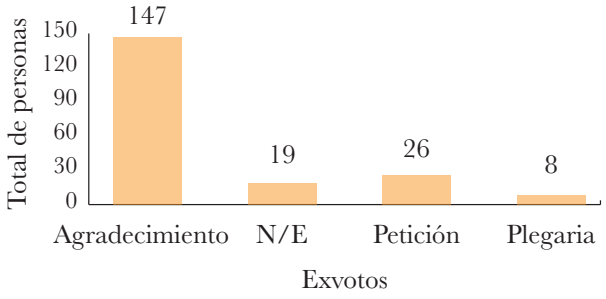


Tabla 2. Funciones de los exvotos a Malverde
Fuente: Elaboración de Diana María Perea Romo.

En lo que concierne al análisis de aquellos exvotos que cumplieron el objetivo de agradecer la intercesión milagrosa de Malverde, debe destacarse la presencia de un mensaje recurrente que se describe en 97 de los 147 exvotos estudiados, pues los donantes plasmaron la frase "Gracias por los favores recibidos", que aparece como una expresión estandarizada y hermética que no devela el motivo específico por el que se agradece, pero que resulta categórica respecto a su propósito. Al mismo tiempo, desentraña el imaginario en torno al santo como un ser capaz de realizar un "favor" que "ayude" o cambie el destino de sus fieles en la tierra (Tabla 3).

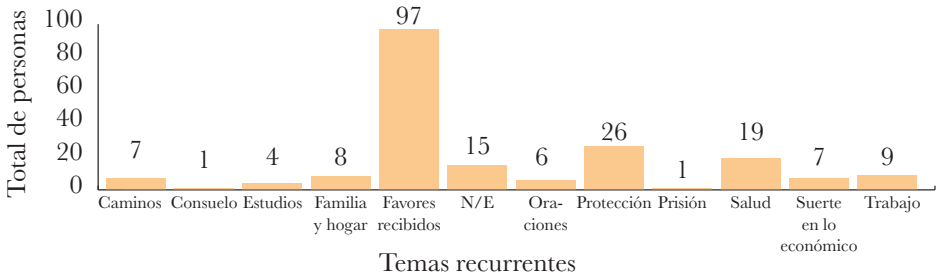


Tabla 3. Contenido social de los exvotos de la capilla de Malverde. Temas recurrentes por los que las personas solicitan la intervención del santo
Fuente: Elaboración de Diana María Perea Romo.

Al donar sus exvotos, los creyentes plasmaron mensajes manuscritos o encargaron placas con textos grabados, pintados o impresos sobre diferentes soportes, en los que le manifiestan su agradecimiento a Malverde; en estos aparecen temas que nos acercan al contenido social de los exvotos. Es así como encontramos casos muy diversos en los que se mencionan la protección (26), la salud (19), el trabajo (9), la familia y el hogar (8), la suerte en lo económico (7), los caminos (7), los estudios (4), el consuelo (1) y la prisión (1). La presencia de casos que no definieron (19) el motivo de la ofrenda se relaciona con la confianza establecida con Malverde, el secreto o el hermetismo respecto a lo que se agradece.

A Malverde se le reconoce por "los favores recibidos", por la salud, por el trabajo, por la familia; pero también por temas transgresores como la prisión o la protección en los caminos. Asimismo, en estas ofrendas aparecen íconos relacionados con el mundo de las drogas: hojas de marihuana, pistolas, dinero (dólares) que en ocasiones no se relacionan con el favor concedido, pero muestran el imaginario histórico en torno a Malverde.

Si bien son minoría, las peticiones nos dan información sobre los anhelos y tribulaciones de quienes profesan su fe en este santo. A través de ellas se leen entre líneas los conflictos de género y las tensiones matrimoniales, que aún en la actualidad se mantienen en secreto y solo se ventilan ante la figura milagrosa de Malverde. De la misma forma, este es llamado a intervenir en asuntos individuales y familiares de orden diverso. Al reflexionar sobre la desproporción entre el porcentaje de las peticiones respecto a los agradecimientos, es notoria la preferencia de los devotos de

llevarle objetos a Malverde cuando este ya cumplió las peticiones solicitadas y, con ello, sellar el pacto moral establecido con el santo.

En cuanto a los donantes de los exvotos, la muestra (200) reveló que 98 de ellos fueron otorgados por más de dos personas, lo que indica la tendencia a ofrecer una mayoría de exvotos familiares o colectivos; 84 se donaron de manera individual: con una mayor recurrencia de exvotos masculinos, correspondientes a 52 hombres, en comparación con 31 mujeres que presentaron una ofrenda al santo. En tanto que en 12 casos los dones fueron otorgados por parejas (Tabla 4).

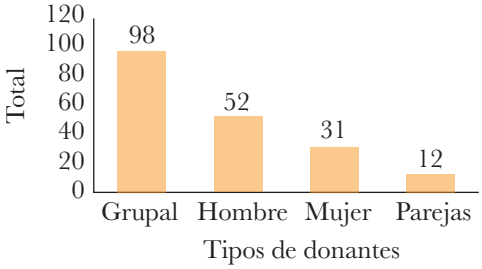


Tabla 4. Tipos de donantes de los exvotos
Fuente: Elaboración de Diana María Perea Romo.

Con referencia a los lugares de procedencia de los donantes, la capilla de Malverde da cuenta de una fe extendida por distintos lugares del mundo (Tabla 5). Aunque está enclavada en un sitio periférico y representa la práctica de una religiosidad híbrida, el recinto se convierte en un sitio de peregrinaje que recibe a visitantes de diversas poblaciones de México y de otros países como Estados Unidos y Brasil.

Aunque en muchos casos estas personas no especificaron lugar de procedencia (108), en la Tabla 5 se puede ver que el grupo mayoritario proviene del estado de Sinaloa (31), lo que permite comprobar el arraigo local de la creencia en Malverde. También indica la recurrencia de exvotos provenientes de California (13), la región adonde históricamente se ha dirigido la población sinaloense para buscar trabajo y radicar ahí. Con una representatividad mucho menor aparecen otros destinos migratorios: Arizona (3), Illinois (1), Idaho (1), Texas (1) y la relación del santo con otros estados de México, sitios desde donde sus habitantes emprenden su

peregrinar y dejan ofrendas que sostienen la tradición votiva del centro y el Bajío mexicano, lo que nos permiten entender su mundo en constante cambio y su conexión cada vez más viva con la religiosidad.

Lugar de procedencia	Donantes	Lugar de procedencia	Donantes
Aguascalientes	3	Jalisco	4
Arizona	3	Michoacán	1
Baja California	4	N/E	108
Baja California Sur	4	Nuevo León	1
Brasil	1	Nuevo México	1
California	13	Querétaro	1
Ciudad de México	4	San Luis Potosí	1
Durango	2	Sinaloa	31
Estado de México	5	Sonora	2
Guanajuato	6	Texas	1
Idaho	1	Zacatecas	2
Illinois	1	*Total general*	*200*

Tabla 5. Lugares de procedencia de los donantes de los exvotos de la capilla de Malverde
Fuente: Elaboración de Diana María Perea Romo.

Conclusiones

Las prácticas votivas en torno al santo Jesús Malverde son manifestación de una religiosidad popular con cauces históricos innegables. A través de dichos presentes sus donantes mantienen viva una tradición cuyo inicio ya estaba documentado en la prensa de inicios del siglo XX, actualizándola de acuerdo con los cambios ocurridos en su entorno inmediato. En el transitar de las primeras dos décadas del siglo XXI, la capilla de Malverde se mantiene como un lugar vivo y depositario de una infinidad de exvotos, de los que se revisó un conjunto con imágenes y textos, con "microhistorias" que cuentan la vida de sus creyentes.

Al estudiar las cartelas y el contenido visual de estos dones, se distinguieron dos funciones tan específicas como la de *pedir* y *agradecer* por los milagros concedidos. Si bien se demostró que las peticiones son una minoría en el recinto, estos exvotos son sumamente significativos, ya que permiten comprender la complejidad de una creencia y el proceso temporal que conduce al milagro. Como primer acto de fe, los devotos a Malverde

solicitan su intercesión divina y con ello le obsequian los primeros objetos, las primeras ofrendas que predispondrán su ánimo. Aunque la mayoría de los creyentes prefieren pagar este favor hasta el final, la función de agradecer marca el fin de un proceso de profunda complicidad y confianza entre estos y el santo popular, pues el objeto simboliza la conclusión de un pacto moral.

Como se ha demostrado, en los exvotos con peticiones y agradecimientos a Malverde se delinean las características de un conjunto social complejo, en el que lo predominante son las peticiones familiares y colectivas, por encima de las individuales o de pareja. A partir del análisis cuantitativo se mostró que la relación masculina con el santo es más recurrente, aunque no necesariamente más significativa que la femenina, ya que tanto los hombres como las mujeres le exponen sus necesidades y le obsequian dones que signan una petición o expresan su agradecimiento.

Es trascendente la presencia de devotos de diversas profesiones, de hombres y mujeres con valores y formas de pensar disímiles, a quienes unen las peticiones, plegarias y agradecimientos que se cuelgan en una misma capilla. En esta las imágenes y los textos son la demostración del milagro. El contenido de los exvotos, sus temas y sus donantes se encuentran a la vista de todos, pero al mismo tiempo coexisten con algunas identidades que no se develan, con temas que se mantienen en secreto y la solicitud de favores oscuros, indecibles, que ponen de manifiesto la extrema complicidad entre los creyentes y Malverde, así como entre este y otros íconos de una religiosidad paralela al catolicismo.

Bibliografía

Arias, Patricia (2000). "Palabras, imágenes y silencios: el exvoto femenino", *Exvotos. Artes de México*, núm. 53, pp. 64-73.

— (2002). *La enferma eterna. Mujer y exvoto en México, siglos XIX y XX*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

— (2007). "Copiar y recrear. La transformación social del exvoto pintado", *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 20, pp. 187-225.

— y Jorge Durand (2000). "Revolucionados", *Exvotos. Artes de México*, núm. 53, pp. 56-63.

Atondo Morales, Arnoldo (2024). "Construcción de la masculinidad sobre Jesús Malverde en la lírica de sus corridos". Tesis de licenciatura. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, Facultad de Psicología.

Calvo, Thomas (2001). *México en un espejo. Los ex-votos de San Juan de los Lagos (1870-1945)* (CD-ROM), en Caroline Perré. *L'ex-voto dans tous ses états* [en línea]. México: UNAM/CEMCA. https://etudesexvoto.hypotheses.org/category/site-de-reference

"Culto a los criminales. Superstición e ignorancia", *La Patria*, México, 1 de agosto de 1903, pp. 1 y 2. Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM). https://hndm.iib.unam.mx/index.php/es/

De la Torre, Renée (2013). "La religiosidad popular", *Ponto Urbe* [en línea], núm. 12, pp. 1-24. http://journals.openedition.org/pontourbe/581

— (2018). "Biografía del exvoto guadalupano", *Encartes*, vol. 1, núm. 1, pp. 188-192.

Fabre, Pierre Antoine, Caroline Perrée y Renée de la Torre (2021). "Desde la confección hasta la exhibición: cuando el exvoto se establece como sistema", en Caroline Perrée (coord.). *El exvoto o la metamorfosis del don.* Ciudad de México: CEMCA, pp. 7-54.

Fraser Giffords, Gloria (2000). "El arte de la devoción", *Exvotos. Artes de México*, núm. 53, pp. 8-23.

García, Luis Antonio (2017). *La leyenda de Malverde. El bandido milagroso*. Mocorito: Seminario de Cultura Mexicana, corresponsalía Mocorito, serie Textos.

Jónsdóttir, Kristín G. (2014). *Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa.* San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

"La gente sigue acudiendo a la tumba de Malverde". *Noroeste,* Culiacán, 3 de noviembre de 1979, pp. 1 y 5A.

"La tumba de Malverde". *El Debate,* Culiacán, 4 de noviembre de 1981, p. 1. Archivo Histórico General del Estado de Sinaloa (AHGES), expediente Jesús Malverde, 1981-2014, carpeta 2.

Lazcano y Ochoa, Manuel y Nery Córdova (1992). *Una vida en la vida sinaloense. Memorias de Manuel Lazcano y Ochoa*. Los Mochis: Universidad de Occidente.

Luque Agraz, Elin y Mary Michele Beltrán (2003). *El arte de dar gracias. Selección de exvotos pictóricos del Museo de la Basílica de Guadalupe*. México: Universidad Iberoamericana/Casa Lamm.

Perrée, Caroline (2017). "La iconografía de la Santa Muerte: antropología de una imagen abierta", en Alberto Hernández Hernández (coord.). *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis, pp. 207-228.

Perea Romo, Diana María (2020a). "El espacio votivo y los exvotos en la capilla de Jesús Malverde", en Eduardo Frías Sarmiento y Jordi Canal (coords.). *Los espacios de la historia en Sinaloa*. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, pp. 313-336.

— (2020b). "Jesús Malverde: el imaginario colectivo del bandido social y los exvotos en su capilla, 1909-2019", *Escripta. Revista de Historia*, vol. 2, núm. 4, julio-diciembre, pp. 43-68.

Rodríguez Becerra, Salvador (2008). "Los exvotos como expresión de las relaciones humanas con lo sobrenatural: nuevas perspectivas desde Andalucía", en *México y España. Un océano de exvotos: gracias concebidas, gracias recibidas.* Zamora: Museo Etnográfico de Castilla y León, pp. 97-119.

Valenzuela Arce, José Manuel y Pável Valenzuela Arámburo (2023). *Todo lo santo es profano. Mística popular transfronteriza: Jesús Malverde, Santa Muerte, Niño Fidencio y Juan Soldado*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Sinaloa/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis.

Vidaca Osuna, Alejandro (2015). "Religiosidad y devoción popular en Culiacán: un acercamiento al catolicismo y la adoración a Jesús Malverde entre 1960 y 1970". Tesis de licenciatura. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, Facultad de Historia.

Zires, Margarita (2014). *Las transformaciones de los exvotos pictográficos guadalupanos (1848-1999).* Madrid: Iberoamericana Vervuert.

Diana María Perea Romo es profesora e investigadora de la Facultad de Historia de la Universidad Autónoma de Sinaloa. Miembro del Cuerpo Académico de Historia Sociocultural (CA-UAS-119). Miembro del SNII nivel I. dianperea@uas.edu.mx

DOSIER

"GRACIAS A LA VIRGEN": EXVOTOS EN INTERNET Y RELIGIÓN DIGITAL EN LA MODERNIDAD BARROCA

"THANKS TO THE VIRGIN": EX-VOTOS ON THE INTERNET AND DIGITAL RELIGION IN BAROQUE MODERNITY

Carlos Nazario Mora Duro*

Resumen: Este artículo analiza los exvotos en internet como un fenómeno de religión digital, en que lo sagrado se traslada y adapta a lo virtual para participar de las conversaciones de los usuarios en línea. Los retablos virtuales se manifiestan como formas de entretenimiento, autorrepresentación, burla y crítica social, lo que enfatiza su carácter comunicativo, su condición de documento individual y colectivo, además de su orientación popular y potencialmente transgresora. Esta transgresión no se limita a la participación popular, sino que señala el desplazamiento devocional hacia una resignificación secular de las imágenes religiosas. El análisis recurre a la modernidad barroca, haciendo énfasis en la reinvención adaptativa y subversiva de los símbolos culturales, así como a la noción de religión vivida, para comprender cómo se entretejen lo religioso y lo cotidiano en el contexto digital.

Palabras claves: exvotos, internet, religión digital, modernidad barroca, religión vivida.

"THANKS TO THE VIRGIN": EX-VOTOS ON THE INTERNET AND DIGITAL RELIGION IN BAROQUE MODERNITY

Abstract: This article analyzes ex-votos within online user interactions as a form of digital religion, in which the sacred is transferred and adapted to virtual spaces. By focusing on virtual retablos as forms of entertainment, self-representation, mockery, and social critique, it shows how they function as modes of communica-

* Investigador asociado en la Facultad de Sociología, Universidad de Tubinga, Alemania.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 105-128
Recepción: 26 de mayo de 2025 • Aceptación: 11 de julio de 2025
https://encartes.mx

tion, as both individual and collective documents, and as popular and potentially transgressive expressions. This transgression extends beyond the participation of ordinary users, pointing to a devotional shift toward the secular resignification of religious imagery. The analysis draws on the concept of baroque modernity, emphasizing the adaptive and subversive reinvention of cultural symbols, and on the notion of lived religion to understand how the religious and the everyday are interwoven in digital contexts.

Keywords: Ex-votos, internet, digital religion, baroque modernity, lived religion.

Introducción

El exvoto contemporáneo es un testimonio comunicativo de una acción vinculada a lo religioso. Este trabajo entiende lo religioso como lo relativo a una comunidad moral enlazada por sus referencias comunes sobre lo sagrado y lo profano, tal como lo delimita Émile Durkheim en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Para el sociólogo francés, una de las características de lo divino es su propiedad comunicativa. *Dios* no solo es una entidad con la que el ser humano puede contar, sino sobre la que también puede contar. Es precisamente esta característica narrativa la que resalta en los exvotos como testimonios situados en una temporalidad y espacialidad específica.

Los exvotos son también documentos históricos. En el caso mexicano, los testimonios de agradecimiento con lo divino aparecen con la expansión del catolicismo colonial. Alberto del Castillo asegura que en el periodo novohispano predominaron las representaciones pictóricas de grandes proporciones. Sin embargo, para el siglo XIX y XX los exvotos se transformaron gracias al encuentro con nuevos materiales de elaboración. Los artistas transitaron de la madera y la tela hacia las láminas de cobre. Este material propició el acceso de las clases populares a las representaciones votivas. De este cambio se desprende que su producción tenga "un carácter y un sello populares que serán una de sus características principales durante los últimos dos siglos" (Del Castillo, 2005: 5).

Por su parte, la técnica pictórica de los elementos votivos también evolucionó con el paso de los siglos. De la misma forma en que los temas expresados por el exvoto adquirieron un *ethos* vernáculo, las técnicas artísticas se adecuaron a su producción popular. De acuerdo con algunas investigaciones, la elaboración del arte sacro resintió los cambios políti-

cos-históricos, especialmente por la instauración de la ideología secular en la dirección del Estado mexicano. El secularismo del siglo XIX –identificado como una ideología asertiva que estableció la separación de la política y la religión (Kuru, 2009)– redujo las prerrogativas de la pintura sacra mexicana, impactando en su calidad e identidad. Así pues, el secularismo político influyó en la tradición de la pintura religiosa, orientando la nueva producción en los talleres asentados en el país hacia otras formas de expresión con inclinaciones costumbristas y laicas (Hernández Vargas, 2024).

Para el siglo XX, los exvotos muestran una reducción en su producción y divulgación entre la población mexicana; es probable que esta situación se deba al cambio en el mapa religioso del país, sobre todo después de los años setenta del siglo pasado. A partir de este periodo, México ha experimentado un decrecimiento de la población católica y un incremento de grupos protestantes y evangélicos, así como de personas sin religión (De la Torre *et al.*, 2020; Mora Duro, 2025; Mora Duro y Fitz Herbert, 2024).

No obstante, en las últimas décadas los exvotos han tenido un impulso visible y esta proliferación destaca también en internet. En sitios web y redes sociales es posible encontrar retablos digitalizados, así como nuevas interpretaciones de los cuadros votivos. Las imágenes religiosas que nacieron en el seno del catolicismo popular, más allá del control de las jerarquías eclesiásticas, parecen enfatizar sus componentes transgresivos en el contexto *online* (Juárez Becerril, 2024), en una forma de incorporación de lo religioso en la conversación cotidiana, tal como establece la perspectiva de la religión vivida en los entornos virtuales (Campbell, 2005; Helland, 2005; Knibbe y Kupari, 2020).

En este artículo se reflexiona sobre los exvotos que surgen y circulan en internet en los años recientes; se estudian las particularidades de los retablos, los discursos que acompañan su divulgación en internet y las implicaciones socioantropológicas de su proliferación *online*. Las imágenes presentadas se han recabado en sitios web y redes sociales como Facebook y X (antes Twitter). La muestra seleccionada no obedece a criterios de representatividad numérica y se determinó con el objetivo metodológico de incluir una heterogeneidad de elementos en torno a los temas y manifestaciones contemporáneos de los retablos en el contexto digital.

La siguiente sección explora la estructura de las imágenes votivas, así como su adaptación al contexto digital. Después, se caracteriza a los exvotos como documentos socioantropológicos, subrayando su dimensión

comunicativa y su orientación popular-transgresora. Posteriormente, se desarrolla el marco teórico de la modernidad barroca, que resalta la reinvención subversiva y adaptación de los símbolos culturales, así como el concepto analítico de religión digital. Por último, se profundiza en una selección de retablos digitales, destacando el desplazamiento de lo devocional y la preeminencia de la conversación secular en el ámbito comunicativo *online*.

Estructura de los exvotos

Los exvotos son objetos de solicitud o agradecimiento con lo divino (de aquí también el nombre de milagritos), en los que pueden encontrarse cartas, fotos, anuncios en periódicos, figuras que representan una parte o la totalidad del cuerpo, así como algún elemento particular en contacto con el sujeto beneficiado (González, 1986). Además de encarnar una invocación explícita, estos artefactos religiosos suponen la advocación de un agente asociado con el universo religioso en el mundo de vida de los actores sociales, evidenciando cómo lo sagrado irrumpe en la cotidianidad y se entrelaza con la experiencia popular e intramundana (Gómez Arzapalo y Juárez Becerril, 2018).

Los retablos o milagritos pictóricos contemporáneos son una categoría particular del exvoto. Estos consisten usualmente en una pintura sobre lámina metálica, en la que el individuo se contacta con una entidad religiosa. Incluyen, por tanto, oraciones, agradecimientos y representaciones performativas de milagros concedidos o en espera de ellos. Amy Hamman (2006) observa que los exvotos mexicanos tienen una orientación casi siempre horizontal. Sus dimensiones están entre los 18x25 cm o los 25x35 cm. Los componentes usuales de estas producciones pictóricas son la representación de lo divino, una ilustración del acontecimiento y un pasaje o inscripción textual. La Imagen 1, titulada: Exvoto contemporáneo en formato retablo, ha sido generada por inteligencia artificial usando DALL-E, y ChatGPT de OpenAI, para ejemplificar el formato del exvoto.

Por lo general, el texto en el exvoto verbaliza la gratitud del solicitante por la intervención divina y se posiciona en la parte inferior de la pintura votiva. Estos mensajes transmiten narraciones emotivas de circunstancias agravadas que requieren la puesta en marcha del *deus ex machina*. Es decir, el mecanismo mediante el que la intervención de un agente religioso propicia la resolución del problema. El nombre del solicitante y la fecha del

Imagen 1. Exvoto contemporáneo en formato Retablo



Fuente: Elaborado a través de ChatGPT (OpenAI), 2024.

acontecimiento milagroso también suelen aparecer en el mensaje textual, por lo que los exvotos representan un documento histórico.

Además, el componente principal del retablo suele ser la escena dramática que ilustra el peligro o la incertidumbre a la que se enfrenta el actor social. Estas escenas varían significativamente y reflejan tanto las situaciones únicas del individuo –problemas de salud, económicos, legales, etc.–, como la creatividad del artista para interpretar la acción. En la actualidad, los retablos digitales expresan una adaptación de las escenas narradas no solo en la resolución de problemas agravados, sino también de tensiones sociales o incluso con el objetivo de representar acciones lúdicas (Mora Duro, 2019); en otras palabras, los exvotos pictóricos son asimismo un documento antropológico.

Se agrega el adjetivo virtual o digital a la noción de los exvotos para hacer referencia a su existencia en internet, aunque ello no significa que los retablos solo existen en sitios web o redes sociales. La digitalización de los cuadros votivos implica una operación para adaptar la producción de retablos *offline* a los entornos digitales. Este lapso conlleva un proceso de curación, en el que la selección de imágenes está orientada por los objetivos, generalmente seculares, de los usuarios y sus sitios de expresión. Aunque, por otro lado, se ha documentado la creación y distribución de exvotos nativos digitales, es decir, que han nacido enteramente en el entorno *online*.

Es relevante observar que las imágenes votivas que se distribuyen en internet no significan una novedad absoluta como fenómeno socioantropológico, sino un énfasis en las orientaciones ya contempladas en los reta-

blos *offline*. Esto se encuentra en sintonía con investigaciones recientes que reconocen que los elementos comunicativos en internet son parte de una socialización ampliada y de una continuidad entre el contexto *offline y online* (Miller, 2021). El correo electrónico, por ejemplo, es una continuación de las cartas tradicionales. Los mensajes electrónicos, lejos de representar una nueva forma de socialización, implican la agilización y masificación de formas de comunicación en internet, generando dinámicas novedosas en torno a la comunicación humana.

En la época de la digitalización de la cultura, las representaciones populares adquieren particular relevancia mediante su reproducción y distribución en internet. Algunos abordajes recientes concuerdan en que cualquier tipo de información puede ser copiada por imitación y distribuida de manera creativa en la red. Una ilustración por excelencia de los materiales que se reproducen masivamente son los memes. Estos son ítems digitales que comparten características de forma, de fondo y/o de orientación. Usualmente, los memes son creados con conciencia de cada una de estas dimensiones y son circulados, imitados o transformados por muchos usuarios en internet (Shifman, 2014).

Los memes comprenden diversas formas de expresión: historias, canciones, hábitos, habilidades, invenciones y modos de hacer las cosas que se copian de una persona a otra (Blackmore *et al.*, 2000). Lo común entre ellos es su carácter imitativo y su tendencia a la circulación masiva. En este sentido, los retablos digitales no son ajenos a estas dinámicas. Puede decirse que los exvotos atraviesan un proceso de *memificación* al ser replicados y compartidos por distintos usuarios en la red. Este fenómeno *per se* acentúa algunos elementos socioantropológicos identificados en los retablos religiosos, tal y como se desarrolla en la siguiente sección.

Retablos como documentos socioantropológicos

Es importante resaltar algunas características socioantropológicas de los retablos religiosos. A pesar de que su narrativa se centra en la persona, es decir, remarca la comunicación del individuo con un santo, la Virgen o el propio Jesucristo, los retablos comprenden también testimonios de memoria colectiva (Garnett y Rosser, 2019). Esto subraya su carácter como documento social e histórico. Los individuos y las poblaciones que recurren a la pintura votiva expresan expectativas y temores sociales, así como diversos procesos colectivos. Entre ellos, anomias, crisis económicas, con-

diciones de opresión, problemáticas sociales y procesos demográficos como las migraciones (Sandell, 2014; Durand y Massey, 1995).

Un tema recurrente en los exvotos es la solicitud de salud o, mejor dicho, de los procesos de recuperación de los padecimientos en el que el agente divino puede intervenir para aliviar el malestar y curar la enfermedad del solicitante. Algunos estudios sugieren que la narración de las problemáticas de salud tiene una eficacia simbólica y efecto terapéutico entre los individuos y las comunidades (Abad González, 2016). Por ejemplo, la pandemia de covid-19, como evento global contemporáneo, produjo sus retablos en un tiempo muy corto, exhibiendo el dinamismo de estos objetos comunicativos (Dilley, 2021; Primiano, 2023).

En el exvoto siguiente (Imagen 2) se lee la historia de Daniel Córdova, quien describe "Me contagié de covid-19 y tuvieron que hospitalizarme y estuve varios días conectado a un respirador con pocas esperanzas de recuperarme. Le agradezco infinitamente a San Judas Tadeo de que poco a poco recuperé mi salud y pude sobrevivir a esta terrible enfermedad". El retablo en cuestión fue elaborado por el artista Gonzalo Palacios de la ciudad de Puebla, México, dando cuenta de la reacción de las personas frente a la pandemia global y la confianza tanto en las acciones médicas como en la figura religiosa de san Judas Tadeo.

Conviene destacar que, a pesar del avance de los discursos seculares como el de la ciencia y el del campo médico, la modernidad latinoamericana comprende que la narrativa religiosa y la intervención de lo divino continúan siendo relevantes como formas de comunicación y el contacto de

Imagen 2. Sitio Retablos



Fuente: Gonzalo Palacios, 2015. http://retablos.ru/en/artists/gonzalo-palacios/

los individuos con los imaginarios colectivos. De esta manera, algunos investigadores de lo religioso en América Latina observan que las personas asisten al médico y ponen la confianza en la medicina; sin embargo, al salir del hospital, acuden a la iglesia para pedir ayuda divina frente a los problemas de salud. Este ambiente de pervivencia de lo religioso y lo secular es entendido por los investigadores de lo social como una modernidad encantada (Morello *et al*., 2017).

Respecto a los retablos, Salvador Rodríguez Becerra (1985) describe que el clímax comunicativo entre el creyente y el agente divino se encuentra en el milagro. Los milagritos comprenden, por tanto, la intervención directa y eficaz de lo sagrado a favor de los solicitantes, cuyo efecto también tiene repercusiones en la validación y popularidad de los santuarios que alojan a los exvotos.

> Los milagros son hechos sensibles y perceptibles producidos por una intervención sobrenatural que trasciende el orden normal de las cosas [...] Los milagros, la capacidad de obrar por encima de las limitaciones humanas, aparecen en el nivel *emic* de los cronistas y narradores que cantan las excelencias de una imagen [...] Sin milagros no hay posibilidad de crear devoción; éstos son la expresión del poder de la imagen y a ella acuden todos los necesitados en busca de soluciones, lo que sin duda redunda en curaciones, limosnas, mayor difusión de los favores celestiales, mejores edificios y así sucesivamente (Rodríguez Becerra, 1985: 102).

Por otro lado, los testimonios e invocaciones de los retablos también demuestran el compromiso con la fe y la devoción en sociedades y épocas particulares. Discursivamente, su comunicación reconoce la presencia e intervención de una entidad sagrada. Por ello, dan cuenta de la persistencia o la irrelevancia de dioses, santos o vírgenes dentro del imaginario colectivo. Vale la pena recordar lo que decía Durkheim (1912: 42): "Si es cierto que el hombre depende de sus dioses, la dependencia es recíproca. Los dioses, también ellos, tienen necesidad del hombre; sin las ofrendas y los sacrificios morirían".

Ahora bien, las pinturas votivas son reconocidas por su carácter popular adquirido históricamente, como se ha mencionado, debido a su acceso horizontal mediante materiales como láminas metálicas y el trabajo de artistas populares. En este sentido, la categoría que suele usarse para el

estudio de los retablos, desde un punto de vista estético, es la de arte vernáculo o arte popular religioso (*vernacular religious art, religious folk art*) (Fraser Giffords, 1974). Estas aproximaciones subrayan que la producción del arte votivo está más apegado al mundo de vida de los estratos subalternos, en oposición a la cultura y la religión de las clases dominantes y también a distancia de la racionalidad de los cuadros burocráticos religiosos.

La orientación popular de los milagritos no se limita a su vínculo con las clases subalternas, sino que también conlleva un carácter transgresor en su forma y fondo. Jorge González (1986) argumenta que, desde su concepción, los exvotos representan "el único ámbito espacial dentro del santuario en el que el pueblo puede intervenir con relativa libertad pues rompe la unidad semántica sobria, solemne y ordenada impuesta por el santuario". En otras palabras, "the right of the secular community to define the sacred site" (Garnett y Rosser, 2019: 55). Para Enrique Dussel (1986), de hecho, la religión popular tiene la propiedad de otorgar agencia al "pueblo", especialmente sobre un tipo de fe sobre la que la religión oficial no tiene ningún control o incluso sobre la que no está enterada de su existencia.

Considerando lo anterior, este trabajo argumenta que el carácter social-comunicativo y transgresor de las pinturas votivas suele acentuarse en internet. La transgresión en el contexto digital no se limita a la participación horizontal, sino que también implica el desplazamiento de lo devocional hacia una resignificación secular y profana. Es decir, los exvotos virtuales distienden su carácter religioso original para insertarse en las conversaciones cotidianas de los usuarios en línea. El marco de la modernidad barroca –en el contexto mexicano– y las maneras en que los individuos entretejen simultáneamente lo religioso y lo secular, analizadas desde la perspectiva de la religión vivida, ofrecen herramientas analíticas relevantes para reflexionar sobre los exvotos digitales. En el siguiente apartado se desarrollan las implicaciones de este marco conceptual.

Ethos barroco y religión vivida

A decir del filósofo Bolívar Echeverría, la modernidad instaurada en países de América Latina como México expresa diferentes formas de adaptación y resistencia a la vida social promovida por el modelo occidental capitalista. El *ethos* barroco es una de estas orientaciones, consistente en la teatralización de las actitudes modernas. La *performance* barroca es capaz

de subvertir la devastación del núcleo social y natural de la vida local y rescatar dicho núcleo, al menos en el plano de lo imaginario (Echeverría, 2019).

Renée de la Torre ha reflexionado sobre este *ethos* cultural y su relevancia en la religiosidad contemporánea. La antropóloga explica que debido al carácter barroco, las imágenes y figuras religiosas poseen una capacidad para generar poder simbólico que trasciende lo devocional y se inserta en las dinámicas sociales y políticas actuales. El *ethos* barroco permite, en consecuencia, comprender la superposición de elementos simbólicos, imágenes y creencias que cruzan fronteras entre lo religioso y lo profano, creando espacios novedosos de hibridación cultural (De la Torre, 2023).

De la Torre también agrega que en la era tecnológica lo religioso deviene en ultrabarroco, debido a la acelerada transformación de los símbolos espirituales al margen de las instituciones, habilitando novedosas formas estéticas y con nuevos sentidos. En esta lógica, lo ultrabarroco transforma en sí mismo los rasgos estéticos de los símbolos para sacar a la luz aquellas contradicciones que fueron asimiladas históricamente por la mímesis. Un ejemplo son las imágenes guadalupanas que evolucionan y se multiplican, pasando del mimetismo colonizador a una lógica barroca que desafía las estructuras coloniales y refleja una identidad religiosa descentrada (De la Torre, 2021, 2023; Echeverría, 2007).

Por su parte, la perspectiva de la religión vivida resulta útil en el marco cultural del *ethos* barroco para entender la transformación de las imágenes religiosas en la vida diaria de las personas, más allá de las creencias y afiliaciones formales, así como de las instituciones y las teologías oficiales. Este concepto analítico enfatiza cómo los individuos tejen lo sagrado y lo profano en la conversación mundana, lejos o en paralelo de los parámetros y límites impuestos por el dogma y las estructuras eclesiásticas; es decir, cómo lo sagrado se invoca en la vida cotidiana, en cualquier lugar y de cualquier forma. A decir de Nancy Ammerman (2013, 2014), allí donde existen relaciones sociales, lo sagrado y lo secular pueden coexistir y convivir, sobre todo cuando los supuestos espirituales, desde los rincones de las religiones oficiales, encuentran espacio en las conversaciones diarias de las personas.

Los estudios de la religión vivida observan que hay sitios que propician el diálogo con lo sagrado, como los lugares de trabajo donde los individuos están en contacto con personas enfermas o vulnerables. En este

sentido, el hospital es uno de los sitios por excelencia donde lo religioso y lo secular pueden convivir (Collins, 2016). A decir de Peter Berger (2015), las personas religiosas enfrentan su realidad tanto en términos religiosos como seculares, encontrando formas de aplicar estos dos discursos en las diferentes áreas de la vida, quizás, en ocasiones, de manera no teóricamente coherente. Para el sociólogo, por tanto, el hospital no representa un conflicto irresoluble entre los discursos modernos –como la ciencia y la medicina– y la religión. El sitio observaría de hecho una interacción *pacífica* entre el discurso secular que debe reinar en el centro médico *etsi Deus non daretur* (como si Dios no existiera), y las creencias y prácticas de los creyentes.

Sumado a lo anterior, la religión vivida también enfatiza que las identidades totalitarias, esto es, en las que prevalece solo una identificación, ya sea de manera religiosa o de modo secular, son raramente halladas en la experiencia cotidiana de las personas. Ammerman (2014) sostiene que los estudios cualitativos muestran que la vida social diaria es tanto secular como religiosa, ya que nunca somos una sola identidad, ni siquiera cuando nuestra filiación puede ser categorizada enteramente como confesional; tal sería el caso de los cuadros burocráticos de una organización eclesiástica.

Por otro lado, el contexto digital, que suele suponerse como un espacio secular y moderno, contiene distintas expresiones relacionadas con lo sagrado y lo religioso (Brasher, 2001). La perspectiva de la religión vivida en internet reconoce estas expresiones religiosas en línea, en contra de las teorías clásicas como la de la secularización. Esta última perspectiva señala por supuesto que, a más desarrollo tecnológico e inserción en la modernidad, menor será la expresión pública de lo religioso. Thomas Luckmann (1967) denominó a esta tendencia en la modernidad occidental como un proceso de invisibilización de la religión, dando cuenta de su retiro al ámbito privado.

Contrario a la idea de la religión invisible, en internet es posible encontrar sitios de organizaciones religiosas y manifestaciones individuales en los que los usuarios entrelazan lo religioso y lo secular, no necesariamente para reivindicar una identidad espiritual. Algunos investigadores contrastan a la religión en línea (*religion online*) o a la religión en red (*networked religion*) para hablar de la actividad de las religiones institucionalizadas; y lo religioso en línea (*online religion*) o el tercer espacio de la religión digi-

tal, enfocado en la religiosidad no regulada por las instituciones eclesiásticas; en otras palabras, aquella que acontece a través de la experiencia de los usuarios (Dawson y Cowan, 2004; Helland, 2000).

El tercer espacio de la religión digital supone incorporar la perspectiva de la religión vivida en el análisis de las manifestaciones espirituales y confesionales en internet. En este espacio confluyen tradiciones religiosas, nuevas manifestaciones, hibridaciones e incluso posturas antirreligiosas, en el sentido de crítica a las religiones oficiales (Hoover y Park, 2007). Se trata de reconocer las formas novedosas que emergen en los espacios digitales debido al involucramiento de los usuarios, quienes usan flexiblemente elementos espirituales y religiosos a partir de su propio entendimiento y subjetividad.

La religión digital se entiende como el espacio tecnológico y cultural evocado al hablar de la traslación de lo religioso al entorno virtual, pero también como el proceso de reconfiguración de las prácticas religiosas y creencias mediadas por las tecnologías, pasando de un enfoque institucional a otro de religión vivida. Como han manifestado Heidi Campbell y Wendi Bellar (2023), la religión digital es un campo de producción simbólica donde se negocian la autoridad, la identidad y la experiencia espiritual en interacción con lógicas propias de lo digital.[1]

Desde esta perspectiva, los exvotos digitales no constituyen una simple réplica de lo devocional tradicional. Más allá de las muestras de identidad religiosa en internet, estas imágenes son una demostración de religión digital en la que lo sagrado o espiritual se trae a la conversación en línea para discutir y abordar temas de carácter cotidiano y secular, sobre todo en un marco de teatralidad barroca como es el contexto mexicano. Como se observa en la siguiente sección, las representaciones religiosas participan de formas de entretenimiento, burla, crítica y autorrepresentación

[1] Una ilustración del tercer espacio de religión digital son los mensajes del papa Francisco en la red social x. De acuerdo con Christopher Helland (2016), las publicaciones del jerarca católico inauguraron un espacio de interacción *online* entre el líder religioso y los usuarios. Su efecto buscaría incentivar la conversación sobre el valor de la fe, sin que esto suponga un objeto de evangelización y una disposición vertical de los elementos religiosos. Por tanto, más allá de una institución que difunde su mensaje en internet con fines de evangelización, el perfil digital del líder católico pone en discusión documentos como sus encíclicas mediante mensajes que pueden ser procesados y discutidos por los usuarios.

virtual, que evidencian el énfasis de los elementos socioantropológicos de las imágenes devocionales en el entorno digital, tales como su propiedad de documento individual y colectivo, su carácter comunicativo y su orientación popular y potencialmente transgresora.

Análisis de retablos *online*

Para comenzar el análisis, veamos el sitio de Facebook "Exvotos, retablos y milagritos". La página fue creada en 2017 por un usuario privado que publica con regularidad variable exvotos mexicanos, producidos principalmente durante la segunda mitad del siglo XX. El administrador suele compartir ligas a sitios especializados como la mediateca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) de México, además de información de algunos eventos públicos en la capital mexicana. El objetivo de este espacio es la difusión de exvotos "presentes" que "pueden ser contemporáneos de artistas mexicanos" (Facebook-ERM, 2019). En este sentido, algunos creadores de retablos en el contexto *offline* son mencionados en las láminas compartidas, encontrando eco para la distribución de su trabajo artístico.

Los usuarios de Facebook interactúan y recrean una conversación colectiva en la que la moneda de intercambio son las imágenes votivas y la acumulación de capital social en forma de "me gusta" y apoyo en redes sociales. En este diálogo virtual, uno de los aspectos sobre los retablos que destaca es su carácter lúdico (Mora Duro, 2019). Al remarcar la farsa o la antinomia en los exvotos difundidos, los usuarios subrayan el sentido cómico y de entretenimiento de las figuras religiosas, lo cual remite a la *performance* subversiva del *ethos* barroco. Echeverría observa en esta lógica que la teatralidad barroca "sabotea" y disminuye la lógica moderna mediante la burla de su propio "realismo" (Echeverría, 2019: 179). A manera de ilustración, se aprecia un cuadro publicado en febrero de 2023 (Imagen 3).

El autor de la imagen es el pintor Miguel Hernández. En ella se describe el encuentro de un hombre semidesnudo con un extraterrestre elocuente; ambos están consumiendo bebidas alcohólicas. La leyenda del retablo dice "Me emborraché con un marciano, gracias, todo fue alegría". En la parte superior izquierda aparece la figura religiosa de la Virgen de Guadalupe, lo que permite suponer que el agradecimiento se dirige a esta entidad del catolicismo popular mexicano y a que el extraordinario encuentro tuvo un desenlace *feliz*.

Imagen 3. Exvoto digital



Fuente: Facebook. "Exvotos, retablos y milagritos", 2023. https://www.facebook.com/photo?fbid=557281266436874&set=a.459383322893336

Entre los comentarios de los usuarios sobre esta pintura, varios enfatizan su carácter burlesco. Las reacciones incluyen expresiones humorísticas y de autorreconocimiento: "totalmente identificado", "Esto es una historia que podría pasarnos". Algunos mensajes interpretan y califican la acción representada en el retablo, insinuando que el personaje de la pintura pudo haber consumido alguna sustancia estupefaciente ("algo así fue la ayahusca [*sic*]") o que la bebida embriagante fue un destilado mexicano conocido como pulque, remarcando su condición popular. Las interacciones en línea aluden tanto a juicios morales como a imaginarios colectivos de la sociedad mexicana. Mientras tanto, lo devocional se transforma en su participación profana. No se trata de recrear una identidad religiosa mediante el uso de las pinturas milagrosas o de profanar los símbolos sacros, sino de confirmar la vigencia de los símbolos religiosos para la conversación cotidiana, en la que los usuarios de internet se autorreconocen y se posicionan.

En la red social x también podemos encontrar diversas expresiones votivas y usuarios que comparten y opinan acerca de los milagros digitalizados. Véase el ejemplo de las etiquetas #retablos y #exvotos, así como el perfil @mexicanexvotos (https://x.com/mexicanexvotos). Con frecuencia, los usuarios que interactúan tienen un antecedente especializado e institucional; es decir, son pintores o tienen algún acercamiento con el sector artístico cultural. A partir de esta orientación, los diálogos *online* se inclinan a remarcar el valor estético y *cultural* de los exvotos, así como la apreciación documental y artística de los mismos.

A pesar de que hay personas interesadas en los retablos y que tal vez fungen como administradores de los sitios o comparten activamente materiales en redes sociales, esto no significa la existencia de una dirección centralizada de los retablos o el control de las interacciones entre usuarios. La comunicación *online* refleja la estructura de una red social, en la que cada uno de sus nodos participa en la arena pública digital de manera espontánea y orgánica, siguiendo la dinámica de socialización del paradigma de la "sociedad red" (Castells, 2000, 2001). Los administradores, en ciertos casos, actúan como catalizadores, incentivando la participación de usuarios en la red. Esta dinámica facilita las apropiaciones individuales de los símbolos religiosos, esto es, el fenómeno de religión vivida incentivado por los entornos digitales.

A pesar de lo anterior, los exvotos en internet no pueden sustraerse de orientaciones apegadas al poder y a los intereses de instituciones religiosas o políticas. A manera de ilustración, en diciembre de 2021 el embajador de Estados Unidos en México, Christopher Landau, compartió un exvoto de su actividad diplomática en el país (Imagen 4). El retablo circulado en las redes sociales del político estadounidense enuncia lo siguiente: "Doy infinitas gracias a Nuestra Señora de Guadalupe por haber escuchado mis oraciones cuando le pedí que me nombraran Embajador de Estados Unidos en México. Ha sido una experiencia inolvidable para nuestra familia y siempre tendremos a México en nuestros corazones".

Es notable el contraste entre la necesidad del embajador de mostrarse cercano a las formas de relación entre lo sagrado y lo secular en México

Imagen 4. Exvoto del embajador de Estados Unidos en México

Fuente: Red Social x (Christopher Landau [@ChrisLandauUSA], 2021) https://x.com/ChrisLandauUSA/status/1470104018647195655



y las declaraciones del presidente Donald Trump, quien en el mismo periodo pronunció mensajes antimexicanos y posiciones antiinmigrantes en su contexto político doméstico. El embajador estadounidense, además, exhibió otros exvotos de su familia, agradeciendo a diversos santos del espectro popular religioso, como una forma de mostrar su simpatía con los imaginarios relevantes para los mexicanos (Ávila, 2021).

Para Dussel, una de las orientaciones de la religión popular tiene que ver con la reproducción de la opresión, cuando se considera que las personas son sujetos pasivos de los símbolos religiosos, lo que daría lugar a una tendencia de manipulación populista de los símbolos religiosos para lograr la legitimación del poder ejercido. Sin embargo, el mismo filósofo remarca otra dirección liberadora, identificada en fenómenos como las comunidades de base eclesial en América Latina. En estas comunidades, la religión popular adquiere un carácter político cuando se orienta para la acción social dentro del mundo de vida (Dussel, 1986).

En este contexto, advertimos que algunos exvotos también exhiben una orientación transgresora, mediante la representación irónica y socialmente crítica de algunas escenas sociales. La teatralidad no está enfocada entonces en lo sagrado, sino en su impacto en la conversación colectiva. Una evidencia de lo anterior es la serie de retablos con respecto al aborto, creados por la asociación Católicas por el Derecho a Decidir México. En 2020, la asociación y otros grupos de la sociedad civil organizaron una exposición de imágenes votivas en la ciudad de Oaxaca para representar las experiencias de mujeres creyentes que han abortado. Esta acción buscó visibilizar la relación entre la fe y el *derecho a decidir*, cuestionando los dogmas tradicionales dentro de la Iglesia católica (Jiménez, 2020).

A diferencia de la conversación lúdica o de autorreconocimiento que generan algunos retablos digitalizados, los exvotos orientados a la crítica social parecen ser un instrumento para intervenir en la arena pública y acompañar las acciones del creyente con los santos, vírgenes y dioses del imaginario colectivo. La regularidad no institucionalizada de lo religioso en internet parece incentivar una experiencia de "e-rejía" (Sbardelotto, 2014), cuando lo religioso se inserta, en conjunto con lo profano, para cuestionar y plantear nuevas formas de subjetivación de la creencia en las prácticas sociales cotidianas.

Finalmente, algunos exvotos producidos en el contexto *online* también parecen mostrar una importante maleabilidad de fondo y forma del for-

Imagen 5. Exvoto de agradecimiento



Fuente: Red social X (Adriana ilustrada [@adrianab_n], 2023). https://x.com/adrianab_n/status/1676770014496452608

mato votivo tradicional. En 2023, la ilustradora @adrianab_n compartió en la red social X un exvoto para festejar el 116 aniversario del nacimiento de Frida Kahlo. La imagen 5 expresa lo siguiente: "Los señores Guillermo y Matilde Kahlo le dan gracias a Nuestra Señora del Carmen por haber curado a su hija Frida de la polio. Aunque le quedó una pierna enjuta y más corta que la otra, pudo volver a caminar. Coyoacán, 1913". La creadora del exvoto, comentó: "Hoy hice este falso exvoto donde me tomé muchas licencias para narrar otros sucesos de la vida de Frida Kahlo" (Adriana ilustrada [@adrianab_n], 2023).

La noción de *falso exvoto* da cuenta de las autodeterminaciones de la artista para producir un objeto evocativo lejos de una regulación institucional religiosa. La imagen con estilo votivo incluye un personaje de la cultura popular como Frida Kahlo y una intervención divina mediante la Virgen del Carmen. Sin embargo, este exvoto no ha sido solicitado por algún creyente para certificar un milagro. Antes bien, el retablo es un objeto comunicativo para el contexto en línea bajo la centralidad de los intereses del usuario: entretenimiento lúdico, capital social digital o reflexividad social. En este entramado *online* se entrecruzan los aspectos religiosos y seculares, tal como describe la aproximación de la religión vivida, desde los rincones de las religiones oficiales, para recrear un *collage* barroco en el mundo de vida cotidiana.

Las ilustraciones en cuestión reafirman la experiencia de religión vivida en el entorno digital, mediante la inserción de retablos digitales alejados de su contexto *offline*. En este sentido, la difusión de las imágenes reli-

giosas de santos, vírgenes y dioses, no busca reforzar la identidad religiosa de las personas o profanar sus símbolos espirituales; antes bien, propicia las conversaciones colectivas, en las que lo religioso y lo secular se entrelazan para reafirmar su vigencia barroca, participando de la comunicación cotidiana o la reflexión social en temas relevantes para los actores sociales.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Los exvotos han servido históricamente como testimonios de agradecimiento y solicitud a lo divino. En años recientes, sin embargo, estos objetos de religiosidad popular se han adaptado a los cambios tecnológicos y culturales de internet. Esto demuestra la persistencia de los símbolos religiosos en la comunicación mediada por tecnologías de información. Al igual que otros artefactos digitales, copiados y distribuidos de manera masiva en internet, los retablos se han insertado en la polifonía digital mediante un proceso de *memificación*, aportando dinamismo y maleabilidad a las representaciones religiosas.

En internet, los exvotos se utilizan como medios de expresión e intercambio creativo. Una consecuencia de esta dinámica es la acumulación del capital social generado en los entornos digitales. Sin embargo, más allá de su propiedad expresiva, los retablos constituyen documentos colectivos. Las imágenes religiosas digitalizadas documentan expectativas y temores sociales, tales como crisis económicas, sociales y de salud. En tal sentido, el artículo ha mostrado cómo los retablos amplifican su relevancia socioantropológica en los sitios web y redes sociales. De manera particular, su propiedad como documento histórico y social, así como su dimensión popular y potencialmente transgresora.

Una de las orientaciones que se ha analizado en los retablos digitales es su aspecto lúdico. Este revela cómo algunos objetos votivos se emplean como artefactos comunicativos, destacando su capacidad para generar una conversación colectiva y el autorreconocimiento de los usuarios en la red. La farsa y la contradicción que se exhiben en esta apropiación de las imágenes religiosas nos remite a la *performance* subversiva del *ethos* barroco, reflejando la adaptación y sabotaje de las formas esperadas de la modernidad occidental en el contexto mexicano.

Se ha observado que los milagritos virtuales subrayan la participación horizontal de los seglares en la producción y distribución de imágenes religiosas, mientras que el entorno digital favorece la reinterpretación

barroca de los símbolos culturales hacia nuevos significados seculares y cotidianos. Esta dimensión popular y transgresora abre un espacio para la discusión de temas controversiales en la esfera pública, ya que los retablos digitales pueden cuestionar normas tradicionales y funcionar como instrumentos de reflexividad y crítica social. La proliferación de exvotos en internet constituye, por tanto, una expresión de religión digital, en la que lo sagrado se entremezcla y adapta a la comunicación cotidiana para discutir y abordar temas importantes para los usuarios.

Si bien la transgresión en el contexto digital no se limita a la participación productiva de los seglares en el ámbito sagrado, sí destaca el desplazamiento devocional. En otras palabras, los exvotos virtuales distienden su carácter religioso para participar en las conversaciones cotidianas en línea. No obstante, esta adaptación a los medios de comunicación *online* también conlleva potenciales procesos de moralización y orientación bajo los intereses de determinados sectores sociales o grupos cercanos al poder. Un hallazgo adicional muestra que los objetos religiosos pueden ser instrumentalizados políticamente o utilizados para legitimar instituciones, como ocurre con la orientación populista de algunos retablos. En la red se despliegan continuamente las múltiples caras de la apropiación de los símbolos culturales.

Bibliografía

Abad González, Luisa (2016). "Narraciones sobre la enfermedad en ermitas y santuarios de devoción: un modelo de *storytelling* en la proyección sociocomunitaria del sufrimiento", *Revista San Gregorio*, núm. 13, pp. 30-39.

Adriana ilustrada [@adrianab_n] (2023, julio 6). "Hoy hice este falso exvoto donde me tomé muchas licencias para narrar otros sucesos de la vida de Frida Kahlo para conmemorar el 116 aniversario de su nacimiento "#frida #fridakahlo #casaazul #casaazulfridakahlo #coyoacán #coyoacán #méxico #méxico #exvoto #exvotos" [actualización de estado de Twitter]. _https://x.com/adrianab_n/status/1676770014496452608

Ammerman, Nancy T. (2013, junio). "Spiritual but Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion", *Journal for the Scientific Study*

of Religion, vol. 52, núm. 2, pp. 258-278. https://doi.org/10.1111/jssr.12024

— (2014). "Finding Religion in Everyday Life", *Sociology of Religion*, vol. 75, núm. 2, pp. 189-207.

Ávila, Mary Carmen (2021, enero 4). "¡Christopher Landau presume sus 'milagritos' pintados por mexicanos!", *El Sol de México*. https://www.elsoldemexico.com.mx/doble-via/fotos-christopher-landau-embajador-eu-retablos-milagritos-exvotos-pintados-mexicanos-6204246.html

Berger, Peter (2015). "The Hospital: On the Interface between Secularity and Religion", *Society*, vol. 52, núm. 5, pp. 410-412.

Blackmore, Susan *et al.* (2000). "The Power of Memes", *Scientific American*, vol. 283, núm. 4, pp. 64-73.

Brasher, Brenda (2001). *Give me that Online Religion*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

Campbell, Heidi (2005). "Spiritualising the Internet: Uncovering Discourse and Narrative of Religious Internet Usage", *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, vol. 1, núm. 1. http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2005/5824/pdf/Campbell4a.pdf

— y Wendi Bellar (2023). *Digital Religion: The Basics*. Londres: Routledge.

Castells, Manuel (2000). "Toward a Sociology of the Network Society", *Contemporary Sociology*, vol. 29, núm. 5, pp. 693-699.

— (2001). *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society*. Oxford: Oxford University Press.

Christopher Landau [@ChrisLandauUSA] (2021, diciembre 12). "Hoy me uno al agradecimiento en 🇲🇽, 🇺🇸 y todo el 🌎 a Nuestra Señora de Guadalupe. Necesitamos su intervención más que nunca. Un fuerte abrazo a todos los guadalupanos donde sea que estén 🙏". [actualización de estado de Twitter]. https://x.com/ChrisLandauUSA/status/1470104018647195655

Collins, Peter (2016). "Acute Ambiguity: Towards a Heterotopology of Hospital Chaplaincy", en Abby Day, Giselle Vincett y Christopher R. Cotter (eds.). *Social Identities between the Sacred and the Secular*. Londres: Routledge, pp. 39-58.

Dawson, Lorne y Douglas Cowan (2004). *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. Londres: Routledge.

De la Torre, Renée (2021). "*La Virgen de los mil y un rostros: del mimetismo colonizador al ultrabarroco guadalupano*", en Emerson Giumbelli y Fernanda Arêas Peixoto (eds.). *Arte e religião: passagens, cruzamentos, embate*. Brasilia: ABA Publicações, pp. 19-54.

— (2023). "Saints and their Replicants: A Decolonization of Power through Ultra-baroque Devotion", en Gurminder K. Bhambra *et al*. (eds.). *The SAGE Handbook of Global Social Theory*. Londres: Sage, pp. 315-333.

— Nahayeilli Juárez Huet, Carlos Nazario Mora Duro y María del Rosario Ramírez Morales (2020). "Sin religión", en Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alberto Hernández (eds.). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México*, t. II. *Diversidad religiosa*. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS, pp. 127-154.

Del Castillo, Alberto (2005). "Familia y sociedad: imágenes y representaciones en el mundo de los exvotos en México en las primeras décadas del siglo XX", *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, vol. 13, núm. 1, pp. 175-203. https://doi.org/10.1590/S0101-47142005000100006

Dilley, Gerald (2021, mayo 3). "Centuries-Old Religious Folk Art Finds New Subjects in Covid-19 Pandemic", *Mexico News Daily*. https://mexiconewsdaily.com/mexico-living/centuries-old-religious-folk-art-finds-new-subjects-in-covid-19-pandemic/

Durand, Jorge y Douglas S. Massey (1995). *Miracles on the Border: Retablos of Mexican Migrants to the United States*. Tucson: University of Arizona Press. https://doi.org/10.2307/j.ctvz0hb6g

Durkheim, Émile (1912 [2013]). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, Enrique (1986, agosto). "Popular Religion as Oppression and Liberation: Hypotheses on its Past and Present in Latin America", *Concilium*, vol. 186, pp. 82-94.

Echeverría, Bolívar (2007, octubre). "El guadalupanismo y el *ethos* barroco (Meditaciones sobre el barroquismo II)". Ponencia presentada en *Moving Worlds of the Baroque*. Toronto: University of Toronto. http://bolivare.unam.mx/ensayos/el_guadalupanismo_y_el_ethos_barroco

— (2019). *Modernity and "Whiteness"*. Trad. Rodrigo Ferreira. Cambridge: Polity Press.

Facebook-ERM (2019). "Exvotos, retablos y milagritos" [página web]. https://www.facebook.com/Exvotos-retablos-y-milagritos-1489 14932314654/

— (2023, agosto 1). "Me emborraché con un marciano, gracias, todo fue alegría" [publicación en Facebook]. https://www.facebook.com/photo?fbid=557281266436874&set=a.459383322893336

Fraser Giffords, Gloria (1974). *Mexican Folk Retablos*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Garnett, Jane y Gervase Rosser (2019). "The Ex Voto between Domestic and Public Space", en Maya Corry, Marco Faini y Alessia Meneghin (eds.). *Domestic Devotions in Early Modern Italy*. Leiden: Brill, pp. 45-62.

Gómez Arzapalo, Ramiro y Alicia María Juárez Becerril (2018). *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*. Ciudad de México: Senda Libre.

González, Jorge A. (1986). "Exvotos y retablitos. Religión popular y comunicación social en México", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 1, núm. 1, pp. 7-51. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31610102

Hamman, Amy (2006). *Faith and Politics: The Socio-Political Discourses engaged by Mexican Ex-Voto Paintings from the Nineteenth-Century and Beyond*. Denton: University of North Texas.

Helland, Christopher (2000). "Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communities", en Jeffry Hadden y Douglas Cowan (eds.). *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*. Londres: JAI Press, pp. 205-223.

— (2005). "Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet". *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, vol. 1, núm. 1, pp. 1-16.

— (2016). "Digital Religion", en David Yamane (ed.). *Handbook of Religion and Society*. Londres: Springer, pp. 177-196.

Hernández Vargas, Paulina (2024, junio). "Del taller a la Academia a la nada. La arista artística de la secularización decimonónica en la Ciudad de México". Ponencia presentada en el *XXV Encuentro Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México* (RIFREM). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Hoover, Stewart y Jin Kyu Park (2007). "Religión y sentido en la era digital: internet y religión. Investigación de campo", en Peter G. Hors-

field (ed.). *Medios y creencias. Perspectivas culturales del cristianismo en el entorno mediático*. Distrito Federal: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés Editores, pp. 179-199.

Jiménez, Christian (2020, noviembre 26). "Las católicas también abortan: presentan exposición pictórica de exvotos y testimonios", *El Universal Oaxaca*. https://web.archive.org/web/20201126220024/https://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/26-11-2020/las-catolicas-tambien-abortan-presentan-exposicion-pictorica-de-exvotos-y

Juárez Becerril, Alicia María (2024). "Exvotos de trasgresión social a partir de un enfoque desde la religiosidad popular", *Diálogos de Campo*, vol. 7, núm. 13, p. 29.

Knibbe, Kim y Helena Kupari (2020). "Theorizing Lived Religion: Introduction", *Journal of Contemporary Religion*, vol. 35, núm. 2, pp. 157-176.

Kuru, Ahmet T. (2009). *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.

Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Londres: Taylor & Francis.

Miller, Daniel (2021). "The Anthropology of Social Media", en Heather Horst y Daniel Miller (eds.). *Digital Anthropology*. Londres: Routledge, pp. 85-100.

Mora Duro, Carlos Nazario (2019). "Milagritos virtuales y e-rejía: apropiación de exvotos en el contexto de internet", *PAAKAT: Revista de Tecnología y Sociedad*, vol. 9, núm. 17, p. 13.

— (2025). "Believing and Doubting in Science and Religion", *Austral Comunicación*, vol. 14, núm. 2, p. 26.

— y Arturo Fitz Herbert (2024). "Atheist Thanks to God: Exploring the Secular Paradox among Latin American 'Nones'", *Secular Studies*, vol. 6, núm. 2, pp. 164-191.

Morello, Gustavo, Catalina Romero, Hugo Rabbia y Néstor da Costa (2017). "An Enchanted Modernity: Making Sense of Latin America's Religious Landscape", *Critical Research on Religion*, vol. 5, núm. 3, pp. 308-326.

OpenAI (2024). *Exvoto contemporáneo en formato retablo* [imagen generada por inteligencia artificial usando DALL-E, asistido por ChatGPT de OpenAI].

Primiano, Leonard Norman (2023). "Contemporary Political Ex-Votos from the Era of Trump and COVID-19", *Politics of Religion: Authority, Creativity, Conflicts*, vol. 3, pp. 103-122.

"Retablos by Gonzalo Palacios" (2015). *Retablos. The Biggest Collection of Modern Retablos*. http://retablos.ru/en/artists/gonzalo-palacios/

Rodríguez Becerra, Salvador (1985). "Exvotos de Andalucía. Perspectivas antropológicas", *Gazeta de Antropología*, vol. 4, núm. 1, p. 5.

Sandell, David P. (2014). "Mexican Retablos", *Journal of Folklore Research: An International Journal of Folklore and Ethnomusicology*, vol. 51, núm. 1, pp. 13-47.

Sbardelotto, Moisés (2014). "La reconstrucción de lo religioso en la circulación en redes socio-digitales", *La Trama de la Comunicación*, vol. 18, núm. 2, pp. 151-170.

Shifman, Limor (2014). *Memes in Digital Culture*. Cambridge: MIT Press.

Carlos Nazario Mora Duro es doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de México. Ha sido investigador posdoctoral en el Instituto Max Planck de Antropología Social y en la Universidad de Leipzig. Actualmente es investigador asociado y docente en la Universidad de Tubinga, Alemania. Sus principales áreas de interés son la sociología de la religión, las narrativas de migración e integración, así como el uso de tecnologías de la información y redes sociales. Durante su tesis doctoral, analizó la pertinencia de la secularización en México a través de un enfoque cualitativo sobre personas sin afiliación religiosa en contextos urbanos y rurales-indígenas.

REALIDADES SOCIOCULTURALES

TESTIMONIO DE LA BARBARIE: FOSAS CLANDESTINAS COMO MICROESPACIOS DE EXCEPCIÓN EN EL NORTE DE CHIHUAHUA, MÉXICO, 2008-2024

TESTIMONY OF BARBARITY: CLANDESTINE GRAVES AS MICRO-SPACES OF EXCEPTION IN NORTHERN CHIHUAHUA, MEXICO, 2008-2024

Salvador Salazar Gutiérrez*
Vladimir Hernández Hernández*

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar el fenómeno de las fosas clandestinas en el norte de Chihuahua como expresión de la violencia atroz y la desaparición forzada en México para comprender cómo estos espacios operan como dispositivos necropolíticos que articulan prácticas de exterminio, silenciamiento y control territorial. El trabajo consistió en revisar la información estadística, la información periodística local y nacional y realizar entrevistas semiestructuradas a integrantes del Centro de Derechos Humanos Paso del Norte (CDH Paso del Norte). Se identificó que la región norte del estado concentra más de la mitad de las fosas registradas entre 2008 y 2024, lo que evidencia un patrón sistemático de violencia, impunidad y colapso institucional. Las fosas clandestinas no solo contienen cuerpos, sino también marcas territoriales que producen una pedagogía del horror sobre el territorio.

Palabras claves: fosas clandestinas, microespacios de excepción, desaparición forzada, cuerpo desechado, frontera.

TESTIMONY OF BARBARITY: CLANDESTINE GRAVES AS MICRO-SPACES OF EXCEPTION IN NORTHERN CHIHUAHUA, MEXICO, 2008-2024

Abstract: This article analyzes the phenomenon of clandestine graves in northern Chihuahua as an expression of extreme violence and forced disappearance

* Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 129-158
Recepción: 24 de junio de 2025 • Aceptación: 22 de diciembre de 2025
https://encartes.mx

in Mexico, exploring how these spaces function as necropolitical devices that articulate practices of extermination, silencing, and control over territory. The study involved a review of statistical data, national and local news sources, and semi-structured interviews with members of the Paso del Norte Human Rights Center (CDH Paso del Norte). Findings indicate that more than half of the graves identified between 2008 and 2024 are located in the state's northern region, revealing a systematic pattern of violence, impunity, and institutional collapse. Clandestine graves contain not only bodies but also territorial markings that inscribe a lesson of terror on the landscape.

Keywords: Clandestine graves, micro-spaces of exception, forced disappearance, discarded bodies, border.

Imagen 1. Rastreo en Valle de Juárez, Chihuahua



Fuente: Salvador Salazar Gutiérrez, abril de 2025.

Introducción

El fenómeno de las fosas clandestinas ha revelado la expresión de violencia atroz, en particular sobre los cuerpos de personas desaparecidas, ante la presencia de la macrocriminalidad y sus complicidades con agentes del Estado mexicano. En el escenario particular del norte de Chihuahua,

dicho asunto constituye uno de los rostros más crudos y silenciados de la violencia estructural y atroz que atraviesa el país. En esta región fronteriza, marcada históricamente por su papel estratégico en las rutas del narcotráfico y del comercio binacional, la proliferación de sitios de inhumación clandestina no puede entenderse sin reconocer la presencia persistente de actores macrocriminales –cárteles con redes de complicidad con funcionarios de gobierno, así como elementos policiaco-militares–, con una estrecha colusión con distintas esferas del Estado mexicano. Ante la incapacidad institucional para prevenir, investigar y sancionar estos crímenes, lo que observamos es una forma de complicidad activa que permite la continuidad de la violencia y favorece *micro espacios de excepción* (Gamiño, 2021).

La desaparición de personas, en particular la desaparición forzada en esta región del país,[1] se ha colocado como un referente central de investigación académica. La manera en la que operan grupos armados, muchas veces bajo la omisión, resguardo o incluso colaboración de operativos policiaco-militares enmarcados en estrategias de seguridad, como fue la llamada "guerra contra el narcotráfico",[2] ha transformado vastos territorios en escenarios de despojo y exterminio hacia la población más vulnerable. Abordar en lo particular el fenómeno de las fosas clandestinas, varias ligadas a casos de personas con carpeta de desaparición forzada, implica visibilizar no solo las múltiples capas de violencia que lo configuran, sino también denunciar los mecanismos de impunidad que impiden la verdad

[1] Según datos del Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No localizadas (RNPDNO), al mes de mayo de 2025 se contabilizan en el país un número de 128 385 personas en estatus vigente. Para el estado de Chihuahua, se contabilizan 4 032 casos de personas desaparecidas no localizadas al 12 de mayo de 2025. En una solicitud de acceso a información con folio 080139724000606 dirigida a la Fiscalía General del Estado de Chihuahua, se contabilizaban de enero 2008 a junio de 2024, un total de 41 casos considerados como desaparición forzada en toda la entidad.

[2] En particular debemos considerar como referencia el Operativo Conjunto Chihuahua-Juárez durante el periodo 2008 a 2011 o, más recientemente, el operativo Frontera Norte a cargo de la Guardia Nacional, bajo el argumento de restaurar el orden y la protección en la frontera norte. Estos operativos policiaco-militares han contribuido, por el contrario, a la expansión del control territorial por parte de redes criminales que actúan con conocimiento y, en ocasiones, con el respaldo tácito de instituciones gubernamentales.

y la justicia. Las fosas clandestinas son una marca del horror (Martínez Martínez, 2025). Su análisis permite comprender cómo se territorializa la desaparición en contextos en los que la frontera entre legalidad e ilegalidad se diluye, y en los que el Estado, lejos de garantizar derechos, aparece como actor cómplice de acciones o prácticas de impunidad ante la violencia desmedida.

El texto forma parte de los resultados de avance de un proyecto de investigación acerca de la desaparición forzada en el contexto reciente del estado de Chihuahua, así como las acciones colectivas de familias buscadoras por la defensa de la memoria y la justicia. En particular, Ciudad Juárez y el Valle de Juárez,[3] así como los municipios de Ahumada, Buenaventura, Ascensión, Casas Grandes, Nuevo Casas Grandes y Janos, han enfrentado una importante presencia de grupos vinculados a la macrocriminalidad, generando fenómenos como desplazamiento forzado, asesinatos, desaparición forzada, secuestros o extorsión. Nuestra intención es dar cuenta de la relación entre la desaparición de personas en la región y el hallazgo creciente de fosas clandestinas en esta parte del estado.

La pregunta central que buscamos responder es la siguiente: ¿qué impacto genera el hallazgo de fosas clandestinas como microespacios de excepción en la región norte de Chihuahua durante el periodo 2008 a 2024? Rodolfo Gamiño (2021) denomina microespacios de excepción a territorios atravesados por la desaparición forzada que, aunque parecen invisibles e insertos en lo cotidiano, funcionan como dispositivos de muerte y despojo. Estos lugares, producidos por lógicas estatales de exclusión y necropolítica, suspenden el orden jurídico y social al instaurar miedo

[3] La región conocida como Valle de Juárez comprende los municipios fronterizos de Juárez, Guadalupe y Praxedis Guerrero. Es una zona conocida en la década de los setenta y ochenta del siglo pasado por la gran producción agrícola, en particular de algodón, que significó un desarrollo importante de esa región. Lamentablemente a partir de la década de los noventa, por su posición estratégica para el cruce ilegal al estado de Texas, se convirtió en un territorio altamente codiciado por grupos de la macrocriminalidad que han lucrado desde entonces con el trasiego de drogas, así como de personas. Varios reportes de prensa han dado cuenta del impacto negativo de la violencia, como referencia consúltense las investigaciones "Desaparecer en el Valle, impunidad y silencio" y "La complicidad del Estado, el último rastro en el valle" a cargo de Marco Antonio López, publicados en el portal La Verdad Juárez en 2022.

e incertidumbre en la sociedad. Para trabajar esta relación, se examinó la información estadística requerida por medio de un portal de transparencia, relacionada con el número de hallazgos de fosas clandestinas en dichos municipios por parte de la Fiscalía General del Estado de Chihuahua. Sumado a ello, se hizo una revisión de notas periodísticas locales y nacionales que comprenden el periodo 2008 a 2024, que han dado seguimiento a los casos de fosas clandestinas en Chihuahua y sus probables vínculos con grupos ligados a la macrocriminalidad en la región.[4] Como un tercer recurso, se realizaron tres entrevistas semiestructuradas a personal del Centro de Derechos Humanos Paso del Norte, A.C. (CDH Paso del Norte),[5] que permiten observar –desde la mirada de expertos en temas de derechos humanos y activistas solidarios– el impacto que genera el hallazgo de fosas en diversas zonas de la región y cómo dan evidencia de las formas en que opera la macrocriminalidad sobre el territorio.

La desaparición forzada como dispositivo de necropoder

La desaparición forzada no solo elimina físicamente a una persona, sino que la convierte en un cuerpo ausente, suspendido entre la vida y la muerte, borrado del orden jurídico y simbólico. En este sentido, el necropoder no

[4] Se revisaron notas publicadas en medios locales de Ciudad Juárez y Chihuahua (*El Diario de Juárez*, *Norte Digital*, *El Heraldo de Chihuahua*, *La Verdad Juárez*) y nacionales (*Infobae*, *Sin Embargo*, *La Jornada*, *El Universal*) en el periodo 2008-2024. Los criterios de selección fueron: notas con referencia explícita a fosas clandestinas en Chihuahua, reportajes sobre desaparición forzada en la región, y artículos que documentaran hallazgos recientes de osamentas. Se elaboró una matriz de sistematización donde se clasificaron los contenidos por fecha, lugar, actores implicados y tipo de hallazgo.

[5] El Centro de Derechos Humanos Paso del Norte, A.C., es una organización con amplia trayectoria en acompañamiento a familias de personas desaparecidas en Chihuahua. Las entrevistas se llevaron a cabo de manera presencial entre septiembre y noviembre de 2024 en Ciudad Juárez, con abogados en materia de derechos humanos que acompañan casos de desaparición forzada de hombres en Chihuahua. Se elaboró una guía semiestructurada con ejes sobre experiencias en la búsqueda, percepción de la actuación institucional y significado de las fosas clandestinas como dispositivos de violencia. Las entrevistas fueron grabadas, transcritas y analizadas mediante codificación abierta para identificar categorías emergentes.

solo mata, sino que borra, desdibuja y deshumaniza la condición de un individuo. Es por ello que la desaparición forzada es un dispositivo que opera en territorios marcados por la impunidad y en los que se gestiona la muerte atroz, en que ciertos cuerpos son tratados como desechables y prescindibles.

Como ha sido señalado por diversas autoras como Sayak Valencia (2010) o Ariadna Estévez (2022), el concepto de necropolítica formulado por Achille Mbembe (2011) constituye una herramienta teórica fundamental para comprender cómo el poder contemporáneo se ejerce a través de la producción y administración de la muerte. A diferencia de las formas biopolíticas descritas por Michel Foucault, centradas en la regulación de la vida, Mbembe pone en el centro de su análisis el modo en que ciertos regímenes de poder determinan quién puede vivir y quién debe morir, y cómo algunos cuerpos son condenados a una muerte social, civil o física.

Este planteamiento resulta muy útil para abordar el fenómeno de la desaparición forzada, práctica que encarna con claridad las lógicas del necropoder. La desaparición no es solo la negación del derecho a la vida, sino también la suspensión de toda condición jurídica y humana del sujeto, transformándolo en un cuerpo invisible, espectral, fuera del marco del duelo

Imagen 2. Rastreo en Valle de Juárez, Chihuahua



Fuente: Salvador Salazar Gutiérrez, agosto de 2025.

y la justicia. En este sentido, la desaparición forzada no representa únicamente una técnica represiva, sino una forma de gobierno que se sostiene en el terror, la impunidad y la suspensión del reconocimiento a la vida de una persona de quien no se tiene referencia de su ubicación y condición.

En el contexto actual, el necropoder, además de ejercerse desde el Estado-nación, también se articula con actores criminales, económicos y militares que hacen de la violencia y el despojo una forma de control territorial y social. En México, donde la desaparición forzada se ha convertido en una práctica sistemática y extendida, la categoría de necropolítica permite visibilizar las formas en que el poder no solo mata, sino que borra, silencia y fragmenta a las comunidades. De este modo, pensar la desaparición desde la necropolítica nos permitirá ubicar cómo las fosas clandestinas son la expresión de su lógica atroz y, a la vez, un punto de referencia clave para comprender los mecanismos actuales de deshumanización y construir marcos de memoria, verdad y justicia.

Para nuestro caso, respaldado por una solicitud de transparencia a la Fiscalía General del Estado de Chihuahua realizada en agosto de 2024,[6] se obtuvo información del registro de expedientes de personas desaparecidas, localizadas, y aquellos judicializados como desaparición forzada.

La Tabla 1 muestra los registros de casos en el periodo de enero de 2008 a julio de 2024. Como se observa, la Fiscalía General del Estado de Chihuahua contaba en ese tiempo con un total de 40 701 personas

Sexo	Personas con estatus "vigente"	Localizado	Total reportes	Localización (%)
Femenino	598	17 484	18 082	97
Masculino	4 355	18 264	22 619	81
Total	4 953	35 748	40 701	88

Tabla 1. Personas desaparecidas no localizadas y localizadas en Chihuahua, enero de 2008 a julio de 2024

Fuente: Elaboración de Salvador Salazar Gutiérrez y Vladimir Hernández Hernández con datos obtenidos por la Fiscalía General del Estado de Chihuahua.

[6] El trámite se realizó a la Fiscalía General del Estado de Chihuahua, por medio del portal de la Plataforma Nacional de Transparencia con número de solicitud 080139724000606 recibida el 09 de agosto de 2024.

desaparecidas o no localizadas, de las que más del 80% corresponden a población masculina. En particular, la Fiscalía Especializada en Investigación de Violaciones a Derechos Humanos y Desaparición Forzada del Estado indica un registro de 41 casos que tiene considerados como desaparición forzada. Este dato es importante porque se trata de casos en los que se ha acreditado, de acuerdo con la Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas de las Naciones Unidas:

> el arresto, la detención, el secuestro o cualquier otra forma de privación de libertad que sean obra de agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúan con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el paradero de la persona desaparecida, sustrayéndola a la protección de la ley (ONU, 2006).

Para el caso mexicano, las implicaciones del caso de la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa, Guerrero; el incremento en el número de personas desaparecidas durante los gobiernos de Felipe Calderón y Enrique Peña Nieto, la presión de colectivos de familiares de personas desaparecidas, así como la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) por el caso Alvarado Espinoza al Estado mexicano, dio como resultado que en noviembre de 2017 se publicara la Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema de Búsqueda de Personas.[7]

Dado nuestro interés en abordar la región norte de Chihuahua, es importante no perder de vista las implicaciones en la participación di-

[7] En relación con el fenómeno de las fosas clandestinas, en términos generales establece que la localización de fosas clandestinas activa obligaciones inmediatas del Estado en materia de búsqueda, investigación y registro. Ordena que toda fosa clandestina sea documentada e incorporada al Registro Nacional de Fosas, garantizando trazabilidad y control institucional del caso. Exige la aplicación de protocolos forenses homologados para el resguardo, recuperación e identificación de los restos, prohibiendo su disposición arbitraria. Vincula el hallazgo de fosas con el deber de identificar a las personas y restituirlas a sus familias, y reconoce la participación de los familiares como un principio central en los procesos de búsqueda e identificación.

recta de agentes del Estado en la desaparición forzada en la región, en particular el caso Alvarado Espinoza y otros contra México.[8] El 28 de noviembre de 2018, la Corte IDH, con sede en San José de Costa Rica, emitió la sentencia definitiva en torno al caso. El documento describe el proceso judicial que duró nueve años, iniciado tras la denuncia presentada por miembros de la familia Alvarado ante diversas instancias judiciales del Estado mexicano. Dicha denuncia está relacionada con la detención arbitraria y desaparición forzada de tres integrantes de la familia Alvarado, llevada a cabo por elementos del ejército ligados al Operativo Conjunto Chihuahua-Juárez, el 29 de diciembre de 2009.

La sentencia muestra cómo en el periodo de la llamada "guerra contra el narcotráfico" iniciada en el gobierno de Felipe Calderón y que continuó durante los dos primeros años del gobierno de Enrique Peña Nieto, se presentaron violaciones sistemáticas a los derechos humanos por diversos organismos de seguridad pública, corporaciones de las fuerzas armadas, así como instancias encargadas de los procedimientos judiciales. En términos generales, la sentencia establece:

> La Corte constató que el incremento en la participación del Ejército en las labores de seguridad ciudadana ha sido un patrón constante en México desde el año 2006. En dicho escenario, el empleo de las fuerzas castrenses en la lucha contra la delincuencia se convirtió en una práctica recurrente mediante la implementación de los denominados "Operativos Conjuntos" en cuya intervención concurrían efectivos policiales y militares. Lo anterior, sin haberse acreditado, para efectos del caso concreto, que se hubieran respetado salvaguardias para la participación de las fuerzas armadas, tales como la: excepcionalidad, temporalidad y estricta necesidad del operativo conjunto, así como una adecuada regulación y protocolos de actuación para tales tareas ni su fiscalización, e inclusive ventilándose los hechos denunciados en el fuero militar por un periodo de tiempo considerable. En vista del análisis expuesto, la Corte concluye que el Estado mexicano es internacio-

[8] En dicho proceso de resolución y sentencia de acuerdo con las facultades establecidas en la Convención Americana sobre Derechos Humanos, participaron como jueces respectivos del caso: Eduardo Vio Grossi, Humberto Antonio Sierra Porto, Elizabeth Odio Benito, Eugenio Raúl Zaffaroni y Patricio Pazmiño Freire. Para mayor referencia, consúltese: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_370_esp.pdf

> nalmente responsable por la desaparición forzada de Nitza Paola Alvarado Espinoza, José Ángel Alvarado Herrera y Rocío Irene Alvarado Reyes, en violación de los derechos al reconocimiento de la personalidad jurídica, a la vida, a la integridad personal y a la libertad personal establecidos, respectivamente, de conformidad con la Convención Americana y de la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas (Fragmento sentencia, Corte IDH, 2018: 78).

En general, la resolución es contundente al mostrar diversas violaciones a los derechos humanos. Derechos como el reconocimiento de la personalidad jurídica, a la vida, a la integridad personal y a la libertad personal, circulación y residencia, que se encuentran protegidos ante la Convención Americana de los Derechos Humanos. En particular, enfatiza la violación propia del acto de desaparición forzada contemplada en la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas.[9]

La fosa clandestina: microespacios de excepción

Debemos asumir que la presencia de fosas clandestinas en diversas regiones del país son una expresión contundente de crímenes de lesa humanidad (Ruiz Reyes, 2019).[10] Están claramente ligadas a prácticas de terror y miedo producidas por grupos del crimen organizado en complicidad con agentes del Estado mexicano desde hace varias décadas atrás. Fabrizio Lorusso (2021) plantea que la categoría de "fosa clandestina" en México se ha vuelto central en el discurso público, académico y legal, sobre todo a raíz de la crisis de desapariciones forzadas y la emergencia de colectivos de búsqueda. Sostiene que la noción de fosa clandestina no es unívoca: depende del campo disciplinar (antropología, derecho, criminología, ar-

[9] Ratificada por México el 09 de abril de 2002.

[10] Jorge Ruiz Reyes sostiene que los hallazgos de fosas clandestinas en México durante los últimos doce años constituyen una de las evidencias más contundentes de la comisión de crímenes de lesa humanidad, perpetrados tanto por actores estatales como no estatales. Considera que las fosas no deben analizarse únicamente desde la dimensión humanitaria –identificación y entrega de restos–, sino también como pruebas jurídicas y forenses que pueden servir para acreditar responsabilidad penal individual bajo el marco del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (Ruiz Reyes, 2019).

queología forense) y de las finalidades políticas, sociales o jurídicas que persigan quienes la utilizan.[11] Para ello propone la siguiente definición:

> la fosa clandestina puede concebirse como cualquier sitio en el cual se enterraron, arrojaron o colocaron en un espacio en el subsuelo, total o parcialmente, uno o más cadáveres, osamenta y/o restos humanos, de manera ilegal, pudiendo presumirse el propósito de ocultar el paradero de una o más personas, dificultar o imposibilitar su localización y/o identificación, destruir evidencia, o bien, entre otras cosas, evitar que las autoridades puedan investigar o sancionar las razones y/o las modalidades de tales actos (Lorusso, 2021: 156).

Considero que el planteamiento de Lorusso, en términos generales, permite una mirada más profunda y multidimensional, ya que concibe la fosa clandestina como un sitio de inhumación ilegal, así como un espacio atravesado por violaciones graves a derechos humanos y por disputas sociales y políticas en torno a la memoria y la justicia. No son solo objetos forenses, sino recursos que evidencian la violencia estructural y la crisis humanitaria que enfrentamos.

El informe *Violencia y terror: hallazgos sobre fosas clandestinas en México* muestra que el hallazgo de fosas clandestinas se ha convertido en un fenómeno estructural de la violencia en el país, vinculado de manera directa con desapariciones forzadas, ejecuciones extrajudiciales y tortura. En su estudio, que abarcó varios estados para el periodo 2009 a 2014 en los que se presentaron picos de mayor violencia homicida en el país, evidencia que la inhumación clandestina es parte de un patrón sistemático de exterminio y ocultamiento. El texto plantea que cada fosa clandestina constituye no solo un lugar de muerte, sino también un espacio de impunidad y negación de derechos, donde se materializan múltiples violaciones graves a la dignidad humana: "El hallazgo de fosas clandestinas refleja, por un lado,

[11] Fabrizio Lorusso trabaja en particular el caso de Guanajuato. Sostiene que existe una fuerte disputa política y social por el reconocimiento del fenómeno, ya que mientras la prensa y los colectivos documentan decenas de hallazgos, la Fiscalía de ese estado niega oficialmente la existencia de fosas. Esta invisibilización responde a espacios dolientes (Aguirre, 2016) y paisajes forenses, escenarios donde se materializan violaciones graves a los derechos humanos, pero también luchas por la memoria, la verdad y la justicia.



Imagen 3. Rastreo en Valle de Juárez, Chihuahua
Fuente: Salvador Salazar Gutiérrez, agosto de 2025.

los distintos patrones diferenciados de violencia en los estados y municipios del país y, por el otro, la poca capacidad institucional y voluntad política de los distintos niveles de gobierno para encontrar, registrar e identificar los cuerpos de las personas cuyos derechos fueron absolutamente negados" (González Núñez y Chávez Vargas, 2017: 15).

Como demuestra el estudio, esta práctica de necropoder no es exclusiva de la región norte de Chihuahua, ya que es una práctica sistemática de control y dominio sobre territorios a partir del miedo y la desaparición forzada. Por otro lado, estas prácticas también son utilizadas con el objetivo de suprimir la resistencia, disciplinar a la sociedad y consolidar el poder a través del miedo. A partir de Mbembe (2011), el necropoder se muestra como la capacidad del Estado y otros actores de ejercer control absoluto sobre la vida y la muerte de los individuos, determinando qué cuerpos pueden ser eliminados sin consecuencias jurídicas ni morales. En este sentido, partimos de sostener que las fosas clandestinas operan como espacios de desaparición forzada, encarnando la decisión soberana sobre la vida y la muerte de sectores considerados peligrosos o en condiciones de vulnerabilidad.

Así pues, el ámbito del territorio adquiere relevancia clave en torno al entendimiento del fenómeno. Rodolfo Gamiño Muñoz (2021) propone la categoría de microespacios de excepción para analizar cómo ciertos territorios marcados por la desaparición forzada se configuran como zonas

suspendidas del orden jurídico y social, donde el Estado delega o abdica su soberanía, aunque mantiene una presencia selectiva, punitiva o simbólica. A partir del estudio de fosas clandestinas y campos de exterminio localizados en distintas regiones del país, Gamiño explica cómo estos espacios no solo escapan a la legalidad, sino que son producidos activamente por lógicas estatales de exclusión y necropolítica. Para este autor, los microespacios de excepción se caracterizan por su aparente invisibilidad, por estar insertos en lo cotidiano: en predios abandonados, márgenes de caminos o zonas periféricas, pero que operan como dispositivos de muerte y despojo. La existencia de estos microespacios, como veremos adelante, busca tanto eliminar físicamente a la disidencia, como instaurar un sistema de violencia estructural que paraliza a la sociedad mediante el miedo y la incertidumbre.[12]

En América Latina, las dictaduras militares de la segunda mitad del siglo XX implementaron el uso sistemático de la desaparición forzada y el uso de fosas comunes como un método de represión política. En Argentina, durante la dictadura de 1976-1983, el Plan Cóndor articuló una red de cooperación represiva entre los regímenes militares de la región, resultando en la desaparición de aproximadamente 30 000 personas (Verbitsky, 1995). Chile, bajo el régimen de Pinochet, empleó estrategias similares, destacando casos como los de Pisagua y Patio 29, donde cientos de opositores fueron enterrados en fosas clandestinas (Stern, 2010). En México, el hallazgo de fosas masivas en el siglo XXI ha sido vinculado con la violencia del narcotráfico y con la complicidad del Estado en la desaparición forzada (González Rodríguez, 2012).

Carolina Robledo (2020) plantea que las fosas representan la desaparición física de los cuerpos y, al mismo tiempo, una forma de despojo territorial, en que el terror se convierte en una estrategia de reorganiza-

[12] En otros lugares podemos dar cuenta de cómo se configuró esta práctica de necropoder, el conflicto armado durante la guerra de los Balcanes (1991-2001) en la que más de 8 000 bosnios musulmanes fueron ejecutados y enterrados en fosas comunes para borrar evidencias de genocidio (Honig y Both, 1996). El franquismo también se valió de fosas clandestinas para eliminar a sus opositores. Tras la Guerra Civil Española (1936-1939), miles de republicanos fueron asesinados y enterrados en lugares no registrados, lo que convirtió el territorio en un mapa de terror (Preston, 2012). Se estima que más de 114 000 personas aún permanecen desaparecidas, lo que convierte a España en el segundo país del mundo con más desaparecidos forzados después de Camboya (Silva, 2010).

ción social y control de comunidades. La localización de fosas clandestinas responde a lógicas espaciales de exclusión y marginación, reforzadas por el Estado y grupos criminales en una simbiosis de poder necropolítico. En este sentido, Fabrizio Lorusso (2021) argumenta que, en el caso mexicano, la proliferación de fosas clandestinas ilustra un fenómeno de gubernamentalidad necropolítica, en el que la desaparición y la muerte se integran en las dinámicas económicas y políticas del país. La impunidad y la falta de investigación sobre estos crímenes consolidan un sistema de violencia estructural que mantiene el miedo como mecanismo de control social.

Por otro lado, no podemos dejar de lado, como sostiene Diana Tello (2021), el trauma que experimentan los familiares de personas desaparecidas, particularmente las madres, al pasar de la esperanza de encontrar con vida a sus seres queridos a la dolorosa aceptación de buscarlos en fosas clandestinas. Tello argumenta que este desplazamiento no es solo emocional, sino profundamente político y epistémico: implica aprender a habitar el lenguaje forense, a negociar con instituciones estatales y a resignificar el cuerpo del hijo como un rastro que puede ser exhumado y reconstituido (Tello, 2017: 15). La autora subraya cómo este proceso trastoca las nociones convencionales de duelo, ya que se vive sin cuerpo, sin cierre y bajo una lógica de revictimización constante por parte del Estado. Además, resulta interesante cómo enfatiza la producción de saberes situados por parte de las madres buscadoras, quienes, en su actuar cotidiano, se convierten en expertas del territorio, de la evidencia y de las tecnologías del dolor, desbordando el lugar asignado de víctimas pasivas.

En términos generales, podemos considerar que el uso de fosas clandestinas como herramienta de terror responde a una lógica de necropoder en la que agentes del Estado mexicano, en complicidad con redes de macrocriminalidad, deciden los cuerpos a ser eliminados sin consecuencias jurídicas ni morales. La desaparición forzada y la inhumación ilegal de víctimas no solo buscan exterminar a una persona, sino también generar un trauma colectivo que paraliza a la sociedad mediante el miedo y que se encarna en el territorio como lógica de dominación, lo que Rossana Reguillo (2021) llama necromáquina.[13]

[13] Rossana Reguillo (2021) utiliza esta figura para describir la articulación de violencias que operan como un engranaje sistemático en el que confluyen actores estatales, criminales, mediáticos y económicos. Los eventos de violencia atroz que hemos enfrentado

Paisaje de la violencia atroz. Fosas clandestinas en el norte de Chihuahua

No perdamos de vista que el fenómeno de la desaparición forzada en el estado de Chihuahua tiene un periodo de largo alcance. Desde la década de los setenta del siglo xx, en el contexto de la llamada "guerra sucia", casos de desapariciones gestadas por agentes del Estado fueron una práctica común en esta entidad del país (Quintana, 2013). Una política represiva contra la disidencia de aquella época, que encontró su expresión más visible en la desaparición y asesinato de integrantes de la Liga Comunista 23 de Septiembre.[14] El aparato estatal represivo de ese entonces, en coordinación con fuerzas policiales y militares, operó bajo una lógica de contrainsurgencia que buscaba sofocar cualquier disidencia política mediante el terror. En ese periodo, Chihuahua se convirtió en un territorio donde se ensayaron formas de violencia institucional que marcaron la memoria colectiva y sentaron precedentes de impunidad y control social.

Más allá de este antecedente, nuestro interés se centra en ubicar cómo se ha presentado el hallazgo de fosas clandestinas en los últimos años ligadas a territorios de disputa macrocriminal. Este fenómeno ha adquirido relevancia por el número elevado de lugares que se han registrado a partir de 2008, teniendo como referencia obligada la puesta en marcha del Operativo Conjunto Chihuahua en torno a la "guerra contra el narcotráfico" de Felipe Calderón, así como el control que grupos criminales han gestado en diversas regiones del norte del estado. No perdamos de vista que el fenómeno de hallazgo de cuerpos con signos de violencia, en parajes deshabitados o terrenos abandonados, se enmarca en ese periodo. Es importante no perder de vista el fenómeno del feminicidio sistémico, clara muestra de cómo a lo largo de las últimas décadas se ha gestado una violencia atroz sobre los cuerpos, en particular de las mujeres en Ciudad Juárez.[15]

---

como sociedad en México en las dos últimas décadas no se trata de hechos aislados, sino de una maquinaria que convierte la vida en desecho y produce muerte como parte de su funcionamiento cotidiano. La necromáquina fabrica miedo, normaliza la crueldad y genera territorios controlados por la lógica del terror.

[14] Movimiento guerrillero durante la década de los setenta, debe su nombre al asalto al cuartel militar en el poblado de Madera, Chihuahua, el 23 de septiembre de 1965.

[15] Existe una producción académica importante al respecto, en particular recomendamos el trabajo de la investigadora Julia Estela Monárrez Fragoso, integrante de El Colegio de

En relación con el registro que la Fiscalía General del Estado ha venido generando en torno a lugares con hallazgos de inhumación clandestina, la Tabla 2 indica el número encontrado en el periodo de estudio.

	Números
Sitios de inhumación clandestina	411
Fosas localizadas en sitios de inhumación clandestina	504
Mínimo de individuos ingresados	811
Individuos identificados ingresados	505

Tabla 2. Número de lugares con hallazgos de inhumación clandestina
Fuente: Elaboración de Salvador Salazar Gutiérrez y Vladimir Hernández Hernández con información de la Fiscalía General del Estado de Chihuahua, enero de 2008 a diciembre de 2024.

El registro con el que cuenta la Fiscalía General del Estado, sobre aquellos casos de fosas clandestinas ubicadas e intervenidas para asegurar restos humanos con la intención de identificar casos de personas desaparecidas no localizadas, permite observar cómo se ha incrementado el número de eventos. Por medio de una solicitud de acceso a la información,[16] a continuación presentaremos los datos del número de sitios de inhumación clandestina, así como el número de fosas ubicadas en estos lugares, considerando también la cifra de individuos registrados e identificados durante el periodo de enero 2008 a diciembre de 2024.

Si bien nos centramos en la zona norte del estado, valdría la pena no perder de vista cómo se perfila la distribución de fosas clandestinas y número de cuerpos-osamentas registrados en otros municipios de Chihuahua. Por ejemplo, en la región centro se destaca la ciudad de Chihuahua con un total de 55 fosas clandestinas con 65 registros de osamentas; Cuauhtémoc, con 28 fosas y 35 registros de osamentas; y Aldama, con 15 fosas y 21 registros de osamentas. Para la región sur y serrana –poniente–, aparecen los municipios de Bocoyna con 12 fosas clandestinas y 16 registros de osa-

la Frontera Norte, quien acuñó el concepto de feminicidio sexual sistémico (Monárrez, 2013) para dar cuenta de la problemática.

[16] El trámite se realizó a la Fiscalía General del Estado de Chihuahua, por medio del portal de la Plataforma Nacional de Transparencia con número de solicitud 080139725000203 recibida el 02 de abril de 2025.



Imagen 4. Rastreo en Valle de Juárez, Chihuahua
Fuente: Salvador Salazar Gutiérrez, octubre de 2025.

mentas; Guachochi, con 12 fosas clandestinas y 19 registros de osamentas; Guerrero, con 12 fosas clandestinas y 21 registros de osamentas; Urique, con 10 fosas clandestinas y 18 registros de osamentas; e Hidalgo del Parral, con 11 fosas clandestinas y 11 registros de osamentas.

Destaca para el periodo cómo se concentran los registros de fosas clandestinas en la región de Ciudad Juárez y el Valle de Juárez, ya que acapara más de la mitad del total de los casos en el periodo de estudio.

Como se puede observar, en el municipio de Juárez –que abarca Ciudad Juárez y unas pequeñas poblaciones del Valle de Juárez– se tienen contabilizados 190 lugares de inhumación, con un total de 225 fosas clandestinas ubicadas en esos sitios. Con respecto a los hallazgos, la Tabla 3 muestra que se cuenta con un registro de 381 osamentas-cadáveres ingresados al sistema, de los que solo se han identificado 221 individuos. Esto aumenta sobremanera si consideramos los tres municipios que comprenden la región del Valle de Juárez –Juárez, Guadalupe y Praxedis G. Guerrero–, ya que se observa un registro de 234 sitios de inhumación, con un total de 281 fosas clandestinas, en las que se contabilizó el hallazgo de 459 osamentas-cadáveres, de los que se han logrado identificar a 264 individuos.

Esta presencia desbordada de registros no puede entenderse sin la caracterización de la crisis de impunidad, seguridad e incremento de

Municipio	Número de sitio inhumación*	Número de fosas clandestinas en sitio	Número de osamenta-cadáver ingresados	Número de individuos identificados
Juárez	190	225	381	221
Guadalupe	33	42	54	28
Praxedis G. Guerrero	11	14	24	15
Ascensión	6	16	22	12
Ahumada	2	2	2	1
Buenaventura	1	1	1	1
Casas Grandes	1	1	1	1

Tabla 3. Casos registrados de sitios de inhumación y fosas clandestinas

* Es importante tener en cuenta que un sitio de inhumación es el lugar en el que se encontraron hallazgos de osamentas o restos óseos, y que en uno de estos sitios puede existir una o más fosas clandestinas. Es por ello que se observa en la tabla cómo el número de sitios es menor, en algunos municipios, al total de fosas ubicadas.

Fuente: Elaboración de Salvador Salazar Gutiérrez y Vladimir Hernández Hernández con información otorgada por la Fiscalía General del Estado de Chihuahua, municipios de la región norte, 1 de enero de 2008 a 15 de marzo de 2024.

la violencia atroz que se ha experimentado en la zona. La proliferación de fosas clandestinas, además de evidenciar la magnitud del horror, también refleja la fractura del tejido social y la ausencia de mecanismos efectivos de justicia. En palabras de un integrante del CDH Paso del Norte:

> El tema de desaparición con la localización de fosas clandestinas, agregaría la posibilidad de que se traten de casos de trabajo forzado y de reclutamiento, situaciones que hemos visto en la localización de fosas es que ocurre en espacios donde las autoridades no tienen un control del territorio. Espacios donde grupos delincuenciales han cooptado poblaciones, incluso a veces enteras, trabajan de una manera muy cercana con autoridades, no solamente desde la aquiescencia sino también desde la participación de elementos de corporaciones policiacas en la comisión de estos delitos, incluso en el tema de omisiones u obstaculización de investigación de casos de desaparición de personas. En zonas como Palomas o el Valle de Juárez que son espacios rurales a diferencia de Ciudad Juárez, es más que

> evidente que las autoridades tuvieron alguna participación directa. Lo que estamos viendo es un abandono institucional y un abandono muy a modo para propiciar o permitir que los grupos criminales se apoderen esos espacios (Entrevista con integrante del CDH Paso del Norte, 09 junio de 2025).

La complicidad entre autoridades, en particular las organizaciones encargadas de tareas de seguridad pública, ha sido uno de los aspectos que permiten explicar el porqué del incremento de casos de desaparición forzada en la región. Sumado a ello, la militarización de la seguridad pública, como fue tanto en el periodo del Operativo Conjunto Chihuahua de 2008 a 2013 o la operación Frontera Segura en 2019, lejos de contener la violencia, ha contribuido a la normalización de prácticas atroces como la desaparición forzada, facilitando el ocultamiento sistemático de cuerpos en espacios rurales y de difícil acceso. Esta crisis humanitaria es agravada por la negligencia del Estado en la búsqueda e identificación de víctimas, lo que perpetúa el dolor de las familias y fortalece un clima de terror e impunidad que impide la reconstrucción de la memoria colectiva y la exigencia de justicia.

En la Tabla 4 se aprecia el caso del municipio de Juárez, que es evidente cómo se presenta una relación entre el número de osamentas-cadá-

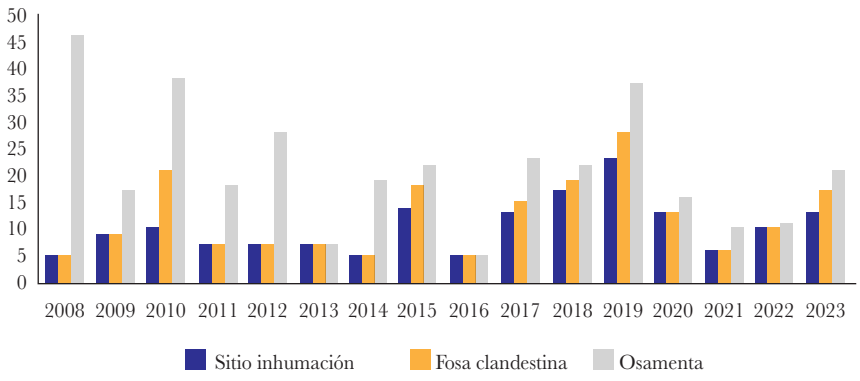


Tabla 4. Número de sitios de inhumación, fosas clandestinas y número de osamentas en el municipio de Juárez, Chihuahua, periodo 2008 a 2023

Fuente: Elaboración de Salvador Salazar Gutiérrez y Vladimir Hernández Hernández con información otorgada por la Fiscalía General del Estado de Chihuahua.

ver encontrados en los sitios inhumados, que está ligada principalmente con el periodo de la implementación del Operativo Conjunto Chihuahua entre 2008 y 2012; sin embargo, no es exclusivo de este momento porque habrá que tener presente que en los últimos seis años de nuevo hay picos de repunte en los hallazgos, vinculados sobre todo con el control que grupos criminales han tomado en la región.

Expresión de la violencia atroz. Hallazgos recientes en El Willy

No queremos dejar de lado el hallazgo de fosas clandestinas en la comunidad conocida como El Willy, en Casas Grandes, Chihuahua.[17] Un caso que representa no solo un hecho contundente de horror, sino una radiografía de los dispositivos de exterminio que operan en el país desde la lógica del necropoder, en la que el cuerpo desaparecido se convierte en disputa simbólica, política y territorial. En una región atravesada por la colusión entre criminalidad organizada y actores del Estado,[18] el descubrimiento de al menos 76 osamentas humanas en un rancho oculto entre las montañas de la sierra noroeste de Chihuahua, pone al descubierto la profundidad de la crisis de impunidad e institucionalidad que favorece y reproduce estas formas de barbarie.

Según información oficial y reportes periodísticos,[19] el hallazgo en El Willy fue posible gracias a la colaboración de un informante desde Estados Unidos, lo que ya de por sí revela la ausencia de mecanismos

[17] El predio conocido como El Willy se encuentra en el estado de Chihuahua, específicamente en el ejido Ignacio Zaragoza, dentro del municipio de Casas Grandes en los límites de la sierra Tarahumara al noroeste del estado.

[18] En un artículo de investigación periodística del portal *La Verdad*, con fecha de 05 de mayo de 2022, se describe como "en el caso de Chihuahua se pudo documentar que el Cártel de Sinaloa, sin tener una presencia directa en la entidad, domina en el territorio estatal al mantener una mayor cantidad de aliados. Nueve de los 12 grupos que han ganado territorio en el estado se han extendido en alianza con ese cártel. Estos son: Gente Nueva, la agrupación de 'El Jaguar', Cártel del Poniente, Los Artistas Asesinos, Los Mexicles, Los Salazares, La Güera, Los Cabrera y Los Salgueiro" (*La Verdad*, 2022).

[19] El impacto del hallazgo de estas fosas clandestinas en este pequeño poblado serrano del noroeste de Chihuahua, atrajo fuertemente la atención de la prensa local y nacional. Diversos medios locales y regionales como *El Diario de Juárez*, *La Verdad*, *Norte Digital*, así

internos efectivos de investigación y prevención. Las labores de exhumación, iniciadas en enero de 2025 por la Fiscalía General del Estado de Chihuahua, en conjunto con la Comisión Local de Búsqueda y elementos de la Guardia Nacional y el Ejército, evidencian un patrón sistemático de ocultamiento de cuerpos presuntamente por parte del grupo criminal La Línea, brazo armado del Cártel de Juárez. Las víctimas, muchas de ellas aún sin identificar, presentaban signos de violencia extrema: mutilaciones, desmembramientos y evidencias de tortura. Este nivel de crueldad no solo es una forma de eliminación física, sino también una estrategia de dominación simbólica sobre comunidades enteras. La reacción de colectivos de familiares de personas desaparecidas junto a organizaciones de derechos humanos fue inmediata: exigir el esclarecimiento de la identidad de las personas allí depositadas, así como del contexto y lo que provocó que fueran asesinadas y enterradas en ese lugar.[20]

> En El Willy, el fiscal de la región nos mencionó que había jóvenes que se dedicaban al tema de limpiar parabrisas, que fueron también reclutados de manera, eso sí, forzosa, y que se les localiza en el rancho El Willy. No se ha dado la identificación de todas las personas que fueron localizadas en el rancho en el lugar, no sabemos con certeza si todas las personas que fueron inhumadas son personas contrarias al grupo criminal o son algunas personas que no pasan con todos los estándares de reclutamiento y que son ultimadas en el espacio. Hay información sobre todo periodística, de que son personas que intentan ingresar a la zona sin alguna autorización que van con alguna finalidad de trabajo de transportistas y luego que son desaparecidas en su trayecto. Por algunas entrevistas a sobrevivientes como es uno de los expedientes que llevamos en el Centro, se puede pensar que sí era un tema de trabajo forzado para dedicarse al sicariato (Entrevista con integrante del CDH Paso del Norte, 07 de junio de 2025).

como nacionales como *Infobae* o *El Universal*, documentaron el hallazgo en los primeros días de febrero de 2025.

[20] El Centro de Derechos Humanos Paso del Norte (CDHPN) exigió a las autoridades la identificación inmediata de al menos 72 cuerpos encontrados en 38 fosas clandestinas en el municipio de Casas Grandes, Chihuahua, y demandó transparencia en todo el proceso forense, incluyendo la participación efectiva de las familias en la localización, recuperación e identificación de los restos. Portal de *Raichali*, 29 de enero de 2025.

Expedientes abiertos que el CDH Paso del Norte lleva como parte de las averiguaciones a casos de desaparición de jóvenes dan cuenta de que el rancho era utilizado como centro de exterminio.[21] Su ubicación, en una zona boscosa de difícil acceso, permitió que por años funcionara sin intervención alguna por agentes del Estado. Este tipo de espacios se constituyen como microespacios de excepción, donde la muerte atroz se convierte en un instrumento para disciplinar y fragmentar el tejido social. En estos territorios marcados por el abandono institucional y la violencia impune, la desaparición forzada se convierte en una práctica cotidiana, no como un exceso del crimen organizado, sino como una estrategia estructural de control de las poblaciones. El caso de El Willy, además, exhibe la complicidad activa de cuerpos policiacos. La desarticulación de la policía municipal de Nuevo Casas Grandes, tras descubrirse su participación directa en desapariciones forzadas y su colusión con grupos criminales en la zona, es apenas la punta del iceberg de una red mucho más amplia. Lo alarmante es la corrupción institucional y la naturalización del terror como forma de control territorial en amplias regiones del estado de Chihuahua, sobre todo en zonas serranas y rurales, donde las estructuras del Estado se presentan como aliadas del crimen antes que como garantes de derechos.

Este hallazgo cobra aún mayor relevancia si se inserta en el marco más amplio de la crisis de desapariciones en el estado. Como pudimos observar líneas arriba, entre 2008 y 2024 se han documentado 504 fosas en 411 sitios de inhumación clandestina en Chihuahua, con al menos 811 osamentas recuperadas, de las que solo 505 han sido identificadas. La región norte –que incluye Ciudad Juárez, el Valle de Juárez y municipios como Guadalupe, Ascensión y Praxedis G. Guerrero– concentra más de la mitad de estos hallazgos. No obstante, los municipios serranos como Casas Grandes también muestran un alarmante incremento, lo cual confirma que la violencia ha dejado de estar acotada a zonas urbanas para

[21] De la misma forma, reportes de la prensa sostienen que autoridades de la Fiscalía Estatal, así como agentes del ejército, mencionaron que existen indicios para pensar que ese lugar era utilizado como campo de reclutamiento y exterminio de rivales por parte de grupos vinculados a La Línea, grupo ligado al cártel de Juárez. Véase "El Willy, el paraje de exterminio de La Línea donde hallaron 63 cuerpos en 44 fosas clandestinas en Chihuahua", en portal *Infobae*, 05 de febrero de 2025.

expandirse hacia geografías periféricas, donde la presencia estatal es débil o se encuentra capturada por actores criminales.

Este desplazamiento de la violencia hacia las sierras y zonas rurales tiene una explicación estructural. Por un lado, la militarización de la seguridad pública con estrategias como el Operativo Conjunto Chihuahua (2008-2012), pero también el plan de militarización de la frontera norte a cargo de la Guardia Nacional puesto en marcha durante el gobierno de Andrés Manuel López Obrador han propiciado un reacomodo del crimen organizado, empujándolo hacia territorios menos vigilados y con una incipiente presencia del Estado mexicano. Por otro lado, el Estado mexicano ha fallado sistemáticamente en implementar mecanismos de búsqueda efectivos y políticas de prevención.

> Debemos ser claros, los casos de personas desaparecidas en Ciudad Juárez, Casas Grandes, Ascensión, o el Valle de Juárez, han sido resultado de la inacción y la no presencia del Estado mexicano para atender de raíz la problemática. Si colocan retenes militares o de policía estatal, hablan de operativos coordinados, pero al final son acciones que parecen más ocultar o encubrir las acciones de grupos criminales en la región afectando a las poblaciones de forma violenta (Entrevista a integrante del CDH Paso del Norte, 09 de junio de 2025).

En muchos casos, como en El Willy, las búsquedas se inician solo cuando existe presión internacional o participación de actores externos, lo que habla del desinterés institucional por enfrentar una problemática que ha sido reducida a cifras y burocracia forense. En ese marco, lo ocurrido en El Willy interpela no solo a las instituciones encargadas de procurar justicia, sino también a las narrativas nacionales sobre seguridad, gobernabilidad y derechos humanos. Este hallazgo debe leerse como una advertencia sobre los límites del Estado y la necesidad urgente de reconfigurar las políticas públicas desde una perspectiva de derechos, memoria y reparación. La recuperación e identificación de los cuerpos, más que un trámite forense, es un acto político de restitución de dignidad. Cada osamenta rescatada es un cuerpo que reclama volver a ser parte de lo humano, de lo visible, de lo narrable.

Además, el caso pone de relieve la importancia de la acción colectiva y la exigencia desde abajo. Sin la persistencia de familias buscadoras, orga-

nizaciones civiles como el Centro de Derechos Humanos Paso del Norte y medios independientes, muchos de estos crímenes seguirían invisibilizados. En términos generales, el hallazgo en El Willy es un síntoma de un panorama preocupante: la normalización del horror como forma de gestión territorial. No basta con contabilizar fosas, es indispensable desmontar las estructuras de impunidad que las hacen posibles. La crisis de desapariciones forzadas en Chihuahua, sobre todo en el norte y la sierra, requiere no solo de justicia legal, sino de una transformación radical de las condiciones que permiten que cuerpos humanos sean tratados como desechos.

De las gramáticas de la violencia atroz

Los casos de las fosas clandestinas en contextos de violencia atroz, como los antes expuestos, implican reconocerlas como espacios de exterminio y dispositivos *pedagógicos de la crueldad* (Segato, 2018). En ellas se materializa una lección brutal, aquella en la que ciertos cuerpos pueden ser eliminados sin dejar rastro, sin nombre y sin duelo. Se convierten en un dispositivo que enuncia un mensaje, mediante el terror, de vidas que no importan y cuerpos que se vuelven desecho. Lejos de ser solo un lugar donde se deposita el cuerpo aniquilado, las fosas son artefactos simbólicos que transmiten mensajes de control, dominación y miedo. En este marco, la violencia extrema que se traduce en el surgimiento de estos microespacios de excepción se convierte en un lenguaje performativo del poder, orientado a configurar subjetividades aterrorizadas y a reorganizar el orden espacial y social.

En el mismo sentido, la violencia en contextos de descomposición institucional y crisis civilizatoria adopta formas espectaculares que no solo buscan destruir físicamente a sus víctimas, sino también comunicar algo: disciplinar al cuerpo social, advertir, reconfigurar los márgenes de lo tolerable (Reguillo, 2013). En esta línea, las fosas clandestinas no deben analizarse únicamente desde su función instrumental en torno al ocultamiento o disolución del cuerpo, sino también desde su capacidad semiótica: dan un mensaje de control y dominación en el territorio de "no hay salida posible". Queda claro que son inscripciones territoriales del terror, marcas de una soberanía criminal que actúa con o sin la complicidad del Estado en zonas particulares para atemorizar a la población. La fosa, entonces, no es solo un surco o vestigio en la tierra, es un acto de habla violento (Reguillo, 2013), una enunciación sin palabras que dice: aquí el poder puede borrar, eliminar, silenciar.

Imagen 5. Rastreo en Valle de Juárez, Chihuahua



Fuente: Salvador Salazar Gutiérrez, marzo de 2025.

La forma en como son depositados los cuerpos en las fosas clandestinas responde también a un circuito de enunciación en el que el mensaje se traduce en los lugares donde se puede actuar a través del miedo. Es aquí donde una pedagogía de la crueldad se articula con microespacios de excepción: la geografía misma se convierte en escenario del horror y los cuerpos desaparecidos son utilizados como dispositivos de enseñanza simbólica para provocar miedo y temor entre la población para, con ello, erosionar el tejido social comunitario. Esta pedagogía no es abstracta ni difusa, se ejerce sobre cuerpos concretos, en comunidades específicas, en sus territorios, produciendo efectos materiales e imaginarios.

El terror funciona como un recurso pedagógico que enseña lo que puede pasar si se transgreden los límites impuestos por los actores violentos –ya sean criminales, estatales o una combinación de ambos–. Como advierte Rossana Reguillo (2021), el miedo deja de ser una emoción individual para transformarse en una tecnología de gobierno que organiza los comportamientos, los desplazamientos y los vínculos sociales. En territorios marcados por la desaparición forzada, el miedo impide circular, hablar, denunciar, buscar; pero, sobre todo, paraliza el cuerpo colectivo y fragmenta el tejido comunitario. Es importante partir de que el hallazgo de una fosa clandestina no es solo un evento forense, sino un acontecimiento político, comunicacional y territorial. Cada cuerpo encontrado

–o el vestigio de una osamenta sin identificar– constituye una inscripción que dice algo sobre el poder, acerca del lugar que ocupa una vida en la cartografía del dominio y de la negación

Más allá de la contabilidad de cuerpos, las fosas representan la expresión máxima de una violencia que despoja al sujeto de toda condición política y lo convierte en residuo. Estos cuerpos sin nombre, descompuestos, fragmentados, son testigos silenciosos de una guerra no declarada pero permanente, en que la desaparición es tanto castigo como advertencia. La fosa es, en este sentido, un dispositivo de memoria invertida: su propósito es borrar toda huella del crimen, aunque, al ser descubierta, revela con brutal claridad la mecánica de la violencia estatal y paraestatal. En estos microespacios de excepción, en los márgenes de la legalidad y la crueldad, los cuerpos brutalmente asesinados y no identificados que yacen en fosas clandestinas constituyen uno de los signos más radicales de la descomposición del orden jurídico-político contemporáneo.

Los territorios atravesados por la desaparición forzada, donde el Estado suspende el orden jurídico y social, permiten que la violencia se ejerza de manera selectiva y sistemática. Estos espacios, en los que convergen fosas clandestinas, campos de adiestramiento o campos de exterminio, se caracterizan por su invisibilidad relativa y su inserción en lo cotidiano, pero operan como dispositivos de muerte y despojo. Lejos de representar simples lugares en la ejecución de un delito, son espacios en los que cuerpos desechados son la manifestación material de una operación soberana que ha despojado al sujeto de toda condición política, jurídica y simbólica.

Cada osamenta recuperada sin identidad, sin duelo, sin historia, es testimonio de una forma de gobierno que no solo permite la muerte, sino que la gestiona como parte de su lógica de gobernar los territorios. Los cuerpos no identificados hallados en estos sitios son restos de una condición humana suspendida. No son cadáveres que puedan ser restituidos a un sujeto biográfico, ya que en varias ocasiones están fuera de la posibilidad de ingresar a un rito funerario. Son residuos, restos de cuerpos cuya inscripción en el orden simbólico ha sido radicalmente interrumpida. El cuerpo-desecho no es simplemente el resultado material de la muerte, sino el efecto de una soberanía macrocriminal que opera desde lo jurídico, lo policial, lo económico que caracteriza el dominio del necropoder. Un cuerpo ha sido sustraído del circuito de reconocimiento, expulsado del campo de lo vivible y de lo llorable. Su condición de clandestinidad, en

el sentido de carecer de un proceso de identificación, da cuenta de que se trata de una vida no solo matable, sino de una vida que ya ha perdido su capacidad de significar y ser reconocida en una comunidad política.

Cierre

El fenómeno de las fosas clandestinas en el norte de Chihuahua se presenta como una de las expresiones más brutales y sistemáticas de la violencia atroz que atraviesa México en las dos últimas décadas. A lo largo de este trabajo se ha planteado que estas fosas no son eventos aislados ni exclusivamente atribuibles al accionar del crimen organizado. Por el contrario, representan dispositivos materiales de un régimen necropolítico que gestiona la muerte como forma de control territorial, disciplinamiento social y silenciamiento político, en el que operan una complicidad entre actores macrocriminales junto al Estado mexicano.

Lejos de ser simples depósitos de cuerpos, las fosas encarnan una pedagogía que reconfigura el espacio social, el vínculo comunitario y la posibilidad misma de la vida como proyecto colectivo. El análisis regional de los datos obtenidos mediante solicitudes de transparencia a la Fiscalía General del Estado de Chihuahua, así como la recuperación de hallazgos como en el rancho El Willy permiten dimensionar la magnitud de la tragedia y también los patrones estructurales que la sostienen: militarización de la seguridad pública, colusión de autoridades civiles y militares con redes criminales, negligencia e impunidad institucional en la identificación de cuerpos, así como revictimización de familiares que, ante el abandono del Estado, se convierten en buscadoras en territorios de horror. A través de una mirada que articula cifras, testimonios, marcos jurídicos e interpretaciones teóricas, el artículo ha buscado visibilizar cómo la desaparición forzada se territorializa en zonas fronterizas bajo lógicas de impunidad, precarización de la vida y exclusión social, ejemplificado en la creciente presencia de fosas clandestinas.

La categoría de microespacios de excepción permite comprender que la desaparición forzada no es únicamente una técnica represiva, sino una forma de gobierno que opera en territorios concretos. Zonas suspendidas del orden jurídico donde el Estado renuncia a ejercer su soberanía plena y permite la operación de formas de violencia letal administradas por actores criminales. Estos espacios, muchas veces invisibles, forman parte del paisaje cotidiano a partir de brechas rurales, parajes urbanos abando-

nados, montes o terrenos baldíos. Allí se despliega una soberanía criminal que combina el control del territorio con la eliminación de cuerpos.

Esta dimensión territorial de lo atroz da cuenta de una crisis de presencia institucional por parte del Estado mexicano. La estrategia de política punitiva que ha caracterizado las administraciones federal y estatal recientes ha sido un elemento más de las lógicas de encubrimiento que propician estos paisajes de horror en la región. Los circuitos de cooptación voluntaria o involuntaria en espacios de reclutamiento, en particular la evidencia sobre las formas en que se convierten en espacios de exterminio, son muestra contundente de un colapso tanto institucional como social al ir naturalizando estos fenómenos y posicionándolos como algo común y cotidiano en nuestras vidas. Resulta asombroso que, pese a los altos niveles de violencia que se viven día a día, no exista una exigencia social amplia y cohesionada que reclame con firmeza un "¡Ya basta!". Esta inquietud permanece vigente y, en este escenario, la academia no puede desligarse de su responsabilidad: aportar claves de sentido para comprender lo que ocurre, una labor que continúa siendo impostergable.

Bibliografía

Aguirre Moreno, Arturo (2016). *Nuestro espacio doliente. Reiteraciones para pensar en el México contemporáneo*. Puebla: Afínita Editorial/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Estévez, Ariadna (2022). "El proceso necropolítico de la migración forzada. Una conceptualización de la producción y administración del refugio en el siglo xxi", *Estudios Políticos*, vol. 02, núm. 63, pp. 243-267.

Gamiño Muñoz, Rodolfo (2021). "Estado, narcotráfico y desaparición forzada. La construcción de microespacios de excepción flexibles, móviles y atemporales", en Carlos Mendoza Álvarez, Pablo Reyna Esteves y Carolina Robledo Silvestre (comps.). *De las fosas clandestinas a las tumbas vacías. Narrativas de dignidad y esperanza en tiempos de horror.* Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

González Núñez, Denise y Lucía Guadalupe Chávez Vargas (coords.) (2017). Informe *Violencia y terror. Hallazgo de fosas clandestinas en México*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana/Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de Derechos Humanos, A.C.

González Rodríguez, Sergio (2015). *Los 43 de Iguala: crónica de una infamia*. Madrid: Debate.

Honig, Jan Willem y Norbert Both (1996). *Srebrenica: Record of a War Crime*. Nueva York: Penguin Books.

Lorusso, Fabrizio (2021). "Una discusión sobre el concepto de fosa clandestina y el contexto mexicano", *Historia y Grafía,* Universidad Iberoamericana*,* año 28, núm. 56, pp. 129-170.

Martínez Martínez, Miguel Ángel (2025). "Las fosas clandestinas: necroescritura, duelo y subjetividad", *Religación*, Quito, vol. 18, núm. 44, pp. 01-19.

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Barcelona: Melusina.

Monárrez Fragoso, Julia Estela (2013). *Trama de una injusticia. Feminicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2006). Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas. https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-protection-all-persons-enforced.

Preston, Paul (2012). *El holocausto español: odio y exterminio en la Guerra Civil y después*. Madrid: Debate.

Quintana Silveyra, Víctor Manuel (2013). "Contexto y proceso de las desapariciones forzadas en el estado de Chihuahua. Un primer acercamiento", *Chihuahua Hoy*, tomo XI, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 525-548. https://elibros.uacj.mx/omp/index.php/publicaciones/catalog/view/61/54/553-1

Reguillo, Rossana (2013). "De las violencias: caligrafía y gramática del horror", *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 40, pp. 33-46. https://doi.org/10.29340/40.254

— (2021). *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. Barcelona: Ned Ediciones.

Robledo, Carolina (2020). *Territorios de muerte: desapariciones y fosas clandestinas en México.* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ruiz Reyes, Jorge (2019). "Fosas clandestinas y su relación con crímenes de lesa humanidad. Propuesta metodológica para la documentación de casos que determinen responsabilidad penal internacional en México", *Historia y Grafía,* vol. 26, núm. 52, pp. 97-128.

Segato, Rita (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Silva, Emilio (2010). *Las fosas de Franco: crónica de un desagravio.* Madrid: Temas de Hoy.

Stern, Steve J. (2010). *Battling for Hearts and Minds: Memory Struggles in Pinochet's Chile, 1973-1988.* Durham: Duke University Press.

Tello, Diana (2021). "De la búsqueda con vida a la búsqueda de un cuerpo", en Carlos Mendoza Álvarez, Pablo Reyna Esteves y Carolina Robledo Silvestre (comps.). *De las fosas clandestinas a las tumbas vacías. Narrativas de dignidad y esperanza en tiempos de horror.* Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.

Verbitsky, Horacio (1995). *El vuelo*. Buenos Aires: Planeta.

Salvador Salazar Gutiérrez es doctor en Estudios Científico-Sociales por el ITESO, integrante del SNII nivel II, su línea de investigación: culturas juveniles y procesos socioculturales en la frontera norte. salvador.salazar@uacj.mx

Vladimir Hernández Hernández es doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Regionales por El Colegio de la Frontera Norte, integrante del SNII nivel II, su línea de investigación: análisis urbano-territorial. vladimir.hernandez@uacj.mx

REALIDADES SOCIOCULTURALES

BUROCRACIA COMO FRONTERA: EDUCACIÓN SUPERIOR, DEPORTACIÓN Y LA CIUDADANÍA LIMINAL DE LOS *HOMIES* EN MÉXICO

BUREAUCRACY AS BORDER: HIGHER EDUCATION, DEPORTATION, AND THE LIMINAL CITIZENSHIP OF HOMIES IN MEXICO

Ricardo Alfonso Zepeda Orozco*

Resumen: La deportación no termina con el *school-to-prison pipeline* estadounidense, sino que lo desplaza hacia la burocracia mexicana. Este artículo argumenta que los trámites de acceso a la educación superior operan como una tecnología punitiva que fragmenta y deslegitima trayectorias educativas construidas fuera del marco documental nacional. A partir de una etnografía crítica con hombres deportados en México occidental, se muestra cómo la ventanilla escolar funciona como una frontera interna que prolonga la lógica del castigo mediante la exigencia de documentos inalcanzables y la invalidación de estudios previos. El artículo propone entender la burocracia como un mecanismo central del régimen punitivo transnacional en los debates sobre migración, castigo y ciudadanía.
Palabras claves: mutilación biográfica, burocracia punitiva, *homies* deportados, school-to-prison pipeline, fronteras.

Abstract: Deportation does not end the U.S. school-to-prison pipeline; rather, it shifts the pipeline to Mexican bureaucracy. This article argues that the paperwork associated with higher education operates as a punitive technology that fragments and invalidates educational trajectories built outside the framework of

* Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 159-183
Recepción: 2 de octubre de 2025 • Aceptación: 14 de enero de 2026
https://encartes.mx

national documentation. Based on critical ethnographic research with deported men in western Mexico, it shows how university admissions offices function as internal borders that extend the logic of punishment by requiring unattainable documents and refusing to recognize prior studies. The article proposes understanding bureaucracy as a central mechanism of a transnational punitive regime within debates on migration, punishment, and citizenship.

Keywords: Biographical disruption, punitive bureaucracy, deported homies, school-to-prison pipeline, borders.

En el México contemporáneo, el retorno forzado no constituye un reencuentro con la ciudadanía, sino un mecanismo de *bordering* interno que opera en su núcleo. La frontera ya no se presenta principalmente como un muro territorial, sino como una tecnología administrativa de clasificación que decide qué trayectorias resultan legibles y cuáles quedan reducidas a "expedientes defectuosos" (DeChaine, 2012). Ante la ventanilla institucional, el deportado no comparece como ciudadano pleno, sino como un problema documental que el Estado gestiona sin alterar el orden que lo produce.

Esta forma de violencia es sistémica. Expresa la lógica de la sociedad bulímica (Young, 2007): sujetos absorbidos por Estados Unidos como fuerza de trabajo y después expulsados –vomitados– a través del sistema penal. El Estado mexicano no interrumpe este circuito, lo prolonga. Al invalidar las trayectorias educativas y vitales construidas "del otro lado", las instituciones, además de negar un trámite, activan un proceso sostenido de desposesión biográfica que reordena el pasado del sujeto bajo nuevos criterios de valor y pertenencia.

La tesis central de este trabajo es que el retorno forzado produce una *mutilación biográfica* entendida como un proceso administrativo continuo, no como un evento puntual. No se trata de una falla ni de una disfunción burocrática, sino de una operación sistemática mediante la que apostillas inalcanzables, revalidaciones arbitrarias y la anulación de créditos académicos desarticulan la continuidad temporal de la vida del retornado. Esta burocracia no se limita a regular el acceso institucional, pues produce un régimen de extranjería persistente en el que el individuo es legalmente mexicano, pero operativamente extranjero. La mutilación no borra el pasado, lo vuelve inutilizable.

Este artículo contribuye a los estudios sobre deportación al mostrar que la educación superior –conceptualizada como un dispositivo de integración– funciona, en el contexto del retorno forzado, como una infraestructura central de prolongación del régimen punitivo transnacional, en el que la validación del saber se convierte en un mecanismo de exclusión selectiva. Esta ruptura es profundamente política. A diferencia del movimiento *Dreamer*, que negoció su inclusión a través del mérito, la respetabilidad y la inocencia moral, los *homies* retornados cargan con el estigma del *school-to-prison-to-deportation pipeline* (Brotherton y Barrios, 2011). No buscan redención ni reconocimiento pleno por parte de un Estado que los administra como residuo. En su lugar, despliegan formas situadas y desiguales de invisibilidad, navegación burocrática y apoyo mutuo, no como estrategias emancipatorias, sino como respuestas pragmáticas a un entorno institucional hostil. No reclaman un lugar en el centro; aprenden a habitar la frontera que les ha sido impuesta, desarrollando prácticas de supervivencia en condiciones de mutilación biográfica persistente.

El *school-to-prison-to-deportation pipeline*

La literatura crítica ha mapeado con precisión el *school-to-prison-to-deportation pipeline* como un circuito transnacional de control (Brotherton y Barrios, 2011; Golash-Boza, 2016). Este andamiaje permite entender la deportación no como un evento aislado, sino como la culminación de un proceso de criminalización que inicia en el aula y termina en el destierro; sin embargo, existe una asimetría analítica en la sociología de la migración. Mientras la academia ha priorizado la "política de la respetabilidad" del movimiento *Dreamer* (Nicholls, 2013), ha dejado en la sombra a quienes no encajan en el ideal del "estudiante modelo". Esta fijación con el mérito académico ha oscurecido la dimensión más profunda del retorno forzado: el hecho de que el estigma penal se utiliza como justificante para la exclusión administrativa en el país de origen. En este vacío teórico la mutilación biográfica deja de ser una metáfora y se convierte en una herramienta analítica necesaria para nombrar aquello que el enfoque en el "mérito" ha decidido ignorar.

Frente a este borramiento, la literatura sobre resistencia transnacional debe expandirse. Si bien se ha explorado el "liderazgo orgánico" en las prisiones hacia las universidades (Zepeda y Rising, 2023), falta un análisis que conecte esa agencia carcelaria con la disputa por el espacio universi-

tario en México. Mi trabajo se inserta en esta brecha: no busco documentar una "re-inserción" exitosa, sino analizar cómo los *homies* despliegan su capacidad de supervivencia para subvertir la identidad del "ex-convicto". Al exigir acceso a la educación superior, estos sujetos desafían las barreras burocráticas y, a la vez, impugnan la jerarquía de humanidad impuesta por la literatura académica previa.

Marco teórico: mutilación biográfica

La frontera ha dejado de ser una línea fija en el mapa para convertirse en un conjunto de prácticas de *bordering* que operan dentro del Estado y a lo largo de la vida de los sujetos. Como han señalado los estudios críticos sobre frontera, el *bordering* ya no se limita al control territorial, sino que se despliega a través de dispositivos administrativos que clasifican, jerarquizan y producen sujetos legibles e ilegibles para la nación (DeChaine, 2012; Yuval-Davis, Wemyss y Cassidy, 2019). En el caso de los *homies* deportados, el retorno forzado no implica un reingreso pleno a la ciudadanía, sino la inserción en un régimen en el que la pertenencia existe sin una biografía institucionalmente reconocida.

Este artículo sostiene que el efecto central del retorno forzado es una mutilación biográfica producida por la articulación entre el sistema penal estadounidense y la burocracia mexicana. La deportación no interrumpe el castigo, lo redistribuye. En Estados Unidos, el sistema penal reduce trayectorias educativas, laborales y comunitarias a una identidad criminal administrable (Brotherton y Barrios, 2011). En México, lejos de revertirse, esa reducción se profundiza mediante prácticas burocráticas que invalidan estudios previos, desconocen certificaciones y exigen documentos que el propio régimen de deportación vuelve inalcanzables.

La mutilación biográfica no es una forma simbólica de exclusión, sino una tecnología temporal de *bordering*. Siguiendo a Sandro Mezzadra y Brett Neilson (2013), el *bordering* no expulsa simplemente; produce gradaciones de inclusión. En este caso, la frontera se materializa como una suspensión del tiempo biográfico: el pasado del sujeto no desaparece, pero pierde eficacia institucional. Segmentos completos de la vida quedan fuera del tiempo estatal, bloqueando el acceso a derechos presentes y futuros. El resultado es una ciudadanía formalmente reconocida, pero operativamente restringida.

Esta forma de violencia se encarna de manera cotidiana en la ventanilla. Lo que Michel Herzfeld (2020) denomina "indiferencia burocrática"

no debe entenderse como disfunción administrativa, sino como una práctica rutinaria de soberanía que sanciona trayectorias transnacionales. Desde un discurso humanitario de bienvenida y reintegración, el Estado administra una espera indefinida que gestiona –sin reparar– la biografía mutilada.

Frente a este régimen de *bordering* temporal, los *homies* no buscan integración plena ni reconocimiento moral. Como sujetos formados en la intersección entre criminalización, deportación y exclusión institucional, desarrollan estrategias de navegación, invisibilidad y apoyo mutuo que les permiten habitar una frontera que ya no se localiza en el territorio, sino en la continuidad misma de la vida social. La lucha por el acceso a la educación superior no es únicamente una demanda de movilidad, es también un intento por rearticular el tiempo, suturar una biografía fragmentada y disputar el monopolio estatal sobre qué vidas pueden avanzar.

Metodología: epistemología de trinchera

Mi condición de retornado no constituye una nota autobiográfica añadida al análisis, puesto que es el punto de partida metodológico de esta investigación. Siguiendo a Dorothy Smith (2005), el estudio se sitúa en el *standpoint* de quienes experimentan cotidianamente las relaciones de gobernanza, entendiendo el conocimiento no como una abstracción neutral, sino como algo producido desde ubicaciones sociales concretas. Es desde esa posición –marcada por el encierro, la deportación y el retorno– que se construye esta etnografía institucional.

Esta experiencia no otorga acceso privilegiado a una "verdad" esencial, pero sí orienta la mirada hacia prácticas ordinarias que suelen pasar desapercibidas en aproximaciones más distantes. Allí donde los discursos institucionales describen fricción administrativa o descoordinación burocrática, mi análisis se detiene en cómo esas interacciones producen interrupciones, suspensiones y desautorizaciones de trayectorias vitales que se materializan en documentos, sellos y ventanillas. La formación académica no opera aquí como un instrumento de distanciamiento, sino como una herramienta para rastrear cómo los textos, procedimientos y formatos estatales coordinan formas específicas de exclusión en la vida cotidiana (Smith y Griffith, 2022).

El trabajo de campo se desarrolló siguiendo una tradición de la criminología crítica que privilegia el análisis situado de las instituciones pu-

nitivas y sus extensiones más allá del sistema penal formal. Más que asumir la figura clásica del observador participante, la investigación implicó atravesar, junto con otros sujetos, los mismos circuitos burocráticos, laborales y administrativos que estructuran el retorno forzado. Desde oficinas gubernamentales hasta espacios laborales precarizados, el *bordering* no fue analizado como una política abstracta, más bien se planteó como una experiencia corporal y temporalmente situada.

En este proceso, la noción de hipercriminalización propuesta por Víctor M. Rios (2011) adquiere una dimensión transnacional. Los estigmas producidos en barrios, escuelas y prisiones en Estados Unidos no desaparecen con la deportación; se reconfiguran en México mediante dispositivos administrativos que reinscriben la sospecha y la ajenidad. La estética, el lenguaje y los antecedentes penales de los retornados se convierten en marcadores que condicionan su elegibilidad institucional.

Las interacciones desarrolladas en el campo se concibieron como espacios de diálogo prolongado y análisis compartido. En consonancia con el trabajo de David Brotherton y Luis Barrios (2011), el conocimiento se produjo de manera relacional, a partir de conversaciones orientadas a comprender cómo se enfrentan, negocian y resisten los dispositivos de exclusión. Más que documentar narrativas de sufrimiento, el análisis se centra en prácticas concretas mediante las que los sujetos navegan la burocracia y disputan los efectos de la mutilación biográfica.

Los diarios de campo registran lo que Herzfeld (2020) denomina "intimidad burocrática": momentos aparentemente menores –una negativa, una espera, un documento rechazado– en los que el poder estatal se vuelve tangible. Siguiendo a Rios (2011), estas prácticas no se interpretan como mera adaptación, sino como afirmaciones de dignidad frente a regímenes que buscan suspender la continuidad de la vida social. En este sentido, la demanda por acceso a la educación superior no aparece como una solicitud de asistencia, puesto que resulta una estrategia para rearticular una biografía fragmentada y disputar las fronteras que la burocracia impone.

La máquina burocrática: lógica interna e implementación

La caracterización educativa de los *homies* no puede entenderse fuera de la lógica del *pipeline*. La mayoría de los sujetos de este estudio llegaron a Estados Unidos antes de los cinco años; crecieron habitando el *espanglish* del

barrio como lengua materna, y el asfalto y las celdas como aulas. Su trayectoria escolar no es lineal: aunque la mayoría inició la secundaria en sus comunidades, la necesidad de sobrevivir, la violencia de la vida callejera y la criminalización derivada de ser etiquetados como pandilleros hicieron que completar la preparatoria fuera inviable. Así, un diploma de *high school* o su equivalente, el GED (*General Educational Development*), obtenido tras las rejas, se convierte en su principal –y muchas veces único– capital académico. Muchos de ellos provienen de pueblos de los alrededores de Jalisco, Michoacán y Zacatecas y, tras la deportación, terminan en Guadalajara y la Ciudad de México en busca de trabajo y documentación.

Es importante destacar algunas excepciones recientes que ilustran cambios en las políticas penitenciarias: Tomás pudo acceder a educación superior en prisión y obtuvo tres *associate degrees* en Illinois mediante un programa penitenciario; John cursó algunos estudios superiores en Folsom. En ambos casos, estos logros reflejan transformaciones ocurridas en los últimos quince años, cuando las prisiones comenzaron a ofrecer educación superior como estrategia para reducir la reincidencia. Luis, por su parte, no pudo estudiar debido a que estuvo preso en California a principios de los años noventa, en un contexto de constantes *lockdowns* y motines que hacían imposible la educación formal. No se trata en estos casos, por tanto, de "estudiantes migrantes" en el sentido tradicional; son sujetos cuyo único vínculo formal con la institucionalidad estadounidense se consolidó dentro del complejo industrial-carcelario, que evidencia cómo la educación –cuando existe– se encuentra subordinada a la lógica punitiva del Estado.

Al retornar, este diploma obtenido en prisión –un símbolo de resiliencia personal– se estrella contra la frontera impenetrable de la burocracia mexicana. Aquí, el *pipeline* se extiende mediante indiferencia ritualizada (Herzfeld, 2020). Para quienes intentaron ingresar a la universidad hace una década, la revalidación se convirtió en un laberinto de opacidad y discrecionalidad.

La exclusión no siempre se manifiesta como una negativa rotunda, sino como un desgaste programado: ser enviado de oficina en oficina, enfrentar el desinterés de funcionarios de bajo nivel que operan como guardianes de la frontera y, por otro lado, el silencio sistemático ante llamadas y correos. Aunque las reformas recientes han facilitado el proceso para algunos, la estructura de fondo permanece: el retornado es legalmente

"elegible", pero políticamente invisible. El hecho de que la autoridad para decidir sobre una vida quede en manos de un administrativo sin capacitación revela que, para el Estado mexicano, la reinserción del "criminal deportado" no es una obligación de derecho, sino un residuo administrativo sin prioridad.

> Alberto recordó su experiencia: "Bueno, decidí regresar a la escuela en 2015 y, como tenía un GED, no pude revalidarlo como certificado de preparatoria. En ese momento, el gobierno mexicano no reconocía el GED como una preparatoria "real" […] así que tuve que ir a una escuela abierta, la Azteca, durante un año y medio.

El caso de Alberto muestra cómo el acceso a la educación superior dependía tanto de la ley escrita, como del momento histórico, el capital social disponible y la disposición –o capacidad– de pagar a intermediarios. La burocracia imponía su propia lógica ajena al sistema estadounidense: lo que en EE. UU. era un diploma válido (GED), en México no tenía ningún valor. Sin embargo, a partir de 2015, con la modificación al Acuerdo 286, se facilitó la revalidación: ya no era necesario apostillar documentos ni traducirlos por peritos certificados. Este cambio fue producto de la presión de organizaciones de deportados en la Ciudad de México. Antes, muchos no podían apostillar sus documentos porque no podían costear traducciones, notarios, ni viajes de regreso a EE. UU. El triunfo legal evidenció que la resistencia de los sujetos estigmatizados puede abrir grietas en estructuras aparentemente monolíticas.

Otros, como Jesús, tuvieron menos suerte. En 2005, su GED tampoco fue reconocido como preparatoria y solo pudo revalidar la secundaria. Su diploma, válido en Estados Unidos, no tenía valor en México. En las oficinas de la Secretaría de Educación Pública (SEP) no hubo nadie que escuchara o entendiera su situación. En palabras de Loïc Wacquant (2009), lo que se vivió fue una "indiferencia burocrática" que obliga a aceptar los términos del Estado o resignarse a la exclusión.

Antes de las reformas, otros *homies* relataron haber contratado abogados, pagado *mordidas* o aceptado la compra de certificados falsos no como actos excepcionales, sino como formas informales de acceso dentro de un régimen burocrático que bloqueaba sistemáticamente las trayectorias de retorno. Como lo expresaban ellos mismos, "lubricar" la máquina admi-

nistrativa no era corrupción en sentido estricto, sino una estrategia para reactivar un tiempo biográfico que el Estado había dejado en suspensión. El pago no compraba un privilegio, compraba la posibilidad de que un pasado ya vivido volviera a contar.

Estas *palancas*, sin embargo, no estaban distribuidas de manera equitativa. Su uso dependía de capitales sociales específicos a los que pocos *homies* tienen acceso tras la deportación. Varios participantes señalaron que incluso aproximarse a posibles intermediarios resultaba difícil: su forma de vestir, hablar o moverse producía desconfianza y temor, reforzando su aislamiento. De este modo, el *bordering* no solo operaba en la ventanilla formal, sino también en el acceso desigual a los circuitos informales que permitían sortearla. En este contexto, la revalidación adquiría un costo múltiple: económico, emocional y temporal. Más que resolver un trámite, estos procesos profundizaban la mutilación biográfica al obligar a los sujetos a negociar su historia a través de prácticas precarias, riesgosas y moralmente ambivalentes. La informalidad, lejos de corregir la exclusión burocrática, se convertía en otro mecanismo mediante el que el Estado delegaba y descentralizaba el trabajo de frontera.

La presión colectiva derivó en cambios más amplios: modificaciones al Acuerdo 286 en 2017 y reformas a la Ley General de Educación, que buscaban simplificar y facilitar la integración de personas con estudios en el extranjero (Garrido de la Calleja y Anderson, 2018). A partir de 2018, los GED y diplomas de *high school* podían revalidarse siempre que el 40% del plan coincidiera con uno mexicano, eliminando la obligación de repetir la preparatoria. Aun así, las experiencias de Alberto y Jesús muestran que la implementación fue desigual, dependiente de la discrecionalidad de funcionarios locales. La burocracia, lejos de ser solo un mecanismo administrativo, se convierte aquí en una frontera cultural y social –un *bordering* interno–.

Con el paso del tiempo, el GED pasó a ser reconocido por el gobierno mexicano como equivalente a la preparatoria. Henry relató que cuando intentó revalidarlo por primera vez, en 2010, su solicitud fue rechazada. En 2022, sin embargo, el proceso se resolvió en menos de un mes, sin requerir apostilla ni traducción oficial, y sin objeciones por las inconsistencias en su nombre –como la ausencia del apellido materno en sus documentos estadounidenses– ni por la falta de comprobantes de escolaridad previa. Cuando le solicitaron constancia de secundaria, Henry respondió

que nunca había cursado ese nivel y la revalidación procedió sin mayores obstáculos. Este resultado no puede explicarse únicamente por un cambio normativo. En su segundo intento, Henry no acudió solo: el trámite se realizó en presencia de la dirección estatal encargada del programa de revalidación en Jalisco. La ley, en este contexto, no operó como un marco estable, sino como un recurso activado selectivamente según quién acompañaba el expediente.

La experiencia de John en la Ciudad de México revela el reverso de este mismo mecanismo. Sin intermediarios ni acceso a niveles directivos, su trámite fue gestionado por personal subalterno –secretarias y becarios– con escaso conocimiento de la legislación vigente. A diferencia de Henry, a John se le exigió presentar un certificado de secundaria como requisito indispensable para validar la preparatoria, a pesar de que dicha exigencia contravenía la normativa. En su caso, la biografía no fue rearticulada, fue bloqueada.

Este contraste no revela una disfunción burocrática ni una lógica moral abstracta, sino un mecanismo concreto de gestión diferencial de las biografías. La burocracia no opera como un sistema que premia la obediencia, sino como un dispositivo que mide la capacidad del sujeto para soportar la suspensión de su propia historia. Los errores, contradicciones y exigencias arbitrarias no deslegitiman el procedimiento; funcionan como pruebas de resistencia que filtran quién puede mantener su vida en pausa el tiempo suficiente para que el trámite avance.

En este régimen, el acceso institucional no depende de cumplir correctamente una norma, sino de sobrevivir al desgaste biográfico que el proceso impone. Quienes cuentan con intermediarios, capital institucional o proximidad al poder administrativo logran reactivar trayectorias suspendidas. Quienes no, quedan atrapados en una temporalidad detenida en la que el pasado no desaparece, pero tampoco puede convertirse en presente. La mutilación biográfica no es el resultado de una exclusión explícita, ya que se trata de un sistema que administra el tiempo como forma de control y convierte la espera en un criterio de pertenencia.

El cambio legal no solo amplió derechos: abrió un nuevo mercado educativo. Tras la reforma, preparatorias estadounidenses comenzaron a operar en México para captar a estudiantes retornados cuyas trayectorias habían sido bloqueadas por la burocracia local. Luis, por ejemplo, obtuvo una beca del Education Justice Project de la Universidad de Illinois y la

utilizó para inscribirse en Libereco, una preparatoria registrada en Estados Unidos con sede en Querétaro. Después de año y medio de clases en línea, recibió un diploma estadounidense y un documento de revalidación emitido por la SEP que lo reconocía oficialmente en México. Su biografía no fue reparada por la ventanilla pública, sino tercerizada al mercado educativo transnacional.

Los casos de Henry y Luis ilustran tanto el potencial de la reforma como su sesgo estructural. Ambos contaron con acompañamiento de profesores, abogados y redes académicas capaces de activar la ley a su favor. La normativa existía, pero solo se volvía operativa cuando era mediada por capital institucional. En contraste, otros *homies* que acudieron a oficinas de la SEP después de 2018 enfrentaron información falsa, trámites interminables o indiferencia absoluta. Algunos fueron informados –incorrectamente– de que el GED no podía revalidarse; otros escucharon que el proceso tomaría seis meses o más, aun cuando la ley establecía lo contrario. Esta brecha no es accidental. La reforma produjo un régimen de inclusión estratificada en el que quienes cuentan con recursos económicos, capital social o confianza institucional pueden traducir la ley en continuidad biográfica, mientras que quienes carecen de ellos permanecen invisibles para el sistema. Para estos últimos, la ausencia de protesta o litigio no expresa conformidad, sino desgaste. La burocracia no los excluye abiertamente; los deja esperar hasta que la biografía se vuelva inviable.

Aunque algunos *homies* que recientemente revalidaron sus diplomas de preparatoria en Jalisco tuvieron una experiencia positiva, otros que lo intentaron hace varios años –o en otras entidades– describieron un proceso engorroso, excluyente y arbitrario. Miembros de Otros Dreams en Acción (ODA), activistas de deportados y retornados (D&R), señalaron que las modificaciones al Acuerdo 286 fueron apenas el inicio, no el final, de la lucha por la integración educativa de D&R. La razón era simple: los burócratas, una y otra vez, se negaban a aplicar la ley (Anderson y Solís, 2014). Así, la lucha por la revalidación se volvió también una lucha por obligar al propio Estado a cumplir sus reglas.

Para muchos *homies*, el trámite se sintió diseñado para agotarlos, excluirlos. La ley mexicana prometía acceso, pero, en la práctica, cada paso exigía más pruebas de "legitimidad". Primero el diploma, luego las transcripciones escolares. Muchos dependían de familiares en Estados Unidos para obtener documentos, pero en ocasiones estos familiares estaban

sobrecargados o simplemente no había nadie que pudiera ayudar. Los funcionarios que atendían a los *homies* seguían versiones desactualizadas de los requisitos o ni siquiera conocían los recursos legales disponibles. Ante la frustración y con la imposibilidad simbólica y material de cuestionar a la autoridad burocrática, algunos se sometían resignados; otros, simplemente abandonaban sus estudios en México.

La implementación desigual de la ley quedaba claramente expuesta en los testimonios. Un director de la SEP en Jalisco me lo expresó sin rodeos: "Solo estamos mi secretaria, dos becarios y yo para atender a toda la población migrante de regreso en el occidente del país. Es imposible, pero hacemos lo que podemos con lo que tenemos". Esta admisión dejaba al descubierto la precariedad institucional que sostiene el régimen de revalidación: a pesar de la creación de leyes, programas y discursos orientados a facilitar la integración de las personas retornadas, su ejecución efectiva recaía en un equipo de apenas tres personas (Jacobo-Suárez, 2020).

La brecha entre la promesa normativa y la realidad administrativa no es menor. Los casos de Henry y Luis mostraban cómo el sistema *podría* funcionar bajo condiciones ideales de acompañamiento, información y acceso directo a funcionarios con capacidad de decisión. Sin embargo, estos casos eran la excepción y no la regla. Para la mayoría de los retornados, la falta de inversión estatal, personal capacitado y estructuras operativas convertía la revalidación en un proceso arbitrario y agotador. En este sentido, más allá de las reformas legales, los resultados –y su alcance limitado– hablan por sí mismos: la integración de las personas retornadas no fracasa por ausencia de marco jurídico, sino por la decisión política de sostenerlo con recursos claramente insuficientes.

En 2023, John intentó revalidar su diploma de preparatoria en un centro para retornados creado por deportados educados en Ciudad de México. Lo primero que le pidieron fue llenar una encuesta de una hora. "Él no sabía por qué era ni para qué servía la encuesta", me contó. Tras el trámite, lo atendieron para darle una instrucción desconcertante: debía hacer coincidir sus credenciales académicas estadounidenses con su acta de nacimiento mexicana, es decir, agregar su apellido materno a todos sus documentos. Pasó meses escribiendo correos y llamando a instituciones educativas en Estados Unidos, intentando que cambiaran sus diplomas, sin resultado alguno. Cuando lo llamé para darle seguimiento, me respondió: "Se lo dije en mi preparatoria y en la universidad, pero

están perdidos. Nadie jamás ha pedido cambiar su nombre". El requisito era inexistente. La desinformación, proveniente de una organización que supuestamente debía apoyarlo, lo dejó exhausto, ansioso y sin avances.

Lo que muestra este caso es doble. Primero, cómo incluso espacios creados en nombre de los retornados pueden reproducir dinámicas de explotación simbólica, al usar a los *homies* como fuente de datos (encuestas, entrevistas) sin dar seguimiento real. Segundo, cómo la burocracia se convierte en frontera social, generando procesos inconsistentes, costosos, lentos y deshumanizantes, que rara vez consideran la inviabilidad práctica que enfrentan los deportados y marginados. Aquí, la teoría apunta a un problema conocido pero insuficientemente atendido.

Como señala Kevin Johnson (2012: 37), "el acceso a los derechos siempre ha estado atravesado por dinámicas de privilegio y opresión, y ciertos grupos han sido históricamente excluidos tanto de la idea de ciudadanía como de sus beneficios empíricos". En el caso mexicano, los *homies* retornados encarnan esta paradoja de forma particular: aunque son ciudadanos plenos en términos legales, son leídos institucionalmente como sujetos ajenos. Su dominio de otro idioma, sus códigos culturales y el hecho mismo de haber sido deportados activan una sospecha persistente que los sitúa en una frontera interna, siempre provisional.

El *bordering* no opera aquí como un acto puntual de exclusión, sino como una práctica reiterada que desactiva el pasado. Cada interacción burocrática vuelve irrelevante la trayectoria previa: los estudios cursados, los proyectos imaginados, los esfuerzos acumulados. Para la mayoría de los *homies*, obtener un diploma de preparatoria no representó una culminación, sino apenas un primer intento por reactivar una biografía suspendida. Con ese documento buscaban dar continuidad a aspiraciones académicas y ocupacionales concebidas en Estados Unidos, ahora desde México. Sin embargo, el tránsito hacia la educación superior estuvo marcado por obstáculos institucionales que funcionaban como fronteras temporales, obligándolos a demostrar, una y otra vez, que su historia merecía seguir contando.

En este proceso, el *bordering* contribuye directamente a la mutilación biográfica al imponer un régimen en el que el pasado debe ser constantemente justificado, traducido o descartado. No se trata solo de barreras visibles, sino de una acumulación de negaciones menores que interrumpen la continuidad de la vida social. Frente a esta repetida invalidación, los *homies* desarrollan estrategias pragmáticas de supervivencia para moverse en un

sistema que no los expulsa abiertamente, pero que insiste en comenzar su historia desde cero.

Aspiraciones de educación superior en un mundo fronterizado

Si las aspiraciones de educación superior de los *homies* se formulan en un mundo atravesado por fronteras administrativas que desactivan el pasado, es necesario volver a un momento anterior: el punto en el que muchos de ellos comenzaron a reimaginar su biografía por primera vez. Antes de enfrentarse a la ventanilla, ese trabajo de reconstrucción ya había comenzado en espacios donde el control era más explícito, pero paradójicamente más legible.

Alberto recordó los últimos años de su condena en prisión como un punto de quiebre. Tras una pelea con cuchillos fue trasladado a una de las prisiones federales de mayor seguridad en Estados Unidos. Allí, rodeado de líderes de organizaciones criminales internacionales, se encontraba, según sus propias palabras, en la cúspide de su trayectoria como pandillero. El encierro era más duro, más silencioso, más definitivo. Fue en ese espacio –en una celda cerrada, aislado del ruido cotidiano– donde algo comenzó a fracturarse: "Ahí mismo en una celda, y tenía miedo con todo el 'alto poder' que había ahí. Nunca había estado en una situación así... Tenía 30, 34 años. Pensé: ¿realmente soy yo? ¿Es este el resto de mi vida?". El miedo no provenía únicamente del entorno, sino de la sensación de haber llegado a un límite biográfico. Frente a esa clausura, Alberto empezó a leer compulsivamente: libros de gramática, manuales, cualquier texto que le permitiera aprender la enseñanza de inglés. No buscaba certificaciones ni beneficios institucionales. Buscaba una forma de abrir tiempo dentro del encierro.

La educación no apareció como una promesa abstracta de rehabilitación, sino como una táctica inmediata para interrumpir una trayectoria que parecía cerrarse sobre sí misma. En un contexto diseñado para congelar el futuro, estudiar se convirtió en una manera de sostener la posibilidad de otra vida. Siguiendo a Brotherton (2015), quien documenta cómo los sujetos criminalizados reconfiguran identidad y sentido bajo regímenes de exclusión, la educación emerge en este caso no como redención, sino como una grieta desde la que Alberto comenzó a disputar el significado de su encierro.

No fue el único. Varios *homies*, como Tomás, encontraron en la enseñanza del inglés una forma de escapar a la lógica carcelaria. Certificado

por la Universidad de Illinois mientras cumplía condena, Tomás comenzó a reimaginar su identidad. Con el tiempo, la docencia y el aprendizaje lo alejaron de su pasado, a la vez que lo conectaron con profesores y personal universitario que lo veían como algo más que un convicto. Al regresar a México, ese capital académico le abrió las puertas para trabajar como maestro de inglés. Sin embargo, pronto se topó con una nueva frontera: la credencialización académica. Aunque era competente y bilingüe, el mercado –y particularmente las plataformas en línea que lo contrataban desde China– exigían licenciaturas. "If I was making 25 000 pesos a month. At some point in China, I was making 80 000 a month". Ese diferencial brutal entre pesos y dólares, entre un salario local y uno global, fue el incentivo para terminar la universidad.

A diferencia de Alberto, Tomás evitó el laberinto de la revalidación mexicana al concluir su licenciatura en línea en Illinois. Su vida, aunque físicamente anclada en Michoacán, se desarrollaba en un espacio virtual que desdibujaba fronteras nacionales. Ante empleadores y plataformas educativas, aparecía como un académico estadounidense; en la práctica, era un *homie* deportado trabajando desde un pueblo mexicano. Esta disociación le permitió esquivar temporalmente la frontera burocrática local, pero no anularla. Incluso con un título universitario, la promesa de movilidad permanecía frágil. El cierre del mercado chino de educación en línea (Reuters, 2021) lo obligó a reinventarse nuevamente, esta vez a través de un *boot camp* de programación ofrecido por la Universidad de Columbia: "I just took a coding course through Columbia University… I also didn't tell them I was in Mexico. I think it is an unwritten rule that it is for people in the US". La acumulación de capital académico no eliminó la frontera, simplemente desplazó el trabajo de ocultamiento hacia el propio sujeto.

Aquí emerge una tensión central: la *invisibilidad estratégica*. Tomás aprendió a moverse dentro y fuera de su "caparazón", ocultando su condición de deportado y exconvicto cuando era necesario (Villegas, 2010). Esta doble posición –el profesional valorado versus el migrante criminalizado– ha sido documentada en otros contextos (Villegas, 2010; Bybee *et al.*, 2021), pero en el caso del exconvicto deportado adquiere un carácter particularmente riesgoso, dado que el estigma penal intensifica la sospecha sobre su pertenencia y su "ciudadanía fallida" (Golash-Boza, 2016). La trayectoria de Tomás muestra que, incluso cuando los *homies* logran acumular credenciales formales, el acceso a la educación superior y a la

movilidad profesional sigue condicionado por un entramado de fronteras burocráticas y simbólicas. Sus logros no producen reconocimiento estable; son continuamente puestos a prueba, exigiendo nuevas muestras de legitimidad y nuevas formas de ocultamiento.

Entre los académicos que pasaron por la cárcel, Tomás resultaba atípico en su narrativa del encierro. Más que enfatizar la violencia cotidiana, describía la prisión como una injusticia personal y un espacio de preparación para la liberación. Este encuadre no es excepcional: como documentan Samuel R. Gross *et al*. (2022), personas racializadas y etiquetadas como *gang members* son frecuentemente condenadas sobre bases probatorias endebles. En su relato, la prisión aparece menos como un lugar de expiación que como un espacio de reorientación biográfica, donde el estudio y la enseñanza funcionaron como tácticas para reabrir el tiempo en condiciones punitivas. José, en cambio, veía la educación como un medio estratégico de movilidad, aunque no siempre con entusiasmo. En prisión obtuvo su GED, pero jamás aspiró a un título universitario hasta que regresó a México. Recordaba con claridad: "Estaba trabajando en logística allá en Centro Sur, y todos ahí hablaban de la universidad, ¿sabes? Yo no sabía nada de eso, así que decidí inscribirme. Sí, pensé que mejor hacía algo. Tenía el tiempo y, supongo, también el apoyo. Eso es lo que más significa: tener ese apoyo".

La motivación de José no provenía de una vocación académica, sino del contagio social: al rodearse de pares que sí se beneficiaban de la universidad, comenzó a verla como un camino viable. Además, su regreso estuvo marcado por privilegios estructurales: vivienda gratuita en Guadalajara, una casa semiconstruida que ocupaba media cuadra –lujo inalcanzable para la mayoría– y un apoyo mensual de 500 dólares enviado por su familia en Estados Unidos. Ese soporte financiero le permitió estudiar sin la presión de múltiples empleos. Para 2018 ya estaba en la universidad estudiando negocios internacionales, campo en el que además trabajaba directamente en logística: "loads for TESLA and Mercedes, Nissan, Ford, Walmart". Su aspiración era clara: convertirse en gerente.

Extractivismo translacional y local en los negocios y la academia

El caso de Luis muestra que la mutilación biográfica no se limita a la exclusión administrativa, sino que organiza los circuitos cotidianos de su-

pervivencia tras la deportación. Al llegar a prisión en México, comenzó a organizar a otros deportados de California mediante rutinas corporales aprendidas en cárceles estadounidenses. Esa disciplina –leída por él como orden y autocontrol– fue interpretada por las autoridades del autogobierno como una amenaza. No inquietaba la violencia, sino la capacidad de esa praxis chola para producir lealtad y cohesión. Por atraer a otros internos, Luis fue castigado, golpeado y enviado a confinamiento solitario durante un año. Su testimonio es elocuente: "They rounded all of us up… If you are gonna kill someone, just kill me and get over with it".

La sanción no buscó corregir conductas, sino desactivar una forma alternativa de autoridad. En California, el cuerpo funciona como arma; en el sistema penitenciario mexicano, en el que el poder armado pertenece a otros actores, lo intolerable es la hegemonía cultural. La deportación no borra esa cultura: la vuelve peligrosa. Aquí, la mutilación biográfica opera como una desposesión selectiva de saberes incorporados que, en otro contexto, habían permitido sobrevivir.

Tras el aislamiento, a Luis se le permitió circular bajo una condición precisa: no organizar, sino enseñar inglés. Durante doce horas diarias impartió clases sin salario, a cambio de alimento, protección relativa y reconocimiento simbólico. La enseñanza funcionó como dispositivo de regulación: canalizaba el tiempo, producía orden y contenía la agencia dentro de márgenes aceptables. El conocimiento no era un derecho ni un capital, sino un mecanismo de gobierno tolerado. Al salir de prisión en sus cuarentas, Luis no buscaba "rehacer su vida", sino sostener un *ethos* punitivamente producido, en el que el saber operaba a la vez como refugio y límite.

Ese *ethos* continuó fuera de la prisión mediante una infraestructura mínima: Facebook. Un mensaje lo conectó con un *homie* deportado que trabajaba en un centro de atención telefónica (*call center*) en Guadalajara. No fue una recomendación laboral, sino una señal de legibilidad. El centro de atención telefónica aparece como un espacio ambivalente: ofrece salario y protección frente al cártel y la informalidad extrema, pero bajo vigilancia constante y alta reemplazabilidad. Opera como un régimen de soberanía graduada (Ong, 1999): incorpora al retornado como fuerza de trabajo bilingüe mientras mantiene su pasado penal como amenaza latente. El mismo historial que lo vuelve empleable –el inglés aprendido en la calle y en prisión– justifica la posibilidad permanente de exclusión mediante verificaciones de antecedentes.

Antes de cualquier aspiración educativa, Luis tuvo que volverse administrativamente legible. Al llegar a Guadalajara se instaló en una casa de vida para *homies* para ordenar su expediente: actas, certificados, sellos. La biografía quedó de nuevo en suspensión, subordinada al ritmo del papel. La educación superior apareció así no como derecho, sino como promesa condicional, dependiente de la traducción documental del pasado. Aquí se hace visible una continuidad estructural: la universidad no suspende el régimen punitivo, lo rearticula. No hay barrotes, pero hay filtros; no hay custodios, pero hay ventanillas. El ecosistema institucional que permite la supervivencia del retornado también lo mantiene contenido, disponible y reemplazable. La frontera no desaparece; se desplaza hacia espacios institucionales ordinarios.

Este espacio intermedio es también un terreno de extracción. Los circuitos de apoyo creados por los *homies* comenzaron a atraer a investigadores interesados menos en acompañar procesos que en capturar relatos. La frontera se desplazó una vez más: del archivo estatal al campo etnográfico, en el que la experiencia del retornado corre el riesgo de convertirse en materia prima académica. Esta lógica se reprodujo dentro de la universidad. En Jalisco, una iniciativa comunitaria para apoyar a migrantes retornados solo accedió a financiamiento cuando un académico con afiliación institucional actuó como intermediario ante la burocracia universitaria. Una vez obtenidos los recursos, el control se recentralizó. La autoridad no emanó del conocimiento situado ni del trabajo comunitario, sino de la firma autorizada y del acceso al presupuesto. Cuando los retornados intentaron recuperar agencia, sus trayectorias carcelarias –irrelevantes mientras resultaban funcionales– reaparecieron como marcas de riesgo. El pasado fue reactivado para disciplinar el presente (ITESO, 2023; HomieLens, 2025).

Navegar el laberinto a la educación superior

El caso de Alberto muestra otra ruta. Desde lavar camiones en Guadalajara hasta conseguir empleo en un centro de atención telefónica, utilizó el inglés y la experiencia adquirida en prisión para abrirse camino. Como él mismo dijo: "No me importaba si tenía que vender naranjas en la calle, Chino; ya había terminado con ese estilo de vida". El centro de atención telefónica no solo le dio ingresos; le permitió ahorrar para estudiar docencia y después enseñar en una escuela privada. La simultaneidad de tra-

bajos –enseñar de día, atender llamadas de noche– configuró un modelo de acumulación precarizada pero estratégica. Sin embargo, aquí emergió otra frontera burocrática: cuando intentó certificar su formación docente con el ICELT de Cambridge, los cambios del Centro Nacional de Evaluación para la Educación Superior (Ceneval) invalidaron su esfuerzo. Lo que durante más de un año representó estudio, inversión y disciplina se convirtió, en sus palabras, en "una pérdida de tiempo". Una vez más, la maquinaria burocrática se imponía sobre los saberes callejeros y carcelarios, obligándolo a comenzar de nuevo.

Israel ofrece una tercera variante de navegación fronteriza. Su ingreso a un centro de rehabilitación ocurrió inicialmente como estrategia de resguardo frente a la persecución policial. Sin embargo, en ese espacio emergió un nuevo campo de acción: rodeado de otros deportados con depresión y adicciones, Israel movilizó una forma de conocimiento encarnado que le permitió leer, acompañar y contener experiencias de sufrimiento compartido. "Creo que la conducta destructiva es conducta destructiva, y creo que el consumo de drogas no es más que una forma de escapar de aquello que se está sufriendo". Esta capacidad de hablar desde la experiencia –desde la violencia vivida y el rechazo acumulado– lo posicionó rápidamente como una figura de liderazgo dentro del centro. Aquí, la frontera volvió a funcionar como recurso. Sin credenciales formales, Israel se transformó en consejero reconocido, viajó a Medellín para capacitarse y convirtió lo que él mismo llamaba "educación del barrio" en una credencial práctica. La paradoja es clara: las mismas trayectorias de ilegalidad, encierro y deportación que habían producido su exclusión institucional se convirtieron en la fuente de su legitimidad profesional.

La trayectoria de Israel no constituye una "reinvención", sino una forma de *contrabando epistemológico*. Al circular saberes sobre adicción, disciplina y supervivencia entre Colombia y México, Israel, además de adquirir credenciales, validó un tipo de conocimiento que la academia suele desestimar. Su ingreso posterior a una maestría en Navarra no fue el resultado de una inclusión burocrática ordinaria, sino de la capitalización del estigma: la transformación de una biografía marcada por el pandillerismo, la prisión y la deportación en un activo académico certificable. En este proceso, Israel forzó a la institución a reconocer un "conocimiento sucio" (*lived experience*) que los rituales burocráticos suelen excluir o purificar (Herzfeld, 2020).

No obstante, este reconocimiento fue profundamente contingente. Tras el colapso del financiamiento que sostenía los centros de rehabilitación, Israel fue desplazado nuevamente hacia formas de trabajo precarizado, esta vez en el sector de los centros de atención telefónica. Este retorno no debe leerse como un fracaso individual, sino como un indicador de la fragilidad estructural de la inclusión institucional. La trayectoria de Israel muestra que la aceptación del conocimiento encarnado es siempre reversible: puede ser celebrado cuando resulta funcional, pero rápidamente desechado cuando deja de serlo.

El caso de Jesús expone una frontera más sutil y letal: la del silencio institucional. Fue el único que logró *hackear* el ingreso a la Universidad de Guadalajara, convirtiendo la repetición forzada de la preparatoria en una ventaja táctica. Su puntaje de 99.9% en el bachillerato y los 175 puntos en el examen no fueron un triunfo del sistema, sino un error en la matriz: un sujeto "indeseable" se coló en la élite académica por puro mérito intelectual. Sin embargo, su expulsión no requirió que nadie conociera sus tatuajes ni su historial de deportación. La universidad pública mexicana opera bajo una ceguera estatutaria: al tratar a todos los estudiantes como "iguales" –asumiendo que todos tienen el respaldo económico y familiar para ser estudiantes de tiempo completo– ejerce una violencia invisible. A diferencia de los contextos donde existen (aunque sea defectuosamente) acciones afirmativas o soportes para minorías, aquí impera un darwinismo administrativo.

La estructura universitaria no necesitó discriminar activamente a Jesús; simplemente le aplicó la "igualdad" de un horario incompatible con la supervivencia. La falta de flexibilidad institucional funcionó como un filtro de clase automatizado. El sistema absorbió su estadística de ingreso (validando su propia retórica de apertura), pero su rigidez burocrática asfixió al sujeto real. Jesús no "desertó" por falta de capacidad; fue purgado por la economía. Su salida demuestra que, en la universidad pública, el derecho a la educación sigue estando hipotecado al privilegio de no tener que trabajar para comer.

Discusión: la anatomía del estado depredador

Es necesario abandonar la explicación cómoda de la "ineficiencia administrativa". El laberinto burocrático que enfrentan los *homies* deportados no es un fallo técnico del Estado mexicano, sino una forma específica de

gobierno. El rechazo de una inscripción escolar o la dilación indefinida de la validación de identidad no protegen estándares académicos; prolongan, por medios administrativos, una lógica punitiva ya desplegada en el *school-to-prison-to-deportation pipeline*. Lo que este estudio documenta no son simples barreras de acceso, sino el funcionamiento cotidiano de un proceso de mutilación biográfica que se ejerce en tiempo presente.

Esta lógica opera de manera selectiva. El Estado incorpora al sujeto allí donde resulta funcional –por ejemplo, como fuerza de trabajo bilingüe en sectores precarizados como los centros de atención telefónica–, pero suspende su reconocimiento cuando se trata de su historia educativa, su agencia política o su proyección intelectual. El trámite no apunta a la reinserción, sino a la contención. La ventanilla escolar funciona menos como una puerta de entrada que como un punto de filtraje donde el castigo se reconfigura y se externaliza bajo lenguajes administrativos.

Las trayectorias de Alberto, Israel y Jesús no deben leerse como experiencias individuales de frustración, sino como expresiones de un patrón estructural. Aquí, la "intimidad burocrática" descrita por Herzfeld (2020) adquiere una forma radicalizada: no se trata únicamente del rechazo estatal, es también una desnacionalización *de facto* ejecutada a través de documentos, sellos y silencios. El diploma no reconocido o el requisito imposible no son errores menores; funcionan como tecnologías de suspensión vital que interrumpen la continuidad temporal de la biografía y fijan al sujeto en una espera indefinida.

Al invalidar credenciales, el Estado invalida pasados. Los retornados quedan atrapados en una ciudadanía precaria: formalmente mexicanos, pero tratados como ajenos en la práctica. Como señalan Mezzadra y Neilson (2013), la frontera deja de ser un límite territorial para convertirse en una práctica difusa que se reproduce en espacios ordinarios como el aula o la oficina pública, delimitando quién puede proyectarse como sujeto pensante y quién debe limitarse a obedecer. Desde esta perspectiva, la llamada "inclusión educativa" revela su contradicción central. Con base en una retórica meritocrática, el sistema universitario opera como un mecanismo de selección social que reproduce la exclusión (Gleeson y Gonzales, 2012). Instrumentos como el Acuerdo 286 no funcionan como puentes universales, sino como filtros que solo atraviesan quienes ya cuentan con capital legal, social o institucional previo.

La tensión más aguda emerge cuando el *homie* intenta desplazarse del lugar de objeto de intervención –el deportado, el pandillero, la víctima– al de productor de conocimiento. En ese cruce, la discrecionalidad burocrática se activa como mecanismo defensivo. El bloqueo no responde únicamente a la ausencia de documentos, sino a la amenaza que ciertas presencias representan para las jerarquías epistémicas que estructuran la institución académica.

A diferencia de la narrativa *Dreamer* en Estados Unidos –articulada en torno a la inocencia, el mérito y la petición de inclusión–, los *homies* retornados no negocian su lugar en términos morales. No solicitan redención ni reconocimiento pleno. Más bien, desarrollan respuestas pragmáticas, fragmentarias y desiguales frente a un entorno institucional hostil. Estas prácticas no constituyen una superación del régimen punitivo, sino modos de subsistencia en condiciones de mutilación biográfica persistente. Esta generación no aspira a integrarse sin fricción a una noción normativa de mexicanidad que la rechaza. Habita una liminalidad estructural (Menjívar, 2006) en la que las formas de vida se reorganizan en los intersticios del orden institucional. El estigma no desaparece; es reconfigurado. La experiencia del encierro no se redime; es tolerada en la medida en que resulta funcional. No se trata solo de reinserción, es la recomposición en condiciones impuestas.

Conclusión: la pluma como herramienta

Lo que se disputa en la ventanilla de servicios escolares no es solo la validación de un certificado, sino el sentido mismo de la ciudadanía en el México contemporáneo. La burocracia aparece aquí no como un aparato neutral, ya que consiste en un dispositivo que clasifica trayectorias, jerarquiza pertenencias y administra el valor del pasado. Este dispositivo, sin embargo, no produce silencio absoluto. Como señaló Luis, "tenemos que pelear con la pluma, no con la espada". Esta afirmación no remite a una reconciliación con el sistema, sino a una lectura lúcida de sus reglas: acceder a la universidad no implica legitimar el orden institucional, sino exponerse a sus límites y tensiones desde dentro.

El llamado "sueño americano en México" al que alude Israel no expresa una aspiración, se trata de una ironía política. Revela que la pertenencia no se concede; se administra de manera diferencial. Los *homies* retornados encarnan una de las fallas centrales del Estado-nación contemporáneo: la

posibilidad de persistir como sujetos políticos aun cuando las instituciones insisten en tratarlos como excedentes. En ese sentido, la educación deja de ser una promesa de movilidad y se convierte en una forma precaria de defensa biográfica, siempre condicionada, siempre reversible.

Bibliografía

Anderson, Jill y Nin Solís (2014). *Los otros* dreamers. Ciudad de México: Autopublicado/Offset Santiago.

Brotherton, David y Luis Barrios (2011). *Banished to the Homeland: Dominican Deportees and Their Stories of Exile*. Nueva York: Columbia University Press.

DeChaine, D. Robert (ed.) (2012). *Border Rhetorics: Citizenship and Identity on the US-Mexico Frontier*. Tuscaloosa: University of Alabama Press

Garrido de la Calleja, Sandra y Jill Anderson (2018). "Reconocimiento de estudios en México: una mirada crítica al Acuerdo 286", *Revista Mexicana de Investigación Educativa,* vol. 23, núm. 76, pp. 441-468.

Gleeson, Shannon y Roberto G. Gonzales (2012). "When Do Papers Matter? An Institutional Analysis of Undocumented Life in the United States", *International Migration*, vol. 50, núm. 4, pp. 1-19.

Golash-Boza, Tanya (2016). *Deported: Immigrant Policing, Disposable Labor, and Global Capitalism*. Nueva York: NYU Press.

Gross, Samuel R., Maurice Possley y Klara Stephens (2022). *Race and Wrongful Convictions in the United States 2022*. Ann Arbor: National Registry of Exonerations.

Herzfeld, Michael (2020). *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: University of Chicago Press.

HomieLens (2025, marzo 6). *Chicano Fest 2025* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=LIUupoNtbl0

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)-Universidad Jesuita de Guadalajara (2023, mayo 5). *Encuentro sobre Movilidad Humana y Desplazamientos Forzados* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=TAHVU95tenw

Jacobo-Suárez, Mónica y Nuty Cárdenas Alaminos (2017). "Back on Your Own: migración de retorno y la respuesta del gobierno federal en México", *Migraciones Internacionales*, vol. II, enero-diciembre.

Johnson, Kevin R. (2012). "The Importance of Student Activism and Immigrant Rights", en Michael A. Olivas (ed.). *No Undocumented Child Left Behind: Plyler v. Doe and the Education of Undocumented Schoolchildren*. Nueva York: NYU Press, pp. 33-48.

Menjívar, Cecilia (2006). "Liminal Legality: Salvadoran and Guatemalan Immigrants' Lives in the United States", *American Journal of Sociology*, vol. 111, núm. 4, pp. 999-1037.

Mezzadra, Sandro y Brett Neilson (2013). *Border as Method, or the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press.

Nicholls, Walter (2013). *The Dreamers: How the Undocumented Youth Movement Transformed the Immigrant Rights Debate*. Stanford: Stanford University Press.

Ong, Aihwa (1999). *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.

Reuters (2021, julio 24). "China Bans For-Profit School Tutoring in Sweeping Overhaul. *Reuters.*

Rios, Victor M. (2011). *Punished: Policing the Lives of Black and Latino Boys*. Nueva York: NYU Press.

Smith, Dorothy E. y Alison I. Griffith (2022). *Simply Institutional Ethnography: Creating a Sociology for People*. Toronto: University of Toronto Press.

Villegas, Francisco J. (2010). "Strategic In/Visibility and Undocumented Migrants", en Ali A. Abdi y George S. Richardson (eds.). *Decolonizing Democratic Education: Trans-disciplinary Dialogues*. Nueva York: Peter Lang, pp. 147-170.

Wacquant, Loïc (2009). *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham: Duke University Press.

Young, Jock (2007). *The Vertigo of Late Modernity*. Londres: Sage.

Yuval-Davis, Nira, Georgie Wemyss y Kathryn Cassidy (2019). *Bordering*. Cambridge: Polity Press.

Zepeda, Ricardo y Ryan Flaco Rising (2023). *Organic Leadership and the Formation of the Underground Scholars.* Guadalajara: Prometeo Editores, pp. 71-91.

Ricardo Alfonso Zepeda Orozco es investigador en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara. Su trabajo examina la migración, la educación superior y el encarcelamiento a través de la frontera entre Estados Unidos y México desde una perspectiva decolonial y autoetnográfica. A partir de su propia experiencia como académico transfronterizo marcada por la deportación, la organización comunitaria y la lucha colectiva, su investigación reimagina la educación como un espacio de pertenencia, resistencia y liberación. Zepeda es miembro fundador de la Alianza por la Movilidad Humana en Jalisco y coorganizador del Tercer Encuentro Internacional Educación, Migración y Criminología, con el lema "Puentes, no fronteras: un llamado binacional a la acción". Su proyecto actual, Iniciativa Transnacional para el Acceso a la Educación Superior de Personas Privadas y Ex Privadas de Libertad, impulsa colaboraciones binacionales para ampliar el acceso a la educación superior de personas encarceladas y deportadas en México.

ENCARTES MULTIMEDIA

TEÑIR EL SILENCIO: NARRATIVAS AUDIOVISUALES Y TEXTILES DE MUJERES GAMBIANAS A TRAVÉS DEL *BATIK*

DYEING THE SILENCE: *BATIK* AS AUDIOVISUAL AND TEXTILE NARRATIVE AMONG GAMBIAN WOMEN

Martha Ileana Landeros Casillas*

Enlace de WordPress. https://encartes.mx/landeros-mujeres-historias-batik-audiovisuales



Resumen: Este artículo presenta una investigación cualitativa sobre historias de vida de mujeres de Lamin, Gambia, abordadas mediante el *batik* como práctica cultural y herramienta para generar conocimiento situado. Impulsado por la Universidad de Guadalajara, el estudio propone la construcción colectiva de narrativas a través de un espacio creativo y audiovisual que promueve la participación y el diálogo horizontal. Sustentado en la teoría interseccional, el feminismo poscolonial y la investigación basada en arte, reconoce las prácticas textiles y audiovisuales como formas legítimas de conocimiento y cuestiona jerarquías epistémicas. Metodológicamente, se realizaron talleres colaborativos de *batik* con registro audiovisual. Los resultados evidencian que el *batik*, junto con el audiovisual, permite expresar memorias, identidades y experiencias, favoreciendo la agencia y la producción de conocimiento contextualizado.

Palabras claves: mujeres, historias de vida, *batik*, arte, audiovisuales.

* Universidad de Guadalajara, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 185-201
Recepción: 23 de mayo de 2025 • Aceptación: 8 de enero de 2026
https://encartes.mx

DYEING THE SILENCE: *BATIK* AS AUDIOVISUAL AND TEXTILE NARRATIVE AMONG GAMBIAN WOMEN

Abstract: This article presents a qualitative study of the life histories of women from Lamin, Gambia, drawing on *batik* as both a cultural practice and a tool for producing situated knowledge. Supported by the University of Guadalajara, the study proposes the collective construction of narratives through a creative and audiovisual space that fosters participation and horizontal dialogue. Grounded in intersectional theory, postcolonial feminism, and arts-based research, it recognizes textile and audiovisual practices as legitimate forms of knowledge and challenges epistemic hierarchies. Methodologically, the study involved audiovisual recordings of collaborative batik workshops. The findings show that *batik*, together with audiovisual media, enables the expression of memories, identities, and experiences, fostering agency and the production of contextualized knowledge.

Keywords: Women, life histories, *batik*, art, audiovisual media.

En diversos contextos, muchas mujeres han vivido sus historias de vida profundamente entrelazadas con experiencias de sufrimiento, al punto de que han internalizado la idea de que no vale la pena hablar de sí mismas, de sus emociones ni de sus vivencias. Este silenciamiento, lejos de ser un acto voluntario, responde a estructuras sociales, culturales y coloniales que han marginado de manera sistemática las voces femeninas, como en los contextos africanos (Spivak, 1988; Mohanty, 2003; Oyěwùmí, 1997). Sin embargo, a partir de algunas iniciativas comunitarias, ese silencio empieza a ser desafiado, abriendo paso hacia la resignificación de la memoria colectiva desde una perspectiva de género. El proyecto presentado en este trabajo, realizado en Lamin, Gambia, tiene como objetivo fundamental fomentar la expresión de las historias de vida de esas mujeres mediante el uso de la técnica del *batik*, no solo como un medio artístico, sino también como una herramienta simbólica de reconstrucción de la memoria histórica femenina.

El *batik* –una técnica tradicional de teñido textil con cera– posee un valor cultural profundo en África Occidental, particularmente en Gambia, donde se convierte en un lenguaje visual accesible para las mujeres. A través de símbolos, colores y patrones, el *batik* transmite relatos de mitologías locales, roles de género y memorias ancestrales, funcionando como un medio para traducir vivencias y emociones que a menudo no tienen cabi-

da en el discurso oral. Además de su dimensión cultural, el *batik* representa una fuente económica significativa, que mejora la autonomía financiera de las mujeres participantes. Su práctica también promueve la transmisión intergeneracional del conocimiento y la creación colectiva. En este proceso, el proyecto fomenta la coautoría, en el que las mujeres, además de crear piezas textiles, participan activamente en el diseño y la construcción de un archivo visual que recoge sus voces y perspectivas. La metodología participativa y horizontal utilizada contribuye al empoderamiento colectivo, que da lugar a una narrativa visual compartida que articula memorias personales y colectivas. En este marco, se realizó también un documental que recoge los testimonios de mujeres gambianas participantes a través de la práctica del *batik*, entendida como un proceso creativo y narrativo. A partir de esta experiencia artística, los relatos de vida se configuran como un archivo audiovisual situado y colectivo. El proyecto se desarrolló con 20 mujeres de entre 23 y 60 años pertenecientes a la comunidad de Lamin, convocadas a través del liderazgo comunitario de Mariama Manga, directora de una escuela/orfanato local y figura articuladora de procesos femeninos vinculados al *batik* y a la economía informal. El grupo no fue creado por esta investigación, sino que existía previamente como espacio de producción textil y apoyo mutuo. La investigación consistió en el acompañamiento, observación y registro audiovisual de un proceso ya en marcha, delimitando la horizontalidad al espacio del taller y no a la autoría académica final del estudio.

Gambia: contexto, territorio y población

Gambia, pequeño país de África Occidental rodeado casi en su totalidad por Senegal, fue protectorado británico desde 1820 y colonia formal a partir de 1886 tras la reorganización territorial derivada de la Conferencia de Berlín. Más allá de la ocupación política, la colonialidad configuró jerarquías económicas, sociales y epistémicas que reordenaron las formas locales de organización y producción, instalando estructuras de dependencia y desigualdad que no desaparecieron con la independencia. Estas huellas históricas continúan incidiendo en la distribución de recursos, en las oportunidades educativas y laborales, así como en la manera en que se articulan las relaciones de género en la actualidad.

En el plano contemporáneo, las brechas de género siguen siendo significativas. Según el Índice de Desigualdad de Género del Programa de las

Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD] (2022), Gambia se sitúa entre los países con mayores disparidades en África Occidental. La tasa de alfabetización femenina continúa siendo inferior a la masculina, y prácticas como la mutilación genital femenina –que afecta al 73% de las mujeres entre 15 y 49 años (The DHS Program, 2019)– evidencian la persistencia de dispositivos de control sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres.

En el país conviven diversos grupos étnicos –entre ellos mandinga, wolof y fula–, cuyas formas de organización social se articulan en torno a estructuras familiares extensas en las que el linaje y la transmisión de bienes y autoridad se establecen prioritariamente a través de la línea masculina. Aunque el Estado ha incorporado reformas legales en materia de derechos, en la vida cotidiana continúan operando normas consuetudinarias en que la autoridad masculina regula herencias, matrimonios y decisiones familiares. En este entramado, la religión –mayoritariamente islámica– se entrelaza con tradiciones comunitarias que legitiman prácticas como la poligamia y consolidan una división sexual del trabajo que sitúa a las mujeres en posiciones de dependencia económica y simbólica.

La intersección entre género, pertenencia étnica, organización familiar y precariedad económica sitúa en condiciones vulnerables a mujeres solteras, madres solas y viudas. En ausencia de ingresos estables y bajo sistemas de dependencia familiar, muchas quedan expuestas a matrimonios concertados, uniones forzadas o arreglos de viudez que restringen su autonomía. Estas estructuras no operan de forma homogénea en todo el país, pero configuran un marco que permite comprender las trayectorias narradas por las mujeres participantes en este estudio.

Estrategias teórico-metodológicas del taller de *batik*

Las historias de vida constituyen una vía fundamental para comprender los procesos sociales desde la experiencia situada de las personas, en tanto permiten reconstruir memorias, trayectorias y significados que no siempre quedan registrados en los relatos oficiales. No obstante, su análisis exige una vigilancia crítica, especialmente cuando estas narrativas son interpretadas desde miradas externas que tienden a homogeneizar experiencias diversas o a producir generalizaciones que borran diferencias internas. Durante décadas, las epistemologías dominantes defendieron la idea de una objetividad neutral y universal, sustentada en la separación entre sujeto investigador y objeto de estudio. Frente a ello, autoras como Donna

Jeanne Haraway (1988) han cuestionado la noción de una "visión desde ninguna parte", proponiendo en su lugar el concepto de conocimiento situado, que reconoce la localización y la responsabilidad del sujeto que investiga.

En continuidad con este problema, la escritura de la historia ha operado históricamente desde marcos androcéntricos: las grandes narrativas sobre guerras, conquistas, transformaciones políticas o avances tecnológicos han sido elaboradas en su mayoría desde perspectivas masculinas, dejando a las mujeres fuera del centro del relato. Esta exclusión no solo implicó invisibilidad, sino también una forma de representación mediada, en la que las experiencias femeninas fueron narradas a través de voces masculinas, como si se tratara de un "relato prestado" que nunca termina de captar sus sentidos propios. En contraste, las metodologías horizontales proponen desplazar esta jerarquía epistémica mediante una ética del diálogo, en el que las participantes no son consideradas objetos de estudio, sino productoras activas de sentido y coautoras de conocimiento (Kaltmeier y Corona, 2012).

Desde esta perspectiva, la investigación se articula con el feminismo poscolonial y la teoría interseccional como marcos analíticos que permiten problematizar las relaciones de poder que atraviesan tanto la experiencia de las mujeres como su representación. El feminismo poscolonial ha señalado que las mujeres del sur global han sido interpretadas con frecuencia desde categorías universalistas que las colocan como "otras", reforzando lecturas simplificadas sobre su agencia, cultura o formas de vida, sin atender los contextos históricos y políticos que producen su desigualdad (Mohanty, 2003; Spivak, 1988). A su vez, la interseccionalidad permite comprender cómo el género se entrelaza con otros ejes de subordinación –como la clase, la etnicidad, la tradición o la posición social–, configurando experiencias específicas de vulnerabilidad y también de resistencia (Crenshaw, 1991).

En el caso de las mujeres gambianas, este enfoque permite reconocer que sus trayectorias no pueden explicarse solo desde la categoría "mujer", sino desde el modo en que múltiples estructuras operan simultáneamente sobre sus vidas. El empoderamiento, entendido como un proceso relacional y multidimensional que implica acceso a recursos, agencia y toma de decisiones, se concibe tanto como un cambio individual aislado y como una transformación progresiva que abarca desde la conciencia de capa-

cidades propias hasta la ampliación del espacio de acción social y político (Kabeer, 1999). Esta reconfiguración subjetiva se expresa en el fortalecimiento de la autoestima, la asertividad y la ampliación del espacio social, en particular cuando las mujeres comienzan a ocupar ámbitos tradicionalmente reservados para los hombres.

Con el objetivo de construir un espacio de expresión y agencia desde la mirada de las propias participantes, se recurrió a testimonios audiovisuales como estrategia central. El lenguaje audiovisual resulta muy pertinente porque no se limita a la lógica de la precisión factual, sino que integra dimensiones de subjetividad y reflexividad que amplían la comprensión de la experiencia social y sus modos de representación. Para las mujeres, el registro audiovisual funcionó como un recurso para repensar su imagen, reordenar su memoria y cuestionar prácticas culturales o tradiciones que han operado como dispositivos de control. En este sentido, la creación de testimonios documenta el presente y deja una huella visual que permanece en el tiempo como afirmación de lo vivido, lo pensado y lo resignificado, abriendo condiciones para decisiones estratégicas en contextos en los que antes les era negada la posibilidad de elegir.

Además, las historias de vida audiovisuales aportan una densidad semántica difícil de capturar únicamente desde el registro escrito. Elementos como las modulaciones de la voz, los silencios, los gestos o las expresiones corporales amplían la interpretación del relato y permiten comprender también la dimensión relacional del proceso: la interacción entre investigadora y participante, la dinámica conversacional y el contexto afectivo en que se produce el testimonio. Esta riqueza fortalece la horizontalidad metodológica, ya que el conocimiento emerge no solo del contenido narrado, sino del encuentro situado en el que la memoria se construye en presente y recrea, de manera reflexiva, el pasado y el ahora.

De manera complementaria, la investigación se inscribe en la investigación basada en arte (IBA), que reconoce que las prácticas textiles y visuales –como el *batik*– constituyen formas legítimas de análisis social y producción de conocimiento. Desde este enfoque, la creación artística no opera solo como "técnica expresiva", sino como un modo de indagación que permite acceder a dimensiones simbólicas, emocionales y culturales que exceden el lenguaje verbal, sobre todo en contextos interculturales o atravesados por desigualdades estructurales (Barone y Eisner, 2012). En escenarios marcados por violencia social, política o familiar, las prácticas

artísticas han demostrado ser recursos relevantes para elaborar afectos, sostener vínculos comunitarios y construir formas de cuidado colectivo, haciendo frente a rupturas identitarias producidas por experiencias de daño (Arias-López, 2015; Sastre-Díaz, 2011). Asimismo, estas prácticas permiten trabajar con memorias del dolor sin negarlas ni silenciarlas, funcionando como herramientas para expresar, recordar y resistir al olvido (Arias-López, 2015).

Aunque el proyecto se centró en las creaciones textiles y visuales de las participantes, también dialogó con otras plataformas audiovisuales –video, fotografía y redes sociales– como medios de apoyo para documentar historias, registrar acontecimientos relevantes y narrar procesos comunitarios en tiempo real. Estas herramientas no sustituyeron el trabajo artístico, sino que lo acompañaron como archivo vivo de las transformaciones subjetivas y colectivas que el taller activó.

En conjunto, las historias de vida empleadas en este estudio no buscan construir una representación totalizante sobre "las mujeres gambianas", ni jerarquizarlas como más victimizadas o privilegiadas frente a otros grupos, sino visibilizar las barreras estructurales que limitan el ejercicio de sus derechos y, al mismo tiempo, reconocer las estrategias de resistencia y agencia que despliegan en su vida cotidiana. Este posicionamiento se inscribe en un marco crítico que cuestiona los arquetipos de feminidad y las estructuras de género impuestas por patrones culturales dominantes, entendiendo que la experiencia femenina no es homogénea, ya que está situada y atravesada por diferencias irreductibles (Nash, 2004a, 2004b).

Batik, memoria y narración: un taller para reconfigurar experiencias

El proceso metodológico tomó forma a través de un taller de *batik* concebido como actividad técnica y como espacio de elaboración simbólica y reconstrucción narrativa. La creación textil se planteó como un medio para vincular la dimensión emocional de las participantes con la producción visual, posibilitando que experiencias, recuerdos y significados personales se inscribieran en la tela. Aunque el *batik* tiene su origen en Indonesia, su presencia extendida en diversos países africanos responde tanto a su accesibilidad técnica y bajo costo como a su arraigo cultural y cotidiano. En el marco del proyecto, se asumió como práctica expresiva situada que permite traducir vivencias, costumbres y creencias en composiciones vi-

suales, en las que colores, patrones y formas funcionan como soportes de memoria e identidad (Barone y Eisner, 2012).

El taller se inscribió en un enfoque de arteterapia y de IBA , comprendidas no solo como estrategias cualitativas, sino como formas de conocimiento que ven la creación artística como producción legítima de saber situado, particularmente en contextos atravesados por experiencias subjetivas, relatos de vida y desigualdades estructurales (Barone y Eisner, 2012). Desde esta perspectiva, el trabajo con medios plásticos abrió un espacio para expresar preocupaciones y vivencias que con frecuencia permanecen silenciadas o resultan difíciles de nombrar, ampliando las posibilidades de enunciación más allá del registro estrictamente verbal (Malchiodi, 2003).

La potencia del *batik* no radica solo en su valor cultural o económico, sino en su capacidad simbólica y material para mediar experiencias difíciles de verbalizar. En contextos en los que la palabra femenina ha sido regulada por mandatos de silencio y obediencia, la imagen ofrece un desplazamiento expresivo: permite narrar sin confrontar directamente a la autoridad, inscribir el dolor en formas y colores, así como elaborar memorias a través de un gesto manual repetitivo que involucra el cuerpo. La superposición de capas de cera y tinte funciona también como metáfora de la memoria: lo que se cubre no desaparece, permanece inscrito bajo nuevas tonalidades. Así, el símbolo no sustituye a la palabra, más bien la antecede, la acompaña o la protege, ampliando el campo de lo decible.

El trabajo priorizó la creación de un espacio de confianza y acompañamiento grupal, donde la técnica del *batik* actuó como mediación para reorganizar recuerdos, emociones y relatos personales. Las historias de vida compartidas durante el taller pusieron en evidencia condiciones estructurales que atraviesan las trayectorias de las mujeres –como discriminación, precariedad, migración y diversas formas de violencia–, mostrando que estas experiencias no pueden leerse de manera aislada, sino como parte de entramados de opresión que se entrecruzan y se refuerzan mutuamente (Crenshaw, 1991). En este sentido, el taller se configuró como un espacio de autoexpresión y resignificación, en el que la creación artística permitió exteriorizar tensiones, contradicciones y dolores acumulados, abriendo posibilidades para reconstruir la propia narrativa desde la agencia y no únicamente desde el daño (Arias-López, 2015; 2017).

En términos operativos, el taller se organizó en fases progresivas. En una primera etapa, se trabajó con bocetos y ejercicios de evocación au-

tobiográfica: mediante música y guías verbales, se promovió un retorno a memorias de la infancia y a escenas significativas, con el propósito de activar recuerdos detallados y reconocer marcas biográficas relevantes. En una segunda fase, se desarrollaron sesiones de reflexión centradas en momentos, acciones o referencias que las participantes identificaron como decisivas, articulando estos elementos con una lectura crítica de su presente. Las sesiones posteriores integraron el aprendizaje técnico del *batik* con un acompañamiento paulatino en la elaboración narrativa, de modo que la composición visual se construyó en paralelo al fortalecimiento de un discurso propio. Este encuadre coincide con planteamientos de la arteterapia que enfatizan que el valor del proceso creativo reside menos en el resultado final y más en la experiencia emocional, simbólica y relacional que se activa durante la producción (Malchiodi, 2003).

Los ejes temáticos abordados incluyeron el reconocimiento social, la preservación de tradiciones, la memoria familiar, los sueños y sacrificios personales, las experiencias de discriminación y las condiciones de trabajo. A partir de estos núcleos, las participantes diseñaron piezas textiles orientadas a representar sus vidas, sus raíces y aquello que desean transmitir a futuras generaciones. Las telas se concibieron como superficies narrativas en las que podían inscribirse orgullo, nostalgia, denuncia o aspiración, integrando lugares, vínculos, experiencias y emociones asociadas a su entorno doméstico y comunitario. En conjunto, el método buscó que la práctica artística trascendiera la dimensión instrumental –como posible oficio– para convertirse en una reflexión situada sobre identidad, pertenencia y expectativas de vida, recuperando el potencial del arte como recurso para elaborar memorias y resistir al silenciamiento (Arias-López, 2015; Sastre-Díaz, 2011).

Trazos de resistencia: *batik*, trabajo y memoria en mujeres gambianas

Las participantes, mujeres de entre 23 y 60 años pertenecientes a distintas generaciones, permitieron observar la reproducción intergeneracional de desigualdades de género. La enseñanza técnica del *batik* estuvo a cargo de un maestro gambiano, mientras que la investigadora acompañó la dimensión reflexiva y narrativa del proceso. La mediación lingüística se sostuvo a través de un trabajo compartido: Mariama Manga facilitó la traducción del wolof y mandinga al inglés, y la investigadora, del inglés

al español. Esta distribución de funciones permitió situar el aprendizaje técnico en saberes locales y delimitar el papel de la investigación al acompañamiento y registro del proceso.

Entre los ejes recurrentes destacó la desigualdad de género sostenida por el mandato del silencio, descrito por Mariama Manga como una norma que acompaña a las mujeres a lo largo de su vida: "Cuando una mujer es niña debe permanecer en silencio… cuando es vieja, ya ha olvidado cómo hablar" (M. Manga-Gómez, comunicación personal, 12 de junio de 2023).

En su *batik*, Mariama representó a sus antepasados en dos botes navegando sobre el río Gambia, evocando trayectorias migratorias familiares y memorias de desplazamiento. "Mi madre es el modelo a seguir… sé que hizo todo lo posible para ayudarme a ser la mujer que soy hoy" (M. Manga-Gómez, comunicación personal, 12 de junio de 2023). La pieza articula memoria familiar y transmisión intergeneracional de resiliencia.

Más allá de la memoria familiar evocada por Mariama, otras trayectorias evidencian con mayor crudeza las formas en que las estructuras descritas se inscriben en la infancia, el matrimonio y el trabajo cotidiano de las mujeres. Las siguientes historias no constituyen excepciones individuales, sino manifestaciones situadas de desigualdades recurrentes en el contexto comunitario.



Imagen 1. Mariama Manga, Gambia, 2023

Fuente: Archivo de Martha Ileana Landeros Casillas.



Imagen 2. *Batik* de Mariama Manga. *Los ancestros.* Gambia, 2023

Fuente: Archivo de Martha Ileana Landeros Casillas.

Zinta Gómez fue entregada a sus abuelos a los tres años debido a la precariedad económica de sus padres. Creció realizando labores domésticas intensivas y con acceso limitado a la escuela. A los catorce años quedó embarazada y fue responsabilizada públicamente por la ausencia del padre del bebé. "Cuando me quedé embarazada, mi abuelo dejó de hablarme… el día en que iba a dar a luz me pegó y se negó a pedir un taxi; tuve que ir en una carreta tirada por un burro" (Z. Gómez, comunicación personal, 13 de junio de 2023).

En su *batik* representó dos casas contiguas y varios pájaros en vuelo. Las viviendas evocan el espacio donde transcurrió su infancia; las aves simbolizan la libertad que durante años imaginó como única salida posible. "Muchas veces hubiera deseado ser un pájaro para irme lejos" (Z. Gómez, comunicación personal, 15 de julio de 2023). La pieza traduce en imagen una experiencia de confinamiento doméstico y deseo de autonomía.

Otro de los ejes recurrentes fue el matrimonio concertado y la articulación entre tradición y religión en la regulación de la vida conyugal. Las participantes señalaron que, en la práctica cotidiana, las interpretaciones comunitarias del islam legitiman la poligamia y refuerzan la asimetría en la toma de decisiones dentro del hogar. "Es el hombre quien tiene derecho a elegir hasta cuatro esposas… y muchas veces es la mujer quien termina



Imagen 3. Zinta Gómez, Gambia, 2023
Fuente: Archivo de Martha Ileana Landeros Casillas.



Imagen 4. *Batik* de Zinta Gómez. *Alas para volar*, Gambia, 2023
Fuente: Archivo de Martha Ileana Landeros Casillas.

sosteniendo económicamente a la familia" (M. Manga-Gómez, comunicación personal, 12 de junio de 2023).

Maimuna Snok migró de Senegal a Gambia siendo niña tras la enfermedad de su madre, quien falleció poco después. Sin acceso a escolarización, fue entregada en matrimonio a un hombre casi veinte años mayor que ella. Tras su muerte, y conforme a la tradición, se le asignó como esposo al hermano del fallecido, quien no asumió responsabilidad económica por ella ni por sus hijas. "Una semana después de su muerte tenía que ser la esposa del hermano… solo viene cuando quiere tener relaciones sexuales conmigo y desaparece" (M. Snok, comunicación personal, 23 de junio de 2023).

En su *batik* representó a una mujer cargando leña con un niño en la espalda. La imagen sintetiza una vida atravesada por trabajo constante y maternidad en solitario. La pieza condensa visualmente la intersección entre viudez, dependencia familiar y sobrecarga laboral femenina.

La experiencia de Jainaba Sarjo permite observar cómo la orfandad y la fragilidad de las redes familiares pueden intensificar la vulnerabilidad de las niñas en contextos de desigualdad estructural. Jainaba quedó huérfana de madre a los tres años y fue trasladada por su madrastra de



Imagen 5. Maimua Snok sonríe, Gambia, 2023
Fuente: Archivo de Martha Ileana Landeros Casillas.



Imagen 6. *Batik* de Maimua Snok. Una historia de esfuerzo, soledad y maternidad en el corazón de Gambia, 2023
Fuente: Archivo de Martha Ileana Landeros Casillas.

Senegal a Gambia con la familia materna. Desde los seis años asumió jornadas domésticas intensivas que incluían acarrear agua, trabajo en el mercado y labores del hogar. A los ocho años, tras ser golpeada por su tía, fue llevada al dispensario de una escuela cercana; allí el director intervino y condicionó su silencio a que se le permitiera asistir a clases, ofreciendo apoyo económico para su escolarización. Ese ingreso a la escuela representó una interrupción parcial del ciclo de violencia doméstica, pero no transformó las condiciones estructurales en las que vivía. Al finalizar la beca y sin respaldo institucional, fue considerada nuevamente una carga familiar y entregada en unión temprana. El embarazo y las relaciones sexuales impuestas marcaron la continuidad de una violencia que nunca cesó. "Yo solo le dije que me caí, era mi tía… mi única familia" (J. Sarjo, comunicación personal, 10 de junio de 2023), relató al recordar la agresión que hizo visible su situación por primera vez.

En su *batik* pintó una vaca, símbolo de uno de los escasos recuerdos afectivos de su infancia junto a su madre. La imagen no representa la violencia vivida, sino el anclaje emocional que le permitió sostener su propia maternidad en medio de la precariedad. La pieza condensa la tensión entre interrupción momentánea del daño y reproducción estructural de la desigualdad.

La sobrecarga laboral constituye otro eje central en las trayectorias analizadas. En el contexto gambiano, la precariedad económica despla-



Imagen 7. Jainaba Sarjo y su hijo, Gambia, 2023
Fuente: Archivo de Martha Ileana Landeros Casillas.

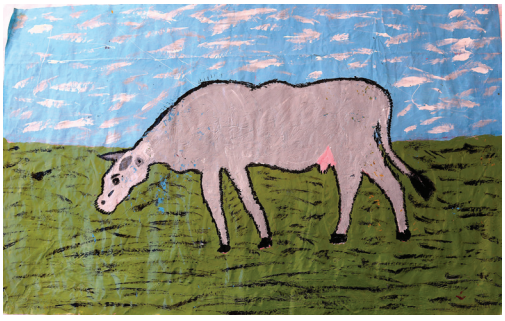


Imagen 8. *Batik* de Jainaba Sarjo. *La vaca*. Un recuerdo cálido de su madre entre la violencia y la infancia, Gambia, 2023
Fuente: Archivo de Martha Ileana Landeros Casillas.

za a muchas mujeres hacia actividades informales de subsistencia que se superponen con el trabajo doméstico no remunerado. Esta doble jornada –productiva y reproductiva– se desarrolla en condiciones de escasa corresponsabilidad masculina y sitúa a las mujeres en un régimen de trabajo continuo que limita su autonomía económica y temporal. En este marco se inscribe la experiencia de Jankey Malou.

Jankey es madre de cinco hijos, fue abandonada por su esposo y permanece en el *compound* familiar (unidad residencial extensa organizada en torno al linaje masculino) sin apoyo económico estable ni posibilidad clara de independencia. Su pertenencia a otra tribu se convirtió en motivo de estigmatización dentro de la familia política, reforzando su posición subordinada en un espacio donde el acceso a recursos y decisiones está mediado por jerarquías masculinas y de linaje. Ante la ausencia de respaldo, sostiene a sus hijos a través de trabajo informal constante, que se superpone con el cuidado doméstico y la gestión cotidiana del hogar. "Nadie se casa con una mujer con tantos hijos" (J. Malou, comunicación personal, 24 de junio de 2023), afirmó al referirse a las restricciones sociales que condicionan su futuro.

En su *batik* dibujó un elefante, evocación de los paisajes de su infancia y metáfora de resistencia. La figura proyecta fortaleza y continuidad frente a la exclusión económica y simbólica, concentrando visualmente la carga persistente que atraviesa su trayectoria.



Imagen 9. Jankey Malou, Gambia, 2023
Fuente: Archivo de Martha Ileana Landeros Casillas.



Imagen 10. *Batik* de Jankey Malou. *El elefante*, Gambia, 2023
Fuente: Archivo de Martha Ileana Landeros Casillas.

Resultados y conclusiones

Los relatos analizados evidencian que las trayectorias de las mujeres participantes no pueden comprenderse únicamente desde la categoría "género", sino desde la intersección entre organización familiar, pertenencia étnica, precariedad económica y regulaciones religiosas que estructuran su vida cotidiana. Las historias de Mariama, Zinta, Maimuna, Jainaba y Jankey muestran cómo el mandato del silencio, el matrimonio concertado, la fragilidad institucional y la sobrecarga laboral configuran formas persistentes de desigualdad que se reproducen de manera intergeneracional.

Sin embargo, estas trayectorias no se agotan en la victimización. Los resultados indican que las estrategias de subsistencia, las redes de apoyo entre mujeres y la búsqueda de autonomía económica constituyen formas situadas de agencia. La generación de ingresos y el sostenimiento familiar emergen como prioridades centrales, más que la ocupación inmediata de espacios formales de poder. En este sentido, el empoderamiento se configura como un proceso gradual, vinculado a la posibilidad de decidir, trabajar y sostener a otras.

La práctica del *batik* funcionó como mediación simbólica y material que permitió articular memoria, experiencia y proyección futura. Más que producir un cambio estructural inmediato, el taller abrió un espacio de enunciación donde las participantes pudieron reorganizar sus relatos y traducir en imágenes aquello que, en muchos casos, había permanecido silenciado. La dimensión audiovisual complementó este proceso al registrar gestos, pausas y modulaciones que amplían la comprensión de las narrativas.

Este estudio no pretende generalizar sobre "las mujeres africanas", sino situarse en un contexto específico: el de Lamin, Gambia. Desde esta delimitación, la investigación subraya la importancia de aproximaciones metodológicas que reconozcan los saberes locales y delimiten claramente los alcances del acompañamiento académico. La recuperación de estas voces no constituye una representación totalizante, sino una contribución situada en los debates sobre género, colonialidad y producción de conocimiento en contextos del sur global.

Bibliografía

Arias-López, Beatriz Elena (2015). "Vida cotidiana y conflicto armado en Colombia: los aportes de la experiencia campesina para un cuidado creativo", *Aquichan*, vol. 15, núm. 2, pp. 239-252. https://doi.org/10.5294/aqui.2015.15.2.8

— (2017). Entre-tejidos y redes: recursos estratégicos de cuidado de la vida y promoción de la salud mental en contextos de sufrimiento social, *Prospectiva. Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, núm. 23, pp. 51-72. https://doi.org/10.25100/prts.v0i23.4586

Barone, Tom y Elliot W. Eisner (2012). *Arts Based Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Crenshaw, Kimberlé Williams (1991). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, pp. 1241-1299.

Haraway, Donna Jeanne (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, pp. 575-599. https://doi.org/10.2307/3178066

Kabeer, Naila (1999). "Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment", *Development and Change*, vol. 30, núm. 3, pp. 435-464.

Kaltmeier, Olaf y Sarah Corona Berkin (2012). *En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.

Malchiodi, Cathy A. (2003). *Handbook of Art Therapy*. Nueva York: Guilford Press.

Mohanty, Chandra Talpade (2003). *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.

Nash, Mary (2004a). *Mujeres en el mundo: historia, retos y movimientos*. Barcelona: Alianza Editorial.

— (2004b). "Repensar las representaciones mediáticas de las mujeres migrantes", *Quaderns de la Mediterrània*, núm. 7, pp. 59-62.

Oyěwùmí, Oyèrónkẹ́ (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2022). *Informe sobre desarrollo humano 2021/2022: Tiempos inciertos, vidas inestables. Configurar nuestro futuro en un mundo en transformación*. https://hdr.undp.org

Sastre-Díaz, Camila Fernanda (2011). "Reflexiones sobre la politización de las arpilleristas chilenas (1973-1990)", *Sociedad & Equidad*, núm. 2, pp. 364-377. Santiago: Universidad de Chile.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press, pp. 271-313.

The DHS Program (2019). *Gambia Demographic and Health Survey 2019-20: Female Genital Mutilation/Cutting Data*. https://dhsprogram.com/pubs/pdf/DM180/DM180.pdf

Martha Ileana Landeros Casillas es profesora de la Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Estudios Socio Urbanos. Doctora con doble doctorado: en Estudios Migratorios (UJAEN) y en Artes Visuales y Educación por la Universidad de Granada. Cuenta con formación de posgrado en artes visuales, prácticas de las artes contemporáneas y comunicación. Es perfil PRODEP y miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII nivel I). Su trabajo articula creación audiovisual, metodologías artísticas y estudios migratorios, con énfasis en enfoques horizontales y cooperación internacional. Es realizadora y documentalista y ha trabajado con mujeres en diferentes partes del mundo. Ha recibido reconocimientos de la Embajada Saharaui en México, Slava Ukraini y la Universidad de Jaén por su labor audiovisual y compromiso social. martha.landeros7089@academicos.udg.mx

ENCARTES

ENCARTES MULTIMEDIA

LOS TATUAJES DE LA SANTA MUERTE

SANTA MUERTE TATTOOS

Gustavo Morello*

Enlace de WordPress. https://encartes.mx/morello-santa-muerte-tatuajes-religion

Resumen: Este multimedia explora el uso de los tatuajes como práctica religiosa entre los devotos de la Santa Muerte (SM) en el contexto de la Ciudad de México y sus alrededores. La veneración de la SM tiene raíces complejas, con influencias que van desde tradiciones indígenas y el catolicismo colonial hasta la cultura pop. La devoción, visible desde 2001 en Tepito, se ha expandido fuera de México. Los devotos, a menudo en contextos de vulnerabilidad socioeconómica, buscan en la SM amparo y protección, a la que ven como un gran ecualizador. Los tatuajes son una forma fundamental de esta devoción, cumplen promesas y transforman el cuerpo en un altar personal. El dolor del tatuaje se relaciona con el sufrimiento cotidiano y la devoción. Este multimedia, con base en el enfoque de la "religión vivida", documenta estas prácticas en Tepito y Tultitlán para mostrar el tatuaje como un acto de fe.

Palabras claves: Santa Muerte, tatuajes, religión vivida, devoción, México.

SANTA MUERTE TATTOOS

Abstract: This multimedia piece explores tattooing as a religious practice among devotees of Santa Muerte in Mexico City and surrounding areas. The roots of the devotion to this saint are complex, with influences ranging from Indigenous traditions and colonial Catholicism to popular culture. After emerging in the public eye in 2001 in Tepito, this devotion has expanded beyond Mexico.

* Boston College, Estados Unidos.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 203-215
Recepción: 7 de septiembre de 2025 • Aceptación: 27 de noviembre de 2025
https://encartes.mx

Devotees, many of whom come from socially and economically marginalized backgrounds, seek protection and support from Santa Muerte, whom they regard as a great equalizer. Tattoos constitute a central form of this devotion: they fulfill promises and transform the body into a personal altar. The pain of tattooing is linked to everyday suffering and devotion. Drawing on the framework of lived religion, this multimedia project documents these practices in Tepito and Tultitlán to present tattooing as an act of faith.
Keywords: Santa Muerte, tattoos, lived religion, devotion, Mexico.

Este multimedia explora cómo los devotos de la Santa Muerte utilizan los tatuajes como prácticas religiosas. Para ello, presentaremos la historia de su veneración y su práctica actual en el contexto de la Ciudad de México y sus alrededores, así como a sus devotos y el uso que hacen de los tatuajes.[1]

Raíces históricas

Los investigadores que intentan rastrear la historia de la Santa Muerte (SM) coinciden en que es una tarea difícil. La mayoría de la literatura hace referencia a tradiciones indígenas americanas, como la veneración mexica al dios de la muerte Mictlantecuhtli, cuyo templo mayor se encuentra a pocas cuadras del barrio de Tepito, donde se ubica uno de los altares más importantes a la SM en la Ciudad de México. Estos textos mencionan prácticas de religiosidad ancestral, como la purificación, el chamanismo y el uso ritual de cenotes, presentes en varios lugares de culto. Algunas autoras relacionan esta figura con la práctica del catolicismo colonial de orar por una buena muerte y la veneración de san Pascual Bailón (Bigliardini, Lorusso y Morrone, 2022; Hernández Hernández, 2016; Oleszkiewicz-Peralba, 2015).

Otras enfatizan el carácter católico de la práctica (Malvido, 2005, 2006). El catolicismo popular es quizás el modelo religioso de México. La veneración popular de figuras canónicas –como la Virgen de Guadalupe– y no canónicas –como Jesús Malverde– está muy extendida. Esta veneración se realiza mediante visitas a los altares, el encendido de velas,

[1] Mi agradecimiento a Santiago Morello, por la producción general de la serie; y al profesor Adrián Yllescas (Universidad Nacional Rosario Castellanos, UNRC/Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM) por la coordinación del trabajo de campo.

el uso de rosarios, las ofrendas de comida y dinero, vistiendo y acunando a los santos, realizando mandas (promesas) y ofrendas votivas. La diferencia radicaría en que la SM no tiene un nombre propio; es una figura más abstracta (Pansters, 2019).

Algunos trabajos destacan la conexión con la cultura popular: la figura de la Catrina (el esqueleto estilizado que se ve en el Día de Muertos), las películas de terror y el *rock heavy metal*. Argumentan que en la estética de la SM influye más la cultura pop que la tradición mexica de Mictlantecuhtli, por ejemplo. La SM parece ser más una descendiente de la cultura popular y de los medios de comunicación que de imágenes ancestrales (Flores Martos, 2014).

Finalmente, algunas mencionan influencias de la santería y el pentecostalismo. Si bien los rituales similares a la santería (limpieza, fumar, sanación, comunicación con los orishás) son más frecuentes en la costa caribeña, se están expandiendo a otras regiones del país (Bigliardini, Lorusso y Morrone, 2022; Higuera Bonfil, 2015; Kingsbury, 2021; Pansters, 2019). El pentecostalismo, por su parte, se considera más como un "otro" que compite con la SM debido a la promesa de salud y prosperidad económica, así como a una estructura organizativa más horizontal que la del catolicismo (Argyriadis, 2014; Bigliardini, Lorusso y Morrone, 2022).

Cualquiera que sea el origen, esas posibles raíces deben tomarse más como contexto que como orígenes históricos concretos de la devoción. La cultura ha cambiado, por lo que el significado social y la experiencia de la muerte hoy en día no son los mismos que entre los mexicas o durante la época colonial (Yllescas Illescas, 2018).

Devoción contemporánea

Jorge Adrián Yllescas Illescas (2018) presenta tres etapas de la práctica contemporánea que se complementan entre sí: un momento oculto (con registros de presencia doméstica desde 1940); uno público (que comenzó en 2001, en el barrio de Tepito, Ciudad de México); y un tercero de consolidación y expansión (desde 2008, hacia el resto del país y Estados Unidos). Parecería que la veneración a la Santa Muerte llegó desde las zonas rurales cuando los migrantes internos llegaron en masa a la Ciudad de México durante la década de 1940. La SM era una santa doméstica, una devoción familiar más que pública. Su expansión en las cárceles (en los años noventa) podría deberse a la ambigua ubicación de las prisiones:

si bien son públicas, también son espacios domésticos donde las personas viven (Garcés Marrero, 2019; Kristensen, 2015; Pansters, 2019).

En 1992, el gobierno mexicano modificó el marco legal de la religión en el ámbito público. Por primera vez desde la Revolución mexicana, se permitió cierta veneración pública (Argyriadis, 2014). Casi diez años después, en octubre de 2001, doña Enriqueta Romero, en la calle Alfarería de Tepito, construyó un altar en su jardín delantero, visible desde la calle. Ese es el primer registro de veneración pública (Flores Martos, 2014; Pansters, 2019). El tercer periodo comenzó en 2008 cuando doña Enriqueta Vargas se hizo cargo del altar de su hijo asesinado, Jonathan Legoria Vargas, en Tultitlán, Estado de México, a unos 30 kilómetros de la Ciudad de México. La señora Vargas, por una promesa, internacionalizó la devoción a la SM: en esos años comenzaron a aparecer altares en Nueva York y otras ciudades de Estados Unidos, generalmente construidos por inmigrantes (Calvo-Quirós, 2022; Pansters, 2019). La SM se convirtió así en un símbolo de la mexicanidad (Calvo-Quirós, 2022; Hernández Hernández, 2016), tanto como Frida Kahlo o la Virgen de Guadalupe.

Veneración en la actualidad

Si bien es un fenómeno visible y ha suscitado gran interés académico, es difícil medir su magnitud. Algunos datos etnográficos muestran declive y dificultades en altares menos conocidos para conservar devotos (Garcés Marrero, 2019; Higuera Bonfil, 2015); otros afirman, sin proporcionar datos que los respalden, que es la religión de mayor crecimiento en Occidente (Chestnut, 2019; Kingsbury y Chestnut, 2020). En todo caso, Will Pansters (2019) estima alrededor de 1.5 millones de practicantes, número que calculó basándose en sitios web e informes de ventas de imágenes. Parte del problema de la medición, como ocurre con frecuencia cuando medimos la religiosidad latinoamericana, es la suposición de que los latinoamericanos pertenecen exclusivamente a una religión.

Es cierto que las autoridades católicas se han opuesto a la devoción y la han criticado como una práctica no católica (Argyriadis, 2014; Yllescas Illescas, 2018), inclusive algunos estudios hablan del aspecto anticatólico del culto (Martin, 2013). Sin embargo, las prácticas realizadas en los rituales públicos y la piedad personal tienen una base católica: utilizan los mismos cantos y oraciones, rezan rosarios y realizan procesiones, mandas, novenas y sanaciones (Bigliardini, Lorusso y Morrone, 2022; Calvo-Quirós,

2022; Garcés Marrero, 2019; Higuera Bonfil, 2015; Perdigón Castañeda y Robles Aguirre, 2019). Algunas oraciones se modifican, pero la mayoría de los rituales comienzan con una invocación a Dios (Roush, 2014). Más importante aún, la mayoría de los devotos se autoidentifican como católicos o santeros (Calvo-Quirós, 2022; Flores Martos, 2014; Oleszkiewicz-Peralba, 2015) y veneran a la SM junto con san Judas Tadeo, Nuestra Señora de Guadalupe, Satán y Orishás (Yllescas Illescas, 2018). La veneración de la Santa Muerte se da en el contexto del catolicismo popular.

El hecho de que las autoridades católicas no controlen la práctica no significa que no existan estructuras institucionales ni luchas de poder entre los devotos. Los trabajos registran tensiones entre los tres centros principales en torno a la Ciudad de México, con algunas asociaciones expulsando a miembros y asumiendo el rol de autoridades dogmáticas que toman decisiones a favor de una u otra, incluso estableciendo una estructura jerárquica con "obispos" y "sacerdotes"; así como algunas desavenencias entre practicantes tradicionalistas y progresistas. Lo que todos tienen en común es la afirmación de autenticidad y mexicanidad y que la SM puede ser una santa celosa y vengativa (Argyriadis, 2014; Bigliardini, Lorusso y Morrone, 2022; Pansters, 2019).

La veneración, según Adrián Yllescas, es homogéneamente diversa. Existen elementos similares entre los devotos y los santuarios públicos, pero también variaciones. En muchos casos, aunque no siempre, la gente ofrece velas, dulces, manzanas, flores y cigarrillos. En otras, la adoración incluía prácticas adivinatorias relacionadas con los sueños. En las cárceles, los reclusos suelen encargarse del altar una vez a la semana, tarea que realiza siempre la misma persona (generalmente el dueño) (Yllescas Illescas, 2018).

Devotos

Muchos devotos de la Santa Muerte, aunque no todos, viven en un contexto socioeconómico de vulnerabilidad y pobreza. Cuando el presidente de México, Felipe Calderón (2006-2012), inició una guerra contra los capos de la droga (2006), los funcionarios públicos vincularon los altares de la SM al narcotráfico y procedieron a erradicarlos del espacio urbano (Garcés Marrero, 2019). Los medios de comunicación se regodearon mostrando las imágenes de los altares allanados por la policía. La SM se convirtió, entonces, en un ícono de narcotraficantes y asesinos que fascinó a los reporteros (Roush, 2014).

La población carcelaria fue, sin duda, importante en la configuración del culto tal como lo conocemos (Lomnitz, 2019). La veneración se expandió entre los reclusos, sus familias y los barrios donde vivían. Regnar Albaek Kristensen (2015) elaboró un mapeo geográfico de los altares. Académicos han señalado que, antes de la detención, las personas encarceladas vivían en malas condiciones, con familias desintegradas, falta de estudios y empleos, precariedad económica y delitos menores (Yllescas Illescas, 2018).

Muchos devotos viven al margen de la sociedad y en condiciones precarias, abandonados por los Estados y los mercados (Pansters, 2019), sufriendo la ilegalidad y la violencia. Habitan en barrios obreros o exobreros, con una considerable exposición al narcotráfico; se ganan la vida en la economía informal, sin protección legal. La devoción se relaciona con estas condiciones de vida: acceso frustrado a la ley y falta de protección ante las injusticias (Garcés Marrero, 2019; Lomnitz, 2019; Roush, 2014). Asimismo, otros tantos buscaron una vida mejor al norte de la frontera. La migración llevó a la SM a Estados Unidos, donde los migrantes también experimentan vulnerabilidad y pobreza, aunque de diferentes maneras. Los medios estadounidenses, a su vez, repitieron la asociación entre la SM y los cárteles criminales provenientes de América Latina (Calvo-Quirós, 2022; Flores Martos, 2014).

Teniendo en cuenta este contexto, los investigadores coincidieron en los dos motivos principales de los devotos para acercarse a la SM: en primer lugar, porque les brinda amparo a los desamparados; la mayoría de las oraciones se estructuran en torno a este eje de desamparo/protección (Pansters, 2019; Roush, 2014). La segunda característica es que la muerte es un gran ecualizador: es común a todos, forma parte de la condición humana, no discrimina, les sucede a todos. Por ello, los altares de la SM suelen acoger a la comunidad LGBTI+ y algunos de sus líderes son personas trans (Calvo-Quirós, 2022; Pansters, 2019).

Tatuajes como prácticas religiosas

Los académicos latinoamericanos (Ameigeiras, 2008; De la Torre, Gutiérrez y Hernández, 2020; Parker Gumucio, 1993) han centrado su atención en la religión popular como una forma distintiva de práctica religiosa situada entre los rituales de la gente común y las directrices de las élites institucionales. El concepto de religión vivida (Ammerman, 2020; Pereira

Arenas y Morello, 2022) ha desarrollado y ampliado aún más esta perspectiva. Al centrarse en las prácticas religiosas cotidianas de los individuos, los estudiosos de la religión vivida destacan las acciones de la gente común en lugar de los decretos institucionales. Este enfoque examina la participación tangible y encarnada, la autonomía y la creatividad de los practicantes, enfatizando su capacidad para generar y transmitir significado religioso en su vida cotidiana (Morello 2021a; Rabbia, Morello, Da Costa y Romero, 2019).

Desde esta perspectiva, los tatuajes se consideran prácticas religiosas principalmente porque las personas eligen adornarse con ellos para establecer una conexión con algo más allá del ámbito humano. Los tatuajes transmiten significados sagrados que representan manifestaciones tangibles de experiencias intangibles que han dejado un impacto emocional (Morello, 2021b). Al modificar la piel, los tatuajes interactúan con el cuerpo de una manera similar a la peregrinación o el ayuno (Inckle, 2016). Están compuestos de una sustancia material (tinta) y su selección está influenciada por consideraciones estéticas, sujetas a debates sobre el gusto y la creatividad (Kosut, 2014; Rees, 2022) e implican juicios morales sobre lo que se considera apropiado tatuar y dónde hacerlo en el cuerpo (Morello, Sánchez, Moreno, Engelmann y Evangel, 2021).

Al igual que los tatuajes convencionales, los tatuajes religiosos sirven como medios de comunicación corporal a través de los que las personas transmiten aspectos de sí mismas a los demás (Atkinson, 2003). Sin embargo, los tatuajes religiosos comunican específicamente experiencias espirituales y, por lo mismo, ofrecen oportunidades para la reflexión sobre asuntos sagrados (Yllescas Illescas, 2018); funcionan también como marcadores de afiliación religiosa, situando al portador dentro de un grupo particular (Dougherty y Koch, 2019; Maldonado-Estrada, 2020) o de una tradición religiosa (Petkoff, 2019). Con frecuencia, estos tatuajes expresan de manera explícita imágenes de santos, demonios, orishás, deidades, crucifijos, Jesús, la Virgen María y ángeles, sirviendo como altares personales (Guerzoni, 2018; Yllescas Illescas, 2018).

Al adornar al individuo con símbolos que trascienden el ámbito humano, los tatuajes religiosos forjan conexiones con una red de seres humanos y suprahumanos inscritos en el cuerpo del portador (Davidson, 2016). Si bien son profundamente personales e íntimos, también fomentan un sentido de comunidad, ya que las personas suelen citar a otros como inspi-

ración para sus tatuajes, ya sea a través de conocidos que los diseñan, seres queridos que se hacen tatuajes iguales o siendo representados dentro del propio tatuaje (Morello, 2021b).

Tatuajes de la Santa Muerte

Los tatuajes son mencionados con frecuencia entre los devotos de la SM (Argyriadis, 2014: 194; Bigliardini, Lorusso y Morrone, 2022: 226; Kristensen, 2015: 560; Pansters, 2019) y fueron una de las vías en que la devoción se hizo pública (Flores Martos, 2014: 121). De hecho, Lomnitz (2019: 184, 187) afirma que el tatuaje es fundamental para la devoción: la característica más significativa del culto. Andrew Chestnut (2012: 151-153) estudió los tatuajes como una forma de cumplir una manda (promesa hecha) a la SM; cuanto mayor es el favor, más grande es el tatuaje.

En las cárceles, Yllescas Illescas (2018) descubrió que los tatuajes replican los altares: se reciben ofrendas y se colocan los nombres de los seres queridos cerca de las imágenes. La gente reza a las imágenes tatuadas pidiendo protección y justicia. El cuerpo tatuado se convierte en el altar ecléctico: los tatuajes de la SM suelen ser uno entre otros tatuajes: nombres, firmas y rostros de seres queridos, imágenes religiosas (Nuestra Señora de Guadalupe, Jesucristo, Satanás y san Judas Tadeo), animales, números y banderas. Las personas devotas también modifican sus tatuajes (Pansters, 2019).

Los tatuajes son una forma en la que estas personas se identifican entre sí, reconocen a quienes comparten una marca similar como parte del grupo y, al mismo tiempo, permiten a la SM usar los cuerpos de sus devotos para misionar. En la pequeña muestra explorada por Judith Perdigón Castañeda y Bernardo Robles Aguirre (2019) el lugar específico del cuerpo transmite un mensaje y un significado. Tatuarse implica dolor. Si bien algunas personas disfrutan del dolor, otras lo sienten como una experiencia catártica, como algo que se soporta honrando a la SM (Rees, 2022). Los tatuajes se relacionan con el dolor y la resistencia (Perdigón Castañeda y Robles Aguirre, 2019).

El video

El trabajo es parte de un proyecto global sobre tatuajes religiosos como forma de práctica religiosa. El objetivo del proyecto es criticar los procedimientos tradicionales de medir lo religioso –básicamente, la frecuencia

de asistencia semanal a un templo–, mostrando que hay otras maneras en que las personas hacen religión. El video recobra observaciones en las celebraciones religiosas en Tepito y Tultitlán, entrevistas con personas tatuadas y tatuadores que trabajan tatuajes de la devoción. Se muestran las interacciones entre los tatuadores, sus clientes y los contextos en los que los tatuajes se llevan a cabo; las negociaciones, las adaptaciones y las particularidades de cada caso (Morello y De Paula, 2024). La marca corporal es un aspecto del culto: suelen tener un altar en casa y llevar una imagen (colgante, estampa) consigo todo el tiempo. El cuerpo se transforma en una prolongación del altar doméstico. El tatuaje también se venera como objeto religioso en sí mismo, como una forma de conectar con la figura suprahumana.

Algunos participantes mencionan que el dolor fue integral al tatuaje, que la devoción mostrada es mayor cuando el dolor sufrido es más agudo. En cierto modo, en las narraciones, el dolor del tatuarse ayuda a dar sentido al sufrimiento cotidiano; y viceversa, el dolor sufrido hace tolerable el dolor del tatuado. Otra nota mencionada es la relación entre la parte del cuerpo tatuada y la necesidad específica: la salud en la pierna o el brazo, la protección de males inesperados cuando el tatuaje está en la espalda.

La grabación del material de los videos tuvo lugar entre el 1 y el 7 de marzo de 2024. La visita a Tepito (miércoles 6) y a Tultitlán (domingo 3) fue decidida para registrar material en los dos lugares considerados icónicos de la devoción en la literatura. En Tepito, Enriqueta Vargas hace público su altar, en lo que se considera un momento clave en la devoción pública de la SM y el principal altar en la Ciudad de México. Tultitlán es el lugar que marca la expansión de la devoción, tanto internamente –la imagen, de más de 20 metros de altura, es una presencia ineludible en el laico espacio público mexicano– como internacionalmente, siendo este santuario el que internacionalizó la devoción. El registro en Tultitlán fue el de una celebración dominical, durante un ritual; mientras que el de Tepito se llevó a cabo entre semana, con devotos rezando personalmente o con un grupo pequeño.

El registro de los tatuadores en Tepito y Cuajimalpa fue el 6 y 7 de marzo de 2024, en ambos casos con clientes que autorizaron la grabación. La selección de los lugares tuvo que ver con el diferente nivel socioeconómico de las zonas urbanas, una más popular y obrera, la otra más de clase media alta y profesional. Grabamos imágenes contextuales en la zona del

Centro Histórico, el Museo del Templo Mayor, el del Colegio San Ildefonso, la Villa y Basílica de Guadalupe y el Mercado de Sonora.

La edición del video se realizó entre marzo y junio de 2024. Originalmente diseñado para acompañar el curso *Tattoos and Religion. Studying a Neglected Spiritual Practice*, los videos contextualizan las interacciones entre los tatuajes y las sociedades donde se llevan a cabo. La financiación fue posible gracias a una beca de investigación Ignite del Boston College Office for the Vice Provost for Research.

Bibliografía

Ameigeiras, Aldo (2008). *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina.* Buenos Aires-Los Polvorines: Biblioteca Nacional/ Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS).

Ammerman, Nancy (2020). "Rethinking Religion: Toward a Practice Approach", *The American Journal of Sociology*, vol. 126, núm. 1, pp. 1-46.

Argyriadis, Kali (2014). "'Católicos, apostólicos y no-satánicos': representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte", *Revista Cultura y Religión,* vol. 8, núm. 1, pp. 191-218.

Atkinson, Michael (2003). *Tattooed. The Sociogenesis of a Body Art.* Toronto: University of Toronto Press.

Bigliardini, Stefano, Fabrizio Lorusso y Stefano Morrone (2022). "The Mexican Santa Muerte from Tepito to Tultitlán: Tradition, Innovation, and Syncretism at Enriqueta Vargas' Temple", en Beth Singler y Eileen Barker. *Radical Transformations in Minority Religions*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 225-241.

Calvo-Quirós, William (2022). *Undocumented Saints.* Nueva York: Oxford University Press.

Chesnut, Andrew (2012). *Devoted to Death. Santa Muerte, the Skeleton Saint.* Nueva York: Oxford University Press.

— (2019). "Santa Muerte", en Henri Gooren. *Encyclopedia of Latin American Religions.* Bern: Springer, pp. 1413-1415.

Davidson, Deborah (2016). *The Tattoo Project. Commemorative Tattoos, Visual Culture, and the Digital Archive.* Toronto: Canadian Scholars.

De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez y Alberto Hernández (2020). "Religious Reconfiguration in México: Beliefs and Practices National Survey, 2016", *Social Compass,* vol. 67, núm. 3, pp. 349-371.

Dougherty, Kevin y Jerome Koch (2019). "Religious Tattoos at One Christian University", *Visual Studies,* vol. 34, núm. 4, pp. 311-318.

Flores Martos, Juan Antonio (2014). "Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina", *Revista de Antropología Iberoamericana*, pp. 115-140.

Garcés Marrero, Roberto (2019). "La Santa Muerte en la Ciudad de México: devoción, vida cotidiana y espacio público", *Revista Cultura y Religión,* vol. 13, núm. 2, pp. 103-121.

Guerzoni, Guido (2018). "Devotional Tattoos in Early Modern Italy", *Espacio, Tiempo y Forma,* vol. 6, pp. 119-136.

Hernández Hernández, Alberto (2016). "Introduction. La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones", en Alberto Hernández Hernández. *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis, pp. 13-29.

Higuera Bonfil, Antonio (2015). "La Santa Muerte en Chetumal. La expansión de un culto popular", *Caleidoscopio,* vol. 32, pp. 155-184.

Inckle, Kay (2016). "'Physical Words': Scars, Tattoos, and Embodied Mourning", en Deborah Davidson. *The Tattoo Project. Commemorative Tattoos, Visual Culture, and the Digital Archive*. Toronto: Canadian Scholars, pp. 113-124.

Kingsbury, Kate (2021). "At Death's Door in Cancun: Sun, Sea, and Santa Muerte", *Anthropology and Humanism,* vol. 46, núm. 2, pp. 244-265.

Kingsbury, Kate y Andrew Chestnut (2020). "Holy Death in the Time of Coronavirus: Santa Muerte, the Salubrious Saint", *International Journal of Latin American Religion,* núm. 4, pp. 194-217.

Kosut, Mary (2014). "The Artification of Tattoo: Transformations within a Cultural Field", *Cultural Sociology,* vol. 8, núm. 2, pp. 142-158.

Kristensen, Regnar Albaek (2015). "La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities", *Journal of Latin American Studies,* vol. 47, pp. 543-566.

Lomnitz, Claudio (2019). "Interpreting La Santa Muerte", en Will Pansters. *La Santa Muerte in Mexico. History, Devotion, and Society*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 183-192.

Maldonado-Estrada, Alyssa (2020). *Lifeblood of the Parish. Men and Catholic Devotion in Williamsburg, Brooklyn.* Nueva York: New York University Press.

Malvido, Elsa (2005). "Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte de México", *Arqueología Mexicana*, vol. 13, núm. 76, pp. 20-27.

— (2006). "La festividad de Todos Santos y Fieles Difuntos, y su altar de muertos en México, patrimonio 'intangible' de la humanidad", *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos,* núm. 16, pp. 42-55.

Martin, Desirée (2013). *Borderland Saints: Secular Sanctity in Chicano/a and Mexican Culture.* Rutgers: Rutgers University Press.

Morello, Gustavo (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en América Latina.* Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba.

— (2021a). *Lived Religion in Latin America: An Enchanted Modernity.* Nueva York: Oxford University Press.

— (2021b). "I've Got You under my Skin: Tattoos and Religion in Three Latin American Cities", *Social Compass,* vol. 68, núm. 1, pp. 61-80.

— Mikayla Sanchez, Diego Moreno, Jack Engelmann y Alexis Evangel (2021). "Women, Tattoos and Religion. An Exploration into Women's Inner Life", *Religions,* vol. 12, núm. 7, pp. 517-631. https://doi.org/10.3390/rel12070517.

— Tiago Franco de Paula (2024) "Tattoo Artists as Religious Figures", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 63, núm. 3, pp. 675-694.

Oleszkiewicz-Peralba, Malgorzata (2015). *Fierce Femenine Divinities of Eurasia and Latin America: Baba Yaga, Ki, Pombagira, and Santa Muerte.* Londres: Palgrave Macmillan.

Pansters, Will (2019). "La Santa Muerte. History, Devotion and Societal Context", en Will Pansters. *La Santa Muerte in Mexico: History, Devotion, and Society*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 1-57.

Parker Gumucio, Cristian (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista.* México: Fondo de Cultura Económica.

Perdigón Castañeda, Judith y Bernando Robles Aguirre (2019). "Devotion that Goes Skin Deep. Tattoos of La Santa Muerte", en Will Pansters. *La Santa Muerte in Mexico: History, Devotion, and Society.* Albuquerque: University of New Mexico, pp. 158-182.

Pereira Arenas, Valentina y Gustavo Morello (2022). "Entre el opio del pueblo y la búsqueda de la salvación. Aproximaciones a la 'religiosi-

dad vivida' desde América Latina", *Revista de Estudios Sociales,* vol. 82, octubre-diciembre, pp. 3-21.

Petkoff, Peter (2019). "Christian Tattoos as a Normative Demarcation of Memory, Defiance and Eternal Return", en Míriam Díez Bosch, Alberto Melloni y Josep Lluíz Micó (eds.). *Perplexed Religion.* Barcelona: Blanquerna Observatory, pp. 57-72.

Rabbia, Hugo, Gustavo Morello, Néstor da Costa y Catalina Romero (2019). *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica.* Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba (EDUCC).

Rees, Michael (2022). *Tattooing in Contemporary Society. Identity and Authenticity.* Londres: Routledge.

Roush, Laura (2014). "Santa Muerte, Protection, and 'Desamparo': A View from a Mexico City Altar", *Latin American Research Review,* vol. 49, pp. 129-148.

Yllescas Illescas, Jorge Adrián (2018). *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro.* México: UNAM (EDUCC).

Gustavo Morello es jesuita, profesor de Sociología en Boston College. Obtuvo su doctorado por la Universidad de Buenos Aires (2011), maestro en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba (2001), licenciado en Teología (2007, Universidad del Salvador, Buenos Aires) y Filosofía (1991, Universidad del Salvador, Buenos Aires). Enseñó en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina (1997-2011), fue "Investigador invitado" a la Universidad de Michigan (2009-2010) e "Investigador principal" del proyecto "The Transformation of Lived Religion in Urban Latin America: A Study of Contemporary Latin Americans' Experience of the Transcendent" (2015-2018) y dictó, en 2019, The D'Arcy Lectures, del Campion Hall de la Universidad de Oxford, Reino Unido. Morello investiga las transformaciones de la religiosidad latinoamericana y sus interacciones con la modernidad. Su último libro se titula *Una modernidad encantada. Religión vivida en América Latina* (2020).

ENTREVISTAS

DESDE EL DIVÁN AL CONFESIONARIO: ENTREVISTA CON FERNANDO M. GONZÁLEZ

FROM THE COUCH TO THE CONFESSIONAL: INTERVIEW WITH FERNANDO M. GONZÁLEZ

Por Renée de la Torre Castellanos*
Fernando Manuel González González**

Enlace de WordPress. https://encartes.mx/delatorre-entrevista-fernando-gonzalez-divan

La entrevista con Fernando M. González es el resultado de un diálogo siempre presente y nunca concretado entre un psicoanalista y un sacerdote-antropólogo. Empezó muchos años atrás cuando el sacerdote-teólogo-antropólogo Enrique Marroquín tuvo una plática con el psicoanalista-historiador-sociólogo durante un congreso que tuvo lugar en Cuernavaca, Morelos, en la década de los noventa. Entre cerveza y cerveza, Enrique Marroquín le comentó a Fernando lo interesante que resultaría escribir un artículo basado en su experiencia como confesor en dos comunidades tan distantes como diferentes. Se refería a una comunidad indígena de Oaxaca y a los vecinos de la parroquia ubicada justo enfrente de Plaza del Sol, centro comercial situado en una zona residencial de clase media alta de la ciudad de Guadalajara.

Enrique le platicó a Fernando sobre los contrastes en la percepción de lo que se consideraba pecado, ya que había muchas diferencias en aquello que era necesario confesar al sacerdote en cada lugar; pero también en la

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
** Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 217-226
Recepción: 10 de abril de 2026 • Aceptación: 13 de abril de 2026
https://encartes.mx

idea de pecar o no pecar entre hombres y mujeres. Esa plática informal llevó a idear la posibilidad de que Enrique publicara un artículo sobre el tema, siempre y cuando se manejaran las mismas reglas éticas que rigen la producción y difusión del trabajo académico: el anonimato. Fernando, quien ya pertenecía al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM), le recomendó publicarlo en la revista académica de dicha institución y revisarlo anticipadamente y se ofreció como mediador.

Enrique se llevó la tarea y aplicó sus aprendizajes de antropólogo a su experiencia de sacerdote-confesor para construir las narrativas de comunión a casos de estudio de interés por su valor comparativo de representaciones culturales estructuradas por distintas condiciones étnicas, económicas, culturales, generacionales y de género. El artículo fue escrito y entregado a la *Revista Mexicana de Sociología*, pero fue rechazado por el comité editorial con el argumento de que consideraban poco ético publicar material proveniente del confesionario. Desafortunadamente, no podemos acceder al artículo porque nadie tiene copia de él; no obstante, sí podemos recurrir al recuerdo para reconstruir su valor heurístico y reflexionar tanto en el caso mismo como en las intrincadas relaciones de diferenciación del conocimiento al interior del campo académico.

Resulta fácil imaginar el dilema que generan estos híbridos y más en sociedades académicas como las mexicanas que se desarrollan en contextos de laicidad, en que "lo religioso" es considerado un pensamiento "sospechoso" o, al menos, poco serio en medio de las exigencias del rigor científico. Pero, además, era un artículo cuya interseccionalidad generaba un producto "entre-medio", es decir, un producto híbrido, difícil de clasificar y, por tanto, de valorar y evaluar. Retomando a Homi Bhabha, considero que reconstruir en esta entrevista el artículo que jamás fue publicado es un ejercicio para pensar el límite de la cultura religiosa y la académica como un problema de enunciación de la diferencia.

El concepto de la diferencia cultural se concentra en el problema de la ambivalencia de la autoridad cultural: el intento de dominar en nombre de una supremacía cultural que es producida en sí misma solo en el momento de la diferenciación, y la misma autoridad de la cultura como conocimiento de la verdad referencial está en juego en el concepto y en el momento de la enunciación (Bhabha, 2002: 35).

El artículo que nunca fue publicado, pero dio pie a un interesante diálogo

En 2025 nos reunimos un grupo de académicos de Guadalajara para organizar un coloquio que tendría como figura central los aportes académicos y teológicos en la obra y trayectoria de Enrique Marroquín Zaleta, al que titulamos "Intersecciones en la obra de Enrique Marroquín".[1] Para este evento se invitaron a distintos académicos a reflexionar en voz alta sobre el desafío de las intersecciones en su obra, tanto en la convergencia entre distintos campos académicos –como la filosofía de la ciencia, la psicología, la etnografía, la historia, la educación y la sociología– y en la encrucijada entre el conocer y el creer, las intersecciones entre mundos culturalmente distantes y la comparación entre actividades especializadas –como la terapia psicoanalítica y el acto de confesar–. Es en esta última confluencia en la que tuvo sentido la entrevista con Fernando González que publicamos en este número de la revista *Encartes*. Debido a que lamentablemente no pudo estar presente en el evento, se realizó una dinámica en la que se presentó el material videograbado de la entrevista con Fernando González y, después, Enrique Marroquín (quien sí asistió) retomó el tema emprendido.

Para entender la relevancia de este diálogo hay que presentarlos a ambos. Fernando González es psicoanalista e historiador de instituciones religiosas; estudió su doctorado en análisis institucional bajo la tutoría del profesor René Loureau en la Universidad de París. Actualmente es investigador titular del IIS-UNAM y miembro emérito del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación, Secihti). Es autor de diversos libros que a lo largo de su trayectoria académica han revelado silencios resguardados por

[1] La iniciativa surgió de Jaime Torres Guillén, quien convocó a Cristina Gutiérrez Zúñiga, a Darío Flores y a Renée de la Torre a organizar un evento-homenaje a Enrique Marroquín. Tras largos intercambios de ideas, se decidió organizar un coloquio que tuviera como eje temático las intersecciones en la obra de Enrique Marroquín y que reuniera tanto a teólogos, estudiantes del seminario, como a académicos para abordar los alcances, límites y tensiones de las intersecciones fraguadas en la obra de Marroquín. El evento se llevó a cabo en el auditorio del Instituto de Filosofía, en Guadalajara, el martes 30 de septiembre. Asistieron diferentes ponentes para compartir sus reflexiones sobre la vida y obra de Enrique Marroquín.

la institución católica y que ponen el dedo en la llaga de temas delicados, incluso que son considerados tabús. Algunos de los títulos de sus libros son los siguientes: *Una historia sencilla*: *la muerte accidental de un cardenal* (1996), que aborda el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas, arzobispo de Guadalajara, en el que la Iglesia se vio relacionada con el narcotráfico. *De matar y morir por Cristo Rey* (2001), un escrito que desmitifica la memoria de los cristeros como víctimas de la historia mostrando el lado complementario del martirio: el estar dispuesto a matar. *Marcial Maciel. Los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos* (2006). Este libro fue un parteaguas que analiza el perfil criminal del padre Maciel a partir de los testimonios de quienes sufrieron abusos sexuales de su guía religioso. *La Iglesia del silencio: de mártires y pederastas* (2009), un texto que saca a la luz archivos que el Vaticano tenía sobre el caso de pederastia del padre Maciel y que muestra la complicidad eclesiástica que lo protegió varias décadas. En *Crisis de fe. Psicoanálisis en el Monasterio de Santa María de la Resurrección 1961-1968* (2011), González presenta un interesantísimo caso en el que el psicoanálisis promovido por Iván Illich pone en crisis a una congregación religiosa. Por último, *Cuando un futuro se disuelve: de identidades trastocadas y radicalizaciones no previstas* (México: IIS-UNAM, 2023) es un libro que toca el tema de los movimientos secretos del radicalismo cristiano que deriva en su maridaje con la guerrilla de los años setenta. En suma, Fernando es un estudioso agudo que busca hacer hablar a la historia mediante temas controvertidos o, como él lo ha definido, "pensando ahí donde duele".

Por su parte, Enrique Marroquín es un religioso de la orden claretiana que teológicamente transgredió fronteras misioneras. Uno de sus libros más afamados, que incluso es un texto de culto, es *La contracultura como protesta*, en el que la misión cristiana del claretiano desembocó en el acompañamiento de movimientos contraculturales como fue el hippismo mexicano denominado por él como *jipiteca* para diferenciarlo de los hippies estadounidenses, destacando que los *jipitecas* eran una hibridación cultural que buscaba encontrar sentido en las tradiciones indígenas. El *rock*, la meditación trascendental, la ingesta de plantas de poder no estaban reñidos con la experiencia mística que él promovía. Alentado por los cambios del Concilio Vaticano II, Enrique se relacionaba con intelectuales y artistas contraculturales en México. Incorporó el *rock* a la eucaristía, y sus sermones mezclaban mensajes cristianos con temas propios de la contracultura.

A partir de principios de los años setenta, Enrique se vincula al movimiento de la teología de la liberación trabajando cercanamente con comunidades de base en vecindarios y pueblos del estado de Puebla. Asimismo, escribió libros en los que el tema de la inculturación es central, como lo fue *La cruz mesiánica: aproximaciones al sincretismo de Oaxaca* (1986) y otros, en los que desarrollaba las implicaciones teológicas apostando a la construcción social de un mundo con valores, como se lee en *Otro mundo es posible: justicia, paz e integridad en la creación y vida consagrada* (2006). Enrique fue también pionero en trastocar las fronteras entre el conocimiento científico humanista y teológico. Si bien era un sacerdote ordenado, su praxis articulaba la de un agente religioso con la de un antropólogo. En 1980 estudió Antropología en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y posteriormente hizo su doctorado en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Xochimilco. Por un lado, la academia le exigía un puritanismo cognitivo en el que los profesores instaban a la objetividad como conocimiento depurado de las creencias. En ese entonces la religión era valorada como una ideología y se pretendía que la investigación de campo y su análisis no estuvieran permeados por las creencias. Su tesis de doctorado abordó el tema de *El conflicto religioso en Oaxaca 1976-1992,* un estudio pionero y único en el ámbito de la antropología de lo religioso en México.

Preguntas que guiaron el diálogo: encrucijadas morales entre academia y religión

Antes de comenzar con las preguntas invité a ambos a reflexionar sobre los dilemas éticos de publicar resultados de estudios de casos clínicos en psicoanálisis y de las confesiones realizadas dentro de un templo. Si bien los dos respetaban el principio ético de cuidar la identidad de los informantes, publicando bajo el cuidado del anonimato, ese aspecto no era el único punto de intersección ética que empañaba o cuestionaba el que fuera publicable. El artículo fue rechazado argumentando falta de ética, pues los casos se desprendían del acto de la confesión, aunque muchas revistas publican artículos psicoanalíticos cuyos casos fueron realizados en contextos terapéuticos y no son productos de entrevistas académicas. Por ello me pareció interesante reflexionar qué es lo que hace que el primero no sea considerado válido en el mundo "académico", mientras que el segundo, sí.

Considero que lo sucedido con este artículo inédito presenta una oportunidad para abrir la reflexión en el campo de las ciencias sociales y las razones (representaciones o *habitus,* diría Pierre Bourdieu) por las que una revista académica rechaza un trabajo y acepta otros. Pregunté si sería que en el campo sigue influyendo una mentalidad jacobinista o, al contrario, una concepción católica del secreto de confesión que se extiende a la academia para verlo como un asunto no ético. Una primera parte de la entrevista giró en torno a los dilemas y el rechazo de la publicación del texto recordando cuáles fueron los argumentos para no publicarlo.

En la entrevista se retoman varias preguntas que me parecieron claves para entender las tensiones entre la intersección de un objeto de estudio poco trabajado y minusvalorado, como el pecado y la confesión, tratando de explorar –más allá de la mera anécdota que por sí sola es interesante– en las tensiones estructuradas entre los campos. ¿Por qué se decidió no publicar en una revista académica material proveniente del campo religioso? ¿Por qué el pecado casi nunca es considerado un objeto de estudio? ¿Por qué puede ser desdeñado?

Deseo proponer la relevancia de estudiar crítica y comparativamente los contenidos socialmente situados de las narrativas del pecado, ya que podría conducir a des-universalizarlo, introduciendo el reconocimiento y el análisis situacional de las concepciones heterogéneas de los pecados según distintas culturas. Por otra parte, el artículo podría deconstruir el pecado como algo total mostrando gradualizaciones del pecar, pues hay pecados que tienen más valor que otros: unos merecen ser castigados y otros nos; unos merecen ser confesados y otros no. ¿Cuáles son las tensiones que se dan entre la moral del pecado y la moral del delito, que no siempre aparece como sinónimo y que, incluso, puede encontrar puntos de tensión o de conflicto?

Estas reflexiones y las preguntas generadoras del diálogo fueron enviadas previamente tanto a Fernando González como a Enrique Marroquín. Cité a Fernando y nos reunimos a grabar la entrevista en un salón del CIESAS Occidente. En una plática informal la entrevista tomó su curso. Empezó con la reconstrucción de los aportes del artículo tratando de reconstruir el encuentro entre Enrique Marroquín y Fernando, el contenido y la contribución del artículo escrito y el periplo de su rechazo editorial. Uno de los temas abordados fue el objeto de "el pecado", en el que Fernando desarrolla cómo la propuesta del artículo de Marroquín relativizaba la

universalidad del pecado al enfocarse en su concepción social que se representa de maneras diferentes según el género, etnia, clase social y edad. La economía política del pecado es un asunto muy importante que ha sido escasamente tratado. La plática también versó sobre los contrastes entre la confesión y la terapia psicoanalítica, atendiendo las diferencias en el espacio (confesionario/diván) y las disposiciones corporales en estos espacios (hincado/recostado).

Por su parte, Enrique Marroquín me envió por correo un texto escrito con sus reflexiones en torno al artículo jamás publicado y a las encrucijadas morales del diálogo entre un psicoanalista y un confesor. Este texto fue leído por su autor durante el evento. Retomaré el punto III: "Mis confesiones en Morelia" y citaré solo un extracto de él para colocar la entrevista en este intercambio de ideas:

> Desde un "relativismo cultural" mal entendido,[2] y al no aceptar que la Iglesia católica se abrogue el derecho de decidir sobre la moral de toda la sociedad, los investigadores sociales han prestado poca atención a la cultura moral. Pero por no conocer la práctica moral realmente existente del lugar en donde se pretenden mover, muchas actitudes y comportamientos culturales se les escapan.[3] Lo moral se imbrica con otras disciplinas, tales como la ética filosófica, el sicoanálisis (sentimiento de culpabilidad), las teologías morales o las religiones comparadas. En México y en otros países de mayoría cristiana, la moralidad proclamada suele ser la predicada por las iglesias.

[2] Postura que afirma que las creencias, valores y prácticas de una cultura deben entenderse dentro de sus propios términos, sin ser juzgadas con los estándares de otra cultura. Fue propuesta por el antropólogo Franz Boas contra el evolucionismo cultural darwiniano de Edward B. Tylor, quien proponía que todas las culturas evolucionan pasando necesariamente por tres etapas: los tres estadios de Augusto Comte. Según esto, habría culturas superiores y culturas inferiores (con frecuencia vinculadas a razas). Boas niega cualquier valoración absolutista moral o ética sobre las culturas y se opone al etnocentrismo y universalismo cultural que afirma la existencia de valores, juicios morales y comportamientos con valor absoluto y de carácter universal.

[3] Ejemplos: ciertos "ritos de pasaje" sumamente crueles, para reconocerle a un jovencito su adultez o ciertas prácticas de *bullying* que se están dando ahora entre adolescentes en las redes sociales.

Por cuestión de espacio, haré una síntesis de algunos de los planteamientos desarrollados en su texto, ya que este supera las diez cuartillas. Me concentraré en hacer referencia a la parte en que Enrique aborda la historia del artículo nunca publicado y la comparación entre un confesor y un psicoanalista.

Al inicio del texto explica que la idea del diálogo con su amigo y colega Fernando González surgió hace algunos años. Recuerda que en ese entonces Enrique había realizado tres muestras sociométricas de sus confesiones: una en la ciudad de Oaxaca, otra en un pueblo de aquel estado y la última en Guadalajara. Le compartió su trabajo a Fernando quien le sugirió entablar un diálogo entre un psicoanalista y un confesor. La idea acordada por ambos fue comenzar por los dispositivos escenográficos mismos: el diván y el confesionario antiguo. Según Enrique, elaboraron juntos el artículo y lo enviaron a la *Revista Mexicana de Sociología*, que no lo publicó alegando que el tema no era materia de la sociología y arguyendo que era mejor que ese cura se dedicara a confesar y no a hacerla de sociólogo. Enrique se lamenta que ya no pueden recuperar el artículo porque se extravió, pero ofrece volver a intentarlo analizando una muestra de confesiones de la parroquia en Morelia, donde actualmente se desempeña como sacerdote.

El texto desarrolla un comparativo entre confesores y psicoanalistas. De los primeros dice que son sacerdotes y que "no les gusta confesar", y menos cuando son sacerdotes jóvenes. Describe que en la Iglesia actualmente faltan confesores y que en la mayoría de las situaciones "la confesión en nuestras feligresías es desagradable y tediosa; hay gran cola de penitentes aguardando, sin permitirle al confesor, ni siquiera levantarse". En contraste, considera que "el psicoanalista cobra caro y es solicitado por las clases pudientes" y comenta que desconoce cómo se evalúan las experiencias de psicoanálisis grupal. Señala que "el confesor tiene que hacerle un poco de terapeuta, teólogo, filósofo ético y acompañante"; agrega que también debe ser resiliente, pues "debe saber escuchar, darle al penitente *el tiempo* que realmente necesite", a diferencia del psicoanalista quien "tiene su sesión a tiempo, medido y cobrado".

Reconoce que "el confesor tiene poca preparación", debido a que en los seminarios no se suele instruir bien a los alumnos en esta práctica. Recuerda que antes era diferente pues los curas atendían mensualmente en sus comunidades un "caso de moral", que representaban con personajes

ficticios y de manera grupal se discutía el juicio moral y la respuesta adecuada del confesor. Lamenta que esta práctica cayó en desuso, en parte debido a la falta de vocaciones. Por otro lado, considera que, en la actualidad, el psicoanálisis es una carrera formalmente reconocida en el ámbito académico e incluso clínico.

En el texto, Enrique incluyó un nuevo ejercicio para el estudio de las representaciones del pecado; sin embargo, por cuestiones de extensión y de autoría solo mencionaré que espero que el ejercicio reflexivo que permite construir un catálogo comparativo de lo que los feligreses de una parroquia ubicada en una colonia de clase media en Morelia acostumbran a confesar (se supone que se debe confesar aquello que se considera pecado grave) se publique pronto; pero también que se aborde el tema de aquellos pecados que son ignorados en ciertos grupos y sectores sociales. El comparativo muestra que los distintos *habitus*[4] configurados por estructuras de género, clase y edad estructuran y jerarquizan las nociones morales de lo que para los católicos es o no considerado como pecado y que no es lo mismo para hombres y mujeres o para quienes ostentan ciertos roles de autoridad en la sociedad.

Los invitamos a ver y escuchar la entrevista con Fernando González en la sección multimedia de *Encartes*, y esperamos pronto poder publicar el texto "Confesiones en Morelia" de Enrique Marroquín.

Bibliografía

Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Manantial.

Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología de la cultura.* México: Grijalbo/Conaculta.

González, Fernando M. (1996). *Una historia sencilla*: *la muerte accidental de un cardenal.* México: UNAM/Plaza y Valdés.

— (2001). *De matar y morir por Cristo Rey*. México: UNAM/Plaza y Valdés.

[4] El concepto de *habitus* se refiere a que las estructuras objetivas son interiorizadas y estructuran las formas de representar, valorar y actuar de los sujetos de acuerdo con su posición y trayectoria específica en un campo especializado, en el que se distribuyen accesos diferenciados a los capitales simbólicos, económicos, lingüísticos (Bourdieu, 1990).

— (2006). *Marcial Maciel. Los legionarios de Cristo: testimonios y documentos inéditos.* México: Tusquets.
— (2011). *Crisis de fe. Psicoanálisis en el Monasterio de Santa María de la Resurrección 1961-1968.* Ciudad de México: Tusquets.
— (2009). *La Iglesia del silencio: de mártires a pederastas*. México: Tusquets.
— (2023). *Cuando un futuro se disuelve: de identidades trastocadas y radicalizaciones no previstas*. Ciudad de México: IIS-UNAM.

Renée de la Torre Castellanos es doctora en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Universidad de Guadalajara. Miembro del SNII nivel III y de la Academia Nacional de la Ciencia. Profesora investigadora del CIESAS Occidente. Cofundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Durante su carrera de investigación se ha dedicado al estudio de la diversidad religiosa en México; al estudio de los nuevos movimientos religiosos; a la emergencia de las espiritualidades alternativas como son el *new age* y la neomexicanidad; más recientemente ha investigado sobre las dinámicas de transnacionalización de las danzas rituales aztecas y de la religiosidad popular. Ha realizado más de una decena de exposiciones de fotografía etnográfica. Entre sus publicaciones más recientes destaca el libro *Variaciones latinoamericanas del new age*. México: CIESAS, 2013; publicado en inglés *New Age in Latin America. Popular Variations and Ethnicity Appropriations*, 2016. Autora de "Ultra-Baroque Catholicism: Multiplied Images and Decentered Religious Symbols", *Social Compass* (2016); coautora de los siguientes artículos: "Routes et sens postcoloniaux de la transnationalisation religieuse", *Tiers Monde* (2016); "Religious Studies in Latin America", *Annual Review of Sociology* (2016); "El temazcal: un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales", *Ciencias Sociales y Religión* (2016) y "Religion and Rescaling: How Santo Toribio Put Santa Ana on the Global Religious Map", *Current Sociology* (2016). https://orcid.org/0000-0003-3914-4805

ENTREVISTAS

LA VULNERABILIDAD Y LOS SENTIDOS EN LA NARRACIÓN ETNOGRÁFICA: ENTREVISTA CON PAUL STOLLER

VULNERABILITY AND THE SENSES IN ETHNOGRAPHIC NARRATION: INTERVIEW WITH PAUL STOLLER

Por Yael Dansac*

Enlace de WordPress. https://encartes.mx/paul-stoller-entrevista-giro-sensorial-antropologia

El 4 de mayo de 2026, mantuvimos una conversación con el profesor Paul Stoller en la que compartió sus experiencias y perspectivas sobre la etnografía sensorial, la narración etnográfica y la ética de la investigación antropológica. En esta entrevista, también reflexionó sobre su etnografía intensiva y a largo plazo entre el pueblo songhay de Níger y la forma en que esta moldeó su característico estilo de escritura, así como su forma de llevar a cabo la etnografía como "antropología compartida".

Su interés por la etnografía sensorial surgió durante su investigación etnográfica sobre la magia y la brujería en África Occidental, donde se dio cuenta de cómo los sentidos del gusto, la vista, el tacto, el olfato y el oído influían en la experiencia de los antropólogos en el trabajo de campo y en cómo estos interpretaban los porqués y los cómos de la vida social. La inclinación de Stoller por desarrollar descripciones etnográficas que apelen a los sentidos de los lectores le animó a proponer una etnografía sensorial, en la que la etnografía se entiende como un proceso corporal que involucra al etnógrafo en las experiencias físicas y sensoriales de sí mismo y de los demás.

* Université Libre de Bruxelles, Bélgica.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 227-243
Recepción: 9 de mayo de 2026 • Aceptación: 16 de mayo de 2026
https://encartes.mx

Dos elementos de su propuesta que se exploran con mayor detalle en la entrevista son, por un lado, el poder de los sentidos y, por el otro, el poder de la vulnerabilidad. Ambos componentes son característicos de su obra y sus publicaciones, y sirven no solo para crear narrativas etnográficas significativas y captar la atención del lector, sino también para "humanizar" los textos antropológicos.

Esta entrevista con el profesor Stoller es rica en relatos de recuerdo, reflexión y agradecimiento. Tras una breve presentación de nuestro invitado, la primera parte nos transporta a sus primeros años como joven investigador y a los inicios de su investigación antropológica sobre la posesión espiritual en África Occidental entre el pueblo songhay. A través de la narrativa, Paul Stoller comparte las lecciones sobre la importancia del aprendizaje pausado y la percepción profunda del mundo que recibió durante sus 17 años de aprendizaje con el brujo y sanador Adamu Jenitongo. En la segunda parte, recurre a sus propias experiencias durante el trabajo de campo sobre el mundo espiritual de los songhay para abordar el poder de la vulnerabilidad y la humildad tanto en la narración etnográfica como en la investigación antropológica en general. También insiste en la importancia de incluir los sentidos y las dimensiones sensoriales de la "realidad" a la hora de crear descripciones etnográficas. En la tercera parte, comparte recomendaciones para los académicos que deseen dedicarse a la narración etnográfica a través de la escritura evocadora y destaca el potencial de la "antropología compartida" de Jean Rouch para llevar a cabo una antropología más ética.

Yael Dansac (YD): Saludos a la querida audiencia de la revista *Encartes,* una revista en línea del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Me llamo Yael Dansac, y es para mí un privilegio y un honor entrevistar para ustedes a nuestro invitado, Paul Stoller. Bienvenido a *Encartes*, profesor Stoller.

Paul Stoller (PS): Muchas gracias.

YD: El distinguido antropólogo Paul Stoller es una de las figuras más destacadas del "giro sensorial" en la antropología. En esta ocasión, hablaremos de los temas claves que han definido sus cuarenta años de carrera en la investigación antropológica. Comenzaremos con su extensa investigación en África Occidental, pasaremos luego a su enfoque del trabajo de campo y concluiremos con sus reflexiones sobre el futuro de la etnografía. Antes de empezar, quiero compartir unas palabras sobre nuestro invitado:

Paul Stoller es profesor emérito de Antropología en la Universidad de West Chester, en Pensilvania (EE. UU.), y también es miembro permanente de la Universidad de Erlangen-Núremberg, en Alemania, y profesor visitante de Estudios Africanos en la Universidad de Pensilvania. Sus primeros estudios se centraron en la religión del pueblo songhay, que vive en las repúblicas de Níger y Malí, África Occidental. En ese trabajo, se enfocó principalmente en la magia, la brujería y las prácticas de posesión espiritual. Desde 1992, el profesor Stoller ha llevado a cabo investigaciones sobre los inmigrantes de África Occidental en la ciudad de Nueva York, explorando las dinámicas culturales de las economías de mercado informales y la política de inmigración.

Su obra ha supuesto una importante contribución al desarrollo de la etnografía sensorial y la antropología de los sentidos. Sus libros han marcado la formación académica de varias generaciones de antropólogos, como lo demuestra la importancia perdurable de obras como *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology* y *Sensuous Scholarship*, entre muchas otras.

El compromiso del profesor Stoller con la difusión de su investigación ha dado lugar a la publicación de 16 libros, entre los que se incluyen etnografías, biografías, memorias y tres novelas. A lo largo de su carrera, ha recibido numerosos honores, entre ellos, el Premio Robert B. Textor a la Excelencia en Antropología, la Beca Guggenheim y la Medalla de Oro Anders Retzius en Antropología.

Primera parte:
sobre tu viaje al mundo de los espíritus

YD: Empecemos por el principio: ¿qué te llevó a África Occidental, más concretamente a Níger, y qué te impulsó inicialmente a realizar trabajo de campo entre los songhay?

PS: Bueno, lo que me llevó a Níger fue una serie de circunstancias. Estaba en edad de ser reclutado durante la guerra de Vietnam. Era objetor de conciencia y activista estudiantil contra la guerra de Vietnam. Así que, a finales de la década de 1960, una forma de evitar el reclutamiento era solicitar el Cuerpo de Paz. Solicité ir al África francófona porque había estudiado francés en la universidad. Elegí Níger porque era un lugar donde el francés no se usaba mucho, lo que significaba que me vería obligado a aprender una lengua de África Occidental –el songhay, como resultó ser–.

Elegí Níger y pasé dos años allí como voluntario del Cuerpo de Paz, enseñando inglés como lengua extranjera, intentando disciplinar a los alumnos con mi francés cada vez mejor, y pasándomelo absolutamente, absolutamente de maravilla allí. Me enamoré de Níger, de su gente y de su estilo de vida. Y me pregunté a mí mismo: "¿Cómo puedo volver a Níger?".

Así que me matriculé en un posgrado. Primero estudié lingüística y después pasé a estudiar Antropología Social, y conseguí una beca Fulbright para realizar un año de investigación en Níger. Fue una oportunidad fantástica y el punto de partida de mi investigación.

YD: ¿Cómo te adentraste en el universo religioso de los songhay de Níger?

PS: Bueno, verás, cuando daba clases en un lugar llamado Tillabéri, en la orilla este del río Níger, una ciudad preciosa, tenía un pequeño bungaló en el recinto de la escuela y detrás había una duna de arena. Solía oír música procedente de la duna todo el tiempo y no le daba mucha importancia. Pero luego, al final, la curiosidad pudo más que yo, y subí a ver de dónde venía esa música que llegaba desde lo alto de la duna de arena. Así que subí hasta allí y entré en el recinto, y un hombre –un anciano vestido de negro– me dio la bienvenida y me dijo: "Bienvenido, ven a ver nuestro festival". El festival se llamaba Holey Hori, el Festival de los Espíritus.

Así que entré allí, y había una música absolutamente rítmica. Era una música fantástica, muy vibrante, y a mí, personalmente, me gusta bailar, ¿no? Así que estoy de pie junto a este tipo; nunca lo había visto antes. Se llamaba Adamu Jenitongo. Y me vio mover los pies y el cuerpo, y me dijo: "Bueno, ¿por qué no intentas bailar?". Así que, ya sabes, con 22 años, sin miedo y sin vergüenza, salí a la pista de baile; intenté hacer ese tipo de pasos que ellos hacían. Lo hice. La gente me dedicó una ovación un poco tibia. El hombre blanco bailando esta danza espiritual. Luego volví con Adamu Jenitongo y me dijo: "Hoy nos has mostrado respeto. Nos has demostrado que respetas nuestras tradiciones. Por favor, vuelve siempre que oigas la música. Por favor, vuelve y forma parte de nuestro pequeño grupo aquí". Esa fue mi primera experiencia con la posesión espiritual.

De vez en cuando oía la música. Subía a visitarlos. Observaba cómo la gente se veía poseída por los espíritus; eso me fascinaba por completo, y era algo que nunca había vivido en mi entorno de clase trabajadora.

Como chico de Washington, D. C., nunca había vivido algo así. Así que me dije: "Tengo que averiguar más sobre este tipo de cosas".

Fui a la universidad. Estudié Lingüística y luego Antropología Social, y conseguí una beca Fulbright para un año. La pasé en dos lugares: uno llamado Méhana, en la orilla occidental del río Níger, donde estudiaba el contraste entre el islam y las religiones no islámicas, sobre todo la posesión espiritual. Y luego pasé la segunda mitad [de la beca] con Adamu Jenitongo, quien me invitó a volver a su recinto para estudiar con él. Mi aprendizaje con él duró un periodo de 17 años. Así que me senté con él, le escuché, le observé tratar a sus pacientes. Me enviaba al campo en busca de plantas medicinales. Me decía dónde encontrarlas y cómo identificarlas. Le observaba mientras curaba a la gente. Lo veía mientras intentaba sanar a la comunidad. Fue una experiencia fabulosa. Durante más de 17 años, fui su aprendiz.

YD: Como has dicho, tu aprendizaje duró mucho tiempo. Entonces, ¿cómo modificó tu aprendizaje con estos hechiceros y curanderos del pueblo songhay tu comprensión del tiempo y del conocimiento?

PS: Bueno, los songhay y Adamu Jenitongo me enseñaron mucho. Él [Adamu Jenitongo] me enseñó dos cosas. Una sobre el tiempo. Me dijo que el proceso de aprendizaje es un proceso lento, que evoluciona poco a poco, una epistemología lenta. Así que me decía: "Ya sabes, ahora eres joven, tu cerebro no está preparado para recibir información importante". Me decía: "Así que te enseñaré los fundamentos de, ya sabes, la curación y la brujería y el uso de plantas medicinales, etcétera, y tú memorizarás los encantamientos". Una especie de aprendizaje memorístico. Me decía:

> A medida que te haces mayor, tu mente se amplía con la experiencia. Así pues, cuanto más se amplía, más capaz es de asimilar información importante. Entonces podrás poner en práctica lo que te estoy enseñando cuando seas una persona de mediana edad. Pero solo cuando eres un anciano. Cuando tu mente ha vivido tantas cosas, tanto el amor como la pérdida, cuando has experimentado todo eso, entonces te conviertes en un anciano. Cuando eres un anciano, sigues practicando lo que has aprendido, sigues intentando sanar a las personas, pero tu mayor obligación es transmitir tu conocimiento a la siguiente generación. Esa es tu obligación sagrada.

Su aprendizaje, el aprendizaje de mi maestro, duró 40 años. Se sentó junto a su padre hasta que este murió. No empezó realmente a practicar hasta los 60 o 70 años. Vivió hasta los 105. Así que es un proceso muy, muy lento. Y él dijo: "Este tipo de cosas llevan mucho tiempo comprenderlas. Por eso, necesitas una mente madura, madurada por la experiencia. Y así, antes de que te enseñe algo realmente, realmente serio, tienes que hacerte mayor".

Y así, seguí volviendo y me hice cada vez más mayor, pero él murió antes de que yo llegara a ser un anciano; no obstante, comprendí los fundamentos que me enseñó y los he incorporado a mi propia vida. Cuando era un joven investigador, escribía artículos e intentaba perfeccionar la teoría, etc. Luego, como investigador más experimentado, empecé a pensar en los sentidos que mencionaste. Como investigador veterano, como académico de edad avanzada, seguiré escribiendo artículos y libros. Pero mi verdadera misión es transmitir lo que he aprendido a la próxima generación de investigadores, y lo hago a través de talleres de escritura.

Lo cual me lleva a la siguiente cuestión: ¿cómo influyó mi formación en mi escritura? Al principio de mi trabajo de campo, escribí mi primer libro, que se titulaba *In Sorcery's Shadow*, pero el manuscrito original no se publicó. Y la razón fue que lo había concebido como un texto académico. Tenía una introducción, una revisión de la literatura, resultados, análisis y relevancia teórica. Pero como quería mucho a mi profesor Adamu Jenitongo, me dije: "Tengo que ir y enseñarle lo que estoy haciendo. Conseguir su aprobación". Así que fui a Níger un verano, durante la estación de lluvias allí, y le conté lo que quería hacer. Y él dijo: "Está bien". Le dije: "Voy a traducir este texto académico lo mejor que pueda al songhay para que puedas entender lo que estoy intentando hacer aquí". "Está bien", dijo. "Lo único es que hablaremos de cosas profundamente esotéricas. No quiero que la gente nos oiga. Así que ven a la cabaña de los espíritus [donde él dormía]. Ven a la cabaña de los espíritus en mitad de la noche".

Así que, para él, eran como las dos de la madrugada. Me presenté en plena noche. Me recibió con los brazos abiertos. Había una tenue luz de linterna y empecé a traducirle mi texto académico. Escuchaba con atención y, al cabo de unos cinco minutos de traducción, me dijo: "Sabes, estoy un poco cansado. ¿Por qué no vuelves mañana, vale?". Así que le respondí: "De acuerdo, Baba, no hay problema". Volví al día siguiente, lo mismo, cinco páginas más. "Estoy cansado", dijo, "vuelve mañana". Esto

se prolongó durante dos meses y medio. Estaba realmente muy privado de sueño, levantándome a las dos de la madrugada durante cinco o diez minutos para traducir este texto. Y durante todo ese tiempo, él nunca dijo una palabra. Se limitaba a escuchar, sin decir ni una palabra. Entonces, por fin, llegó el momento de marcharme. Le dije: "Bueno, Baba, ya sabes, me voy mañana. No has dicho ni una palabra sobre este trabajo que he hecho". Y él me dedicó una gran, gran sonrisa, y dijo: "Bueno, no está tan bien". Le pregunté: "¿Qué quieres decir?". Él respondió:

> No hay suficiente de mí en ello, y no hay suficiente de ti en ello. Tu conocimiento es el producto de nuestra relación. Así que deberías hablar de nuestra relación, de nuestro aprecio mutuo, de nuestro amor por el conocimiento, del amor por la tradición. Habla de esas cosas en lugar de cómo esto va a mejorar la teoría de la magia.

Él no utilizó esos términos [teoría de la magia]. Luego dijo algo que influyó profundamente en todo lo que escribí después. Dijo: "Crea algo que mis nietos y tus nietos puedan apreciar, debatir y comentar". Así que, básicamente, lo que decía era: "Crea algo, ya sea un texto o lo que sea, crea algo que tenga 'perdurabilidad', que se ponga a prueba; pasará el tiempo y seguirá siendo relevante para la gente". Así que, en mi caso, le he enviado este libro, que se publicó en 1987, hace mucho tiempo, a mi nieta, que ahora está en segundo año de la universidad, y lo está leyendo mientras hablo. Así que ya veremos qué tiene que decir al respecto.

La idea de todo esto era, por supuesto, que las ideas de ese texto son, en cierto sentido, algo efímeras. Él dijo: "No pienses que lo que tengo que decirte es lo que tienes que hacer. Lo importante es que el texto, la película o lo que sea que presentes sea tal que la gente le preste atención, hable de ello y lo utilice a su manera. Porque el tiempo, ya sabes, lo cambia todo".

Así que, básicamente, me dijo: "Escribe narraciones que lleguen a un público amplio y que resistan el paso del tiempo". Y eso es lo que he estado intentando [hacer]. No todos mis libros son narraciones, pero la mayoría tienen un elemento narrativo. Algunos son narraciones completas. Eso es lo que he intentado hacer porque quería que un público amplio leyera lo que escribía. Todo escritor, por supuesto, quiere que le lean, ¿verdad? Y mi profesor lo entendía. Por eso empecé a escribir etnografías narrativas y también ficción, precisamente por esa razón.

Segunda parte: sobre tu enfoque del trabajo de campo y la antropología sensorial

YD: Tus libros son muy ricos en ejemplos, y tu aprendizaje, como dijiste, duró varias décadas. Así que siempre estás ilustrando todas esas enseñanzas que recibiste, todos esos momentos valiosos. ¿Podrías compartir con el público qué momento desafió más tus suposiciones como antropólogo o cambió más fundamentalmente tu percepción de la realidad y tus creencias?

PS: Sí, dos ejemplos. Primer ejemplo: mi maestro Adamu Jenitongo me envió a Wanzerbé, que es la gran sede de la brujería entre el pueblo songhay. Está en medio de la nada. Se asienta sobre dos dunas de arena. Está muy, muy lejos de cualquier fuente de agua. Para llegar allí, tuve que cabalgar a caballo durante dos días atravesando prácticamente el desierto. Finalmente, llegué allí, y una de las personas de mi pueblo, Méhana, donde trabajaba, tenía a su padre casado con la gran hechicera de Wanzerbé. Cuando llegué allí tras dos días y medio a caballo bajo temperaturas muy, muy altas, me dijeron que la gran hechicera, que se llamaba Kassey, había oído que yo venía y había decidido marcharse. Pero pude ver a su compañera, una mujer llamada Dunguri.

Así que mi amigo Sidi me llevó a conocer a Dunguri. Y, por lo general, en Songhay, cuando llega un viajero, se le recibe con mucha calidez y hospitalidad. Pero Dunguri se mostró muy fría y no fue nada hospitalaria. Y eso me sorprendió mucho. Entonces miró mis anillos, ya sabes, llevo anillos puestos. Miró mis anillos, que me había regalado mi maestro [Adamu Jenitongo], y me preguntó: "¿Dónde has conseguido tus anillos?". Mi maestro me había dicho: "Nunca reveles el origen de los anillos". Y le dije: "Bueno, ya sabes, estaba en un pueblo llamado Ayourou, y vi los anillos y los compré". Y ella dijo: "Ajá. Claro". Bueno, pues entonces me despidió, por así decirlo.

Los anillos le indicaban que era un aprendiz. Así que volví al otro lado de la ciudad, me tomé una buena comida y me fui a dormir a una casita de adobe. Y no podía dormir. Oía un golpeteo en el techo. No sabía qué era. Me desperté en mitad de la noche y no podía mover las piernas. Sentí el entumecimiento desde los pies hasta los muslos subiendo lentamente hacia el pecho y pensé: "Esto es [el final]". Tenía miedo de morir. Entonces, mi maestro me dijo: "En esas circunstancias, recita un conjuro

llamado *genjihow*", que armoniza las fuerzas del bosque, creando armonía en una situación desarmónica. Así que empecé a recitar ese texto y seguí recitándolo porque no reaccioné como un erudito, sino como un aprendiz. Reaccioné como un aprendiz. Entonces, poco a poco, empecé a sentir que la sensibilidad volvía a mis muslos, luego a mis piernas y a mis pies. Seguí haciéndolo. No podía levantarme de la cama, pero al amanecer ya era capaz de sentir cosas y pude levantarme de la cama.

Mi amigo Sidi vino y me dijo: "Tienes muy mal aspecto. ¿Has dormido lo suficiente?". Le respondí: "Bueno, no mucho". No le expliqué lo que creía que había pasado. Me dije [para mis adentros]: "Según la lógica de la brujería, si alguien intenta hacer algo, es como una prueba. Así que tenía que ir a ver a Dunguri otra vez". Así que fui a ver a Dunguri. Esta vez salió con una gran sonrisa. Me agarró de las manos y me dijo: "Ahora sé que eres un hombre de corazón fuerte. Entra en mi casa y empezaremos a aprender". Así que le dije: "Gracias", pero no tenía mucha confianza. Le dije, ya sabes, fue como una especie de enfrentamiento con la mortalidad. Así que le dije: "No, está bien. Gracias de todos modos, pero tengo que volver". Así que ella se fue. Yo me fui.

No volví a Wanzerbé durante muchos años después de eso. Y hablé con mi maestro [Adamu Jenitongo], y mi maestro dijo: "Bueno, ella te estaba poniendo a prueba. Ya sabes, quería ver si eras digno de continuar en el camino del poder. Pasaste la prueba, ¿verdad? Desafiaste a la muerte". Y yo dije: "Bueno, ¿sabes qué? Creo que ya no quiero seguir en el camino del poder. Llévame por el camino de las plantas". Había dos caminos que podía tomar. "Llévame por el camino de las plantas" [dije]. Y así, hacia el final de mi aprendizaje con él, estudiamos las plantas. Me envió al monte a buscar plantas. Preparamos brebajes y decocciones. Realizamos ceremonias juntos con las plantas que yo recogí. Aprendí muchísimo. Recogí muchas plantas para analizarlas químicamente de vuelta en Estados Unidos.

El camino de las plantas se ajustaba más a mi sensibilidad psicológica. No tenía la fortaleza mental necesaria para enfrentarme continuamente a la posibilidad de la muerte. La mayoría de la gente en ese universo [el camino del poder] vive mirando de manera constante por encima del hombro, pensando: "Alguien me va a hacer algo". Y yo no quería tener nada que ver con eso. Así que eso ocurrió al principio de mi trabajo de campo. Esa experiencia me dio una idea del poder de la brujería. No encontré ninguna explicación racional para ello. Ninguna. La gente decía: "Oh, fue

una pesadilla", o "Estás teniendo una alucinación", "¿Has tomado alguna droga?". Nada de eso. Dunguri sabía exactamente lo que estaba pasando, y mi maestro sabía exactamente lo que había pasado. Y me dije [a mí mismo, en el camino de las plantas]: "Este es el camino para mí, para mi psique. No tengo la fortaleza psicológica para recorrer el camino del poder". Así que seguí el camino de las plantas y aprendí muchísimo de mi maestro.

En aquel momento pensaba que la sanación y la brujería consistían en una competencia por el poder: enfermar a la gente, curarla. Y eso es parte de ello. Pero lo que en realidad aprendí más tarde fue que no era lo suficientemente perspicaz para comprender lo que me había sucedido. No tenía la experiencia suficiente para entender de qué estaba hablando. Más tarde me di cuenta de que el objetivo de la brujería es sanar, hacer que la gente se sienta completa de nuevo, hacer que la gente se sienta a gusto en su propia piel. Y si haces eso, esa es la tarea del brujo anciano más veterano: hacer que la gente se sienta cómoda y reparar la disonancia de la vida social, además de sanar la venganza. El reto de este enfoque era lidiar con la venganza de la naturaleza y crear equilibrio y armonía. Esa fue la lección que él me enseñó, y yo era demasiado inexperto para entenderla. No lo entendí hasta que yo mismo enfermé gravemente.

Mi segunda experiencia al enfrentarme a la mortalidad se debió a un linfoma no Hodgkin, un tipo de cáncer de la sangre. Cuando pasé por esa experiencia, puse en práctica los conocimientos que había aprendido de mi maestro. Quemaba resinas en mi casa y recitaba conjuros. Cada vez que iba al tratamiento, recitaba el *genjihow*, el conjuro que armoniza las fuerzas de la naturaleza. La primera vez, cuando fui a mi primera sesión de quimioterapia, a mi médico, que era un tipo bastante guay y tenía una mentalidad muy abierta (estábamos en su consulta y yo estaba con mi hermano), le dije: "Bueno, tenemos que darnos la mano, y tengo que afrontar esta posible muerte por linfoma no Hodgkin, que no tiene cura, desde esta perspectiva". Él [mi médico] dijo: "Bueno, está bien. Hagamos lo que vas a hacer". Así que recité el *genjihow*, nos dimos la mano y luego escupí en las cuatro direcciones cardinales de su consulta, que era muy aséptica, y él preguntó: "¿Qué ha sido eso?". Le respondí: "Es el *genjihow*. La curación no puede producirse si hay desarmonía entre, digamos, mi cuerpo y el entorno externo. Así no puede producirse". Él dijo: "¡Qué guay! Me gusta eso". Entonces se fue a preparar los medicamentos de quimioterapia e

inmunoterapia que iba a administrarme. Volvió y dijo: "Vamos a conocer a tu enfermera de oncología". Así que volvimos a esa gran sala donde había un montón de gente conectada a goteros que les administraban medicamentos de quimioterapia o inmunoterapia. Me presentó a una mujer llamada Kelly, que era una de las mujeres más guapas que había visto en mi vida, de verdad. Y ella me miró con una gran sonrisa y me dijo: "Paul, voy a cuidar muy, muy bien de ti". Así que me volví hacia mi médico y le dije: "¿Ves? Ya está empezando a funcionar".

Y así, [la sabiduría de África Occidental] ha influido en mi vida. Quiero decir, tengo conchas adivinatorias. A veces quemo incienso. Me ha hecho tomarme las cosas con más calma y me ha enseñado a apreciar la yuxtaposición entre el amor y la pérdida, dos aspectos fundamentales de la condición humana. Me ha impulsado a escribir relatos y blogs. Me ha ayudado a impartir talleres de escritura para intentar transmitir mis conocimientos a la próxima generación de estudiosos. Teniendo en cuenta todo tipo de retos a los que me he enfrentado, me ha permitido vivir, toquemos madera, una vida plena y sólida.

YD: Incorporar experiencias sensoriales y también la vulnerabilidad es, creo, una de las características de tu trabajo. Tienes que exponerte cuando haces etnografía y no tener miedo de sentir y de que te afecte lo que estás estudiando. Así que mi siguiente pregunta sería: ¿cómo pueden los antropólogos incorporar mejor la experiencia sensorial en su trabajo?

PS: Bueno, en primer lugar, hay un artista suizo fantástico, muy conocido, Paul Klee, y sus conferencias se recopilaron en unos cuadernos. Sus alumnos tomaban notas de sus clases sobre arte, y en una de ellas habla de cómo pintar un árbol, cómo pintar el bosque. Y dijo: "Cuando entro en el bosque y quiero pintarlo, tengo que abrir mi ser al bosque y dejar que el bosque entre en mí. Y entonces, una vez que el bosque está dentro de mí, soy capaz de romper con esta especie de colonización del bosque. Necesito pintar, y mi pintura es mi vía de escape de esta colonización".

Pero al hacerlo, si abres tu ser a otra persona, es arriesgado; se crea una especie de vulnerabilidad que es, ya sabes, profunda. Porque estás asumiendo riesgos. Te estás mostrando a alguien. Muchos de los sanadores con los que trabajé te miraban y te conocían. Adamu Jenitongo me miró y supo quién era casi de inmediato. Miró en mi interior y conoció mis secretos. Conocía mis mecanismos de defensa. En lugar de apartarlos,

dijo: "Hablemos de las cosas reales". Así que, si haces eso como escritor y creas una sensación de vulnerabilidad, se genera una especie de contacto humano entre tú, como escritor, y el lector. Anima al lector a pasar la página. Si has leído memorias o novelas, o incluso etnografías en las que el etnógrafo habla de algunas de sus vulnerabilidades, eso humaniza el texto. Atrae al lector hacia el texto de la misma forma que el bosque entró en el cuerpo de Paul Klee, permitiéndole crear su arte.

Así que, ya sabes, creo que eso es más o menos cómo me ha influido esa vulnerabilidad. Creo que la vulnerabilidad es una clave fundamental para escribir con éxito, ya sea ficción, no ficción creativa o etnografía.

YD: ¿Cómo equilibras el rigor académico con la expresión literaria? Tú, por ejemplo, a menudo mezclas la etnografía con la narración.

PS: El taller de escritura que imparto se llama "Weaving the World". El nombre surge de mi investigación en Nueva York, donde intentaba averiguar cómo escribir sobre la experiencia de los inmigrantes de África Occidental. Sus relatos eran realmente fascinantes, pero también quería hablar de la economía informal; hablar del arte original frente al arte copiado; hablar de cómo los africanos occidentales adquieren cierto grado de confianza cultural en una tierra extranjera. Todo ese tipo de cosas. Hay mucha literatura psicológica sobre eso.

Pero estaba atascado. Tenía todo este material fantástico y no sabía cómo encajarlo. Un tejedor se sentó a mi lado. A los tejedores en Songhay se les llama *chakay*. Me dijo: "¿Por qué no escribes tu libro de la misma manera que un tejedor teje una manta? Tomas varios hilos que son diferentes, los combinas, los tejes en un patrón que crea un tapiz completo. Para nosotros, una manta cuenta una historia, ¿verdad? Inténtalo".

Eso es lo que hice con mi libro titulado *Money Has No Smell*. Básicamente son las historias de vida de tres inmigrantes de África Occidental que son comerciantes en Harlem, Nueva York. Sus historias implican todo tipo de información sobre la economía informal, sobre la historia del comercio a larga distancia, sobre la originalidad frente a las imitaciones, la ley de marcas registradas, la ley de derechos de autor y la adaptación psicológica a una tierra extranjera. Todas esas cosas están implícitas en sus historias. Cuento la historia y llego a un punto en el que hablan de "tengo estas cosas falsificadas", y entonces pongo tres puntos en la página y escribo una sección más discursiva sobre la antropología de la originalidad, o

hablo de la antropología de la economía informal, etc. En "Weaving the World" enseño técnicas cuyo objetivo final es fusionar la narrativa con el análisis cultural. Así que es como tejer.

Tercera parte: sobre la narración etnográfica y la antropología compartida

YD: Entiendo, y es muy fácil ver este "tejido" cuando leemos tu obra, que es en cierto modo atemporal. Hablabas de que varios de tus libros se publicaron a finales de los años ochenta, y al mismo tiempo se sienten tan actuales en el mundo de hoy, en este mundo cada vez más polarizado. Entonces, ¿cómo puede la etnografía sensorial contribuir a tender puentes entre diferentes culturas y formas de existir en el mundo?

PS: Creo que la gente da por sentados los sentidos. Y los sentidos han quedado relegados a un segundo plano en la expresión etnográfica. Creo que, en primer lugar, si describes cómo se siente un lugar, cómo huele, cómo sabe, o si describes cómo habla un personaje, o cómo camina, eso humaniza el texto y crea una sensación de "cómo es estar en este lugar en un momento determinado con esta persona o grupo de personas en concreto, o durante este ritual". Así, se crea una viveza que, en mi opinión, resiste el paso del tiempo. También creo que es ético. Si intentas recrear el contexto sensorial en el que viven las personas, especialmente si las describes como personajes, se subraya su humanidad. El problema ético es este: muy a menudo queremos retratar a las personas que describimos en antropología como totalmente positivas. "Son fantásticos, hacen esto, hacen aquello". Y eso es algo bueno, pero siempre hay una cara oculta, ¿verdad? Hay celos. Hay traición. Eso también forma parte de la vida social. Por lo tanto, si no se describe eso en términos sensoriales, se puede estar privando a esas personas de una parte de su humanidad.

YD: En las reflexiones que has compartido con nosotros hasta ahora, has destacado la importancia de construir relaciones estrechas y a largo plazo con nuestros interlocutores, de acercarnos a ellos con humildad y respeto, y también de no tener miedo a "desaprender" y "reaprender" cómo hacer investigación etnográfica. Así que, para terminar: ¿qué consejo darías a los antropólogos que quieren adoptar una forma más ética de hacer antropología?

PS: Bueno, una cosa es que cada grupo de personas que estudian los antropólogos tiene su propia epistemología. Tienen su propia teoría del aprendizaje. Así que me he apropiado de la teoría del aprendizaje songhay. Mi profesor [Adamu Jenitongo] insistió en ello. Y yo me resistí durante mucho tiempo, porque quería hacer mi tesis, quería publicar en revistas, etc., etc. Para hacerlo, hay que seguir un cierto protocolo.

Pero, para mí..., lo más importante es lo que Jean Rouch llamó "antropología compartida". La "antropología compartida" no es solo el etnógrafo y su informante. Se basa en una especie de confianza social compartida que se desarrolla con una persona. Así que mi profesor Adamu Jenitongo me trató como a un hijo ficticio, y es a través de nuestra amistad, a través de nuestro amor mutuo, francamente, que mi etnografía creció y floreció, y sigue creciendo y floreciendo.

No hay nada más importante en este ámbito que forjar amistades duraderas. Esta idea me la transmitió mi mentor, Jean Rouch, que también trabajó entre el pueblo songhay. Tenía amistades que se remontaban a 40 o 50 años atrás. Eran personas con las que colaboraba. Y, por eso, compartían. Tenían una historia en común, una historia construida sobre la confianza forjada a lo largo de años de dar y de compartir experiencias. Rouch nunca traicionó su confianza.

En cuanto a mi maestro, hay algunas cosas que me ha hecho [no] decir. Me dijo: "Nunca reveles esto o aquello", y yo he mantenido esa confianza compartida. Así que esa noción de confianza social basada en relaciones y amistades duraderas es, en mi opinión, la clave para poder escribir sobre otro grupo de personas con fidelidad y respeto.

Es cierto que cada vez que volvía a Níger se renovaban los lazos de confianza social que tenía no solo con Adamu Jenitongo, sino también con otras personas. Seguí volviendo una y otra y otra vez. Y ellos decían: "Has vuelto, has vuelto". Y se enteraban de lo que había estado haciendo y decían: "Bueno, eso está bien". Hay un hombre que conocí durante mi primer viaje de campo a Méhana en la década de 1970; se ha convertido en médico y acaba de ser elegido jefe de cantón en la parte occidental de Níger. Fue cirujano en Alemania y ahora, jubilado, pasa la mitad del año en Alemania y la otra mitad en Níger. Somos amigos desde hace 50 años. Estamos en contacto. Hemos compartido tantas cosas y hemos sido capaces de abrirnos el uno al otro sin vergüenza, con respeto y recuerdo.

No se me ocurre nada más importante para los antropólogos, sobre todo para los jóvenes, que entablar estas amistades y mantenerlas a lo largo del tiempo, en lugar de limitarse a pasar dos años en un lugar de campo y luego irse a otro sitio. Quédate con un mismo grupo de personas. Ya es bastante difícil entender nuestra propia sociedad, y es doblemente difícil entender otra sociedad. Lleva tiempo, y hay que cometer errores, pero si consigues entablar amistades, algunas florecerán y otras terminarán, al igual que ocurre en la vida social en Francia, en México o en Estados Unidos. Esa es la clave. Es el pegamento social de la vida social.

YD: Estimado profesor Stoller, muchas gracias por dedicar su tiempo a compartir sus experiencias, sus conocimientos y sus perspectivas, no solo sobre la etnografía sensorial, sino también, de manera más amplia, sobre los compromisos éticos de los antropólogos. Sin duda, los lectores de *Encartes* estarán interesados en conocer más sobre su trabajo, por lo que al final de este video proporcionaremos enlaces a su página web y a sus principales publicaciones. Una vez más, le estoy muy agradecida por esta entrevista. Hasta la próxima.

PS: Muchas gracias, Yael. Ha sido un placer.

Yael Dansac es doctora en Antropología y Etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) y colaboradora científica en el Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religiones y Secularismo de la Universidad de Bruselas (ULB). Fue investigadora posdoctoral del programa Marie Curie-CIVIS3i de la Comisión Europea, es maestra en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara y realizó estudios de licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha llevado a cabo trabajos de campo intensivo a largo plazo en México, Francia, Bélgica y el Reino Unido. Ha sido investigadora visitante en la Universidad de Glasgow, y su trabajo ha contado con el apoyo de prestigiosas becas como el programa de investigación e innovación Horizonte 2020. Actualmente es cocoordinadora de la Red de Prácticas Espirituales Contemporáneas de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales (EASA) y

miembro de la junta directiva de la Sociedad Internacional para el Estudio de la Religión, la Naturaleza y la Cultura (ISSRNC). Entre sus publicaciones recientes se incluyen el volumen *Relating with More-than Humans: Interbeing Rituality in a Living World* (2022, coeditado con Jean Chamel, Palgrave Macmillan) y los próximos libros *Sacralising Stones: Contemporary Spirituality in Megalithic Sites* (Brussels University Press) y *Modern Scottish Paganism: Ritual, Community, Belief* (Edinburgh University Press).

Paul Stoller es profesor emérito de Antropología en la Universidad de West Chester y miembro permanente de la Universidad de Erlangen-Núremberg. En sus más de 35 años de investigación y escritura antropológica, Stoller se ha centrado en la religión songhay en la República de Níger y en la vida de los comerciantes callejeros de África Occidental en la ciudad de Nueva York. Su trabajo abarca la antropología económica, la antropología visual y la antropología del bienestar. En su obra más reciente, investiga cómo la sabiduría indígena no solo puede mejorar el bienestar social, sino también ayudar a sanar un mundo convulso. Stoller ha desafiado las limitaciones de la escritura académica convencional: promueve la narración de historias como una forma de comunicar el conocimiento antropológico a un público más amplio. Stoller ha publicado 16 libros, entre los que se incluyen etnografías, biografías, memorias y tres novelas. Desde 2010, escribe regularmente en blogs sobre cultura, política y educación superior para *The Huffington Post* y *Psychology Today*, y se ha convertido en un defensor de una antropología más pública y comprometida. Desde 2006, ha impartido talleres de escritura etnográfica en Europa, Norteamérica y África Occidental. En 2013, el rey Carlos Gustavo de Suecia le concedió la Medalla de Oro Anders Retzius en reconocimiento a sus contribuciones científicas a la antropología. En 2015, la Asociación Antropológica Americana le concedió el Premio de Antropología en los Medios de Comunicación. Entre sus numerosas publicaciones se encuentran las siguientes: *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology* (1989, University of Pennsylvania Press), *In Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger* (1989, University of Chicago

Press), *Sensous Scholarship* (1997, University of Pennsylvania Press), *Money Has No Smell: The Africanization of New York City* (2022, Chicago University Press) y, más recientemente, *Wisdom from the Edge: Writing Ethnography in Turbulent Times* (2023, Cornell University Press). Enlaces a la obra y los libros de Paul Stoller:
https://www.wcupa.edu/sciences-mathematics/anthropologySociology/pStoller.aspx
https://www.pennpress.org/9780812212921/the-taste-of-ethnographic-things/
https://www.pennpress.org/9780812216158/sensuous-scholarship/
https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/M/bo3633321.html
https://www.routledge.com/Embodying-Colonial-Memories-Spirit-Possession-Power-and-the-Hauka-in-West-Africa/Stoller/p/book/9780415908771
Caminos hacia el bienestar (blog) paulstoller@substack.com

DISCREPANCIAS

VIDAS EN SUSPENSO: MIRADAS CRUZADAS SOBRE MIGRANTES ATRAPADOS EN LAS FRONTERAS[1]

LIVES ON HOLD: INTERSECTING PERSPECTIVES ON MIGRANTS TRAPPED AT BORDERS

Debaten: Florence Boyer, Lorenzo Ghione, Harouna Mounkaila
Moderan: Olga Odgers-Ortiz*

En la actualidad, ya sea al sur del Mediterráneo, a la entrada del desierto del Sahara o frente al muro fronterizo que divide México y Estados Unidos, numerosas fronteras del mundo se han convertido en espacios donde miles de personas migrantes permanecen varadas entre el lugar del que huyen y aquel al que intentan llegar. La intensificación de los dispositivos de control fronterizo y, de manera más amplia, de las movilidades, ha contribuido a la multiplicación de puntos de bloqueo donde las personas migrantes se ven obligadas a permanecer durante periodos indefinidos –cada vez más prolongados– en condiciones crecientes de incertidumbre y vulnerabilidad. Estos periodos de inmovilidad forzada se articulan, según los contextos, con momentos de movilidad igualmente forzada, a través de expulsiones, deportaciones o desplazamientos motivados por la búsqueda de recursos. Estas movilidades, estructuradas por efectos de frontera, se despliegan entre espacios donde las personas migrantes no pueden ni continuar su trayectoria ni establecerse de manera duradera.

[1] Este trabajo fue realizado en el marco del International Research Network GovMig-Governing Migration Across Borders: Global Research Perspectives, y financiado por el Institut de Recherche pour le Développement (IRD).

* El Colegio de la Frontera Norte, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 245-260
Recepción: 12 de mayo de 2026. • Aceptación: 4 de junio de 2026
https://encartes.mx

La dificultad para nombrar y comprender estas situaciones ha dado lugar a numerosos debates académicos. Conceptos como *strandedness*, "atrapamiento migratorio", "espera prolongada" o "inmovilidad forzada" buscan dar cuenta de experiencias marcadas por la imposibilidad de avanzar, regresar o asentarse de manera estable.

Estas discusiones también han llevado a cuestionar críticamente la noción de "migración en tránsito". Aunque esta categoría sugiere desplazamientos breves y temporales, en la práctica muchas personas permanecen durante meses o incluso años en áreas fronterizas donde terminan construyendo formas precarias de vida. Hablar de "tránsito" puede resultar engañoso, pues invisibiliza la prolongación de la espera y permite postergar la responsabilidad de los Estados frente a poblaciones que, aun sin haber planeado quedarse, terminan permaneciendo largo tiempo en estos territorios.

Más allá de las diferencias conceptuales, estas situaciones permiten observar algunos de los efectos centrales de las políticas migratorias contemporáneas. El atrapamiento migratorio no es producido por un solo Estado, sino por la combinación de políticas implementadas en distintos espacios fronterizos. Mientras algunos Estados expulsan, desplazan o empujan a las personas fuera de sus territorios, otros refuerzan mecanismos de contención que dificultan el ingreso, el acceso al asilo o la regularización migratoria. El resultado es la producción de periodos prolongados de espera, inmovilización y vulnerabilidad en diferentes regiones del mundo. Estas dinámicas muestran que el control migratorio contemporáneo funciona cada vez más a través de dispositivos articulados entre distintos Estados, cuyos efectos se extienden mucho más allá de las fronteras nacionales. Al mismo tiempo, plantean interrogantes fundamentales sobre las tensiones entre legalidad, legitimidad y derechos humanos.

Desde esta perspectiva, la comparación de las formas de atrapamiento migratorio observadas en distintos contextos no busca únicamente nombrar y comprender estas situaciones, sino también analizar cómo son producidas, gestionadas y experimentadas en diferentes regiones del mundo. A partir de experiencias situadas al sur del Mediterráneo, en las puertas del desierto del Sahara y en la frontera entre México y Estados Unidos, Lorenzo Ghione, Florence Boyer, Harouna Mounkaila y Olga Odgers dialogan en este número de la revista *Encartes* sobre las políticas migratorias contemporáneas, las formas de espera e inmovilización pro-

ducidas por estas políticas y sus efectos acerca de la vida de las personas migrantes. Más que proponer una interpretación única, este intercambio pone en diálogo miradas y contextos diversos, haciendo visibles tanto las convergencias como las tensiones que atraviesan las experiencias contemporáneas de atrapamiento migratorio.

En su contexto de estudio, ¿qué dispositivo específico (político, jurídico o administrativo) contribuye de manera central a la producción de situaciones de "atrapamiento" migratorio, y qué poblaciones son las principalmente afectadas?

Lorenzo Ghione

El reforzamiento de las fronteras y la represión de las personas migrantes en África del Norte –sean nacionales o extranjeras– no puede separarse del endurecimiento progresivo de las fronteras europeas a través de políticas de externalización del control migratorio y del asilo, cuyos efectos se han acumulado durante las últimas dos décadas. Aunque las personas migrantes en situación irregular originarias de países de esta región también enfrentan represión y cierre de fronteras –sin mencionar las expulsiones desde territorio europeo–, quienes se encuentran expuestos a condiciones de vida extremadamente precarias y a formas crecientes de violencia por parte de las autoridades son, sobre todo, las personas racializadas procedentes del África subsahariana. Estas poblaciones enfrentan formas de discriminación que van mucho más allá de las situaciones de bloqueo generadas por las fronteras europeas.

Florence Boyer y Harouna Mounkaila

En una posición intermedia entre África del Norte y el África subsahariana, Níger está marcado por múltiples movimientos migratorios que lo atraviesan o lo abandonan en dirección al Magreb y otros países de África Occidental. Durante mucho tiempo, estos flujos intraafricanos estuvieron caracterizados por una relativa indiferencia del Estado nigerino, mientras que países como Argelia o Libia mantenían, hasta finales de los años noventa, políticas de atracción de mano de obra extranjera. A comienzos de los años 2000 se produjo un primer giro, cuando la Unión Europea comenzó a negociar con Libia el control de las salidas hacia Europa. Sin

embargo, la intervención europea en territorio nigerino permaneció limitada hasta la caída del régimen de Muamar el Gadafi en 2011 y la llamada "crisis migratoria" europea de 2015. A partir de entonces, Níger se convirtió en un espacio central para las políticas de externalización del control migratorio impulsadas por la Unión Europea.

Uno de los principales instrumentos de estas políticas fue la Ley 2015-36 relativa al tráfico ilícito de migrantes, elaborada y adoptada en colaboración con la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (ONUDC) y la Unión Europea. Esta ley buscaba sancionar a conductores y a personas que daban alojamiento a migrantes con intención de cruzar ilegalmente una frontera, convirtiéndose así en un mecanismo fundamental para bloquear a los migrantes incluso antes del cruce fronterizo.

Desde 2016, cerca de 700 personas involucradas en actividades de transporte o alojamiento de migrantes hacia África del Norte fueron detenidas y encarceladas. Estas políticas provocaron una reconfiguración de las rutas migratorias y de los lugares de tránsito, generando situaciones de bloqueo en ciudades como Agadez o Niamey. A ello se suma el incremento de una migración de retorno –forzada o no– alimentada por las expulsiones desde Argelia y las violencias contra personas migrantes en Libia.

Las expulsiones masivas desde Argelia y Libia, intensificadas desde los años 2010, han saturado los centros de tránsito de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) en ciudades como Agadez, Arlit, Dirkou y Assamaka. Estos espacios revelan la heterogeneidad y complejidad de las situaciones de atrapamiento: además de personas en necesidad de asistencia humanitaria, también incluyen solicitantes de protección internacional; algunos de ellos son atendidos por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), aunque con opciones limitadas, generalmente restringidas a la vida en campamentos o a una eventual instalación en Níger. En este contexto convergen poblaciones diversas, tanto por sus nacionalidades como por los motivos de su desplazamiento y sus distintos niveles de reconocimiento y acceso a derechos.

Olga Odgers

En la frontera norte de México, las situaciones de atrapamiento migratorio se producen por la articulación entre los desplazamientos que llegan desde el sur –incluyendo personas procedentes de otros continentes que

ingresan al continente americano por Sudamérica y atraviesan México– y las políticas de control migratorio implementadas por Estados Unidos. Más que un efecto secundario no deseado, el atrapamiento constituye una consecuencia estructural de los dispositivos contemporáneos de control migratorio y del acceso al asilo, que desplazan hacia territorio mexicano la gestión de las poblaciones consideradas "indeseables" o "excedentes".

Uno de los mecanismos más significativos fue el programa Migrant Protection Protocols (MPP), también conocido como "Remain in Mexico", implementado en 2019, que obligaba a quienes solicitaban asilo en Estados Unidos a esperar en territorio mexicano mientras se resolvían sus casos. Después, durante la pandemia de covid-19, el *Title 42* (Título 42) suspendió en la práctica el acceso al asilo bajo argumentos sanitarios, permitiendo expulsiones inmediatas y limitando de manera drástica las posibilidades de ingreso regular.

Más recientemente, el acceso al asilo quedó condicionado al uso de la aplicación CBP One, que funcionó como un filtro digital para obtener citas en los puertos fronterizos. Aunque formalmente representaba una vía de acceso legal, en la práctica generó largos periodos de espera en México debido a las dificultades técnicas, la limitada disponibilidad de citas y las desigualdades de acceso tecnológico. La cancelación de esta aplicación –sin la creación de un mecanismo alternativo accesible y eficaz– profundizó de nuevo las situaciones de incertidumbre y bloqueo.

En este contexto, el atrapamiento migratorio no implica solo la inmovilización física, sino también la imposibilidad simultánea de avanzar, regresar o estabilizarse de manera duradera. Las personas quedan suspendidas en espacios fronterizos concebidos originalmente como lugares de tránsito, pero que se transforman de manera progresiva en escenarios de suspensión prolongada e incertidumbre.

Las principales poblaciones afectadas por estas dinámicas son personas mexicanas desplazadas por la violencia, migrantes y solicitantes de asilo procedentes de Centroamérica y el Caribe –particularmente Haití–, así como, en menor medida, personas originarias de Sudamérica, especialmente de Venezuela y Colombia, y migrantes africanos. Aunque sus trayectorias y perfiles son diversos, las ciudades fronterizas mexicanas se transforman en espacios de espera prolongada y contención migratoria.

¿Cuáles son los efectos de estas situaciones de atrapamiento sobre las personas afectadas, particularmente en términos de condiciones de vida o de acceso a derechos?

Lorenzo Ghione

En el contexto norteafricano, la combinación entre las políticas europeas de externalización –cada vez más restrictivas frente a la llamada migración "irregular"– y las legislaciones y prácticas criminalizantes vigentes en los países del norte de África ha agravado de manera generalizada la situación de las personas extranjeras racializadas. Estas poblaciones se encuentran, con o contra su voluntad, atrapadas en dispositivos de control fronterizo caracterizados por una movilización creciente de recursos financieros, humanos y tecnológicos.

Aunque las legislaciones migratorias en los países del norte de África suelen ofrecer una protección limitada de los derechos, existen diferencias importantes entre los distintos contextos nacionales. En algunos casos, aun sin reformas formales al derecho migratorio, se han implementado campañas de regularización, como ocurrió en Marruecos. En otros, una legislación restrictiva se combina con formas crecientes y generalizadas de represión contra personas migrantes racializadas, con efectos muy negativos sobre sus condiciones de vida y su acceso a derechos, como sucede en Túnez. Finalmente, existen situaciones extremas en las que la irregularidad administrativa se traduce en formas casi totales de atrapamiento, marcadas por explotación y violencia muy arraigadas en el funcionamiento mismo del sistema político y económico, como en Libia.

Florence Boyer y Harouna Mounkaila

La acogida de personas bloqueadas o atrapadas en situaciones de movilidad forzada constituye un desafío importante que con frecuencia rebasa las capacidades del Estado nigerino y de sus socios. En un contexto en el que los servicios sociales básicos son extremadamente limitados debido a las deficiencias estructurales del Estado, son sobre todo los actores humanitarios quienes intervienen para atender a estas poblaciones en situación de vulnerabilidad.

Desde 2016, la OIM ha brindado asistencia a más de 90 000 personas migrantes, la mayoría de ellas en tránsito por la región de Agadez, propor-

cionando alojamiento, alimentación, atención médica y apoyo psicosocial, entre otros servicios. La OIM cuenta con cinco centros de tránsito distribuidos en el territorio nigerino, la mayoría situados en las rutas migratorias del norte del país, particularmente en Assamakka, Arlit, Dirkou y Agadez. Sin embargo, debido a la magnitud de las expulsiones desde Argelia y, en algunos casos, desde Libia, estos centros suelen encontrarse saturados, obligando a las personas que no son admitidas a instalarse de manera informal en el espacio público.

No obstante, los centros de la OIM únicamente reciben y asisten a quienes aceptan participar en programas de "retorno voluntario", mientras que el ACNUR atiende exclusivamente a personas solicitantes de protección internacional. En consecuencia, numerosas personas migrantes que no encajan en ninguna de estas categorías se ven obligadas a encontrar por sí mismas medios de subsistencia en contextos en los que las oportunidades de empleo son muy escasas. Paradójicamente, esta situación puede conducir a una reanudación parcial de la movilidad, aunque dentro de espacios cada vez más restringidos. Por ejemplo, las minas de oro informales del norte de Níger o del norte de Malí constituyen alternativas precarias frente a las situaciones de bloqueo migratorio.

Olga Odgers

Los efectos de las situaciones de atrapamiento migratorio en la frontera norte de México son múltiples y se expresan tanto en las condiciones materiales de vida como en la relación de las personas con el tiempo, el futuro y la posibilidad de construir proyectos de vida. Aunque algunos de estos efectos son más visibles que otros, todos terminan influyendo profundamente en las formas de habitar el presente y en el acceso efectivo a derechos. Una de las consecuencias más visibles es la producción de situaciones de irregularización migratoria. Algunas personas obtienen algún tipo de protección en México –por ejemplo el reconocimiento como refugiados o visas humanitarias temporales–, incluso cuando su intención no es establecerse de manera permanente en el país. Otras permanecen sin ningún tipo de estatus legal. Esta precariedad administrativa limita fuertemente el acceso al mercado laboral formal, a los servicios de salud, a la vivienda y, de manera más amplia, a la protección del Estado.

A ello se suma el hecho de que muchas personas continúan percibiéndose "de paso", incluso cuando su permanencia se prolonga durante me-

ses o años. Esta percepción contribuye a posponer decisiones fundamentales de la vida cotidiana. La escolarización de los hijos suele diferirse ante la expectativa de una salida inminente que nunca termina de concretarse. Enfermedades crónicas como la diabetes, la hipertensión o algunos tipos de cáncer permanecen sin seguimiento adecuado porque las personas esperan atenderse una vez que lleguen a su destino migratorio. Del mismo modo, la búsqueda de una vivienda más estable o el aprendizaje del español entre quienes no son hispanohablantes suele postergarse, ya que el lugar de espera continúa siendo concebido como temporal.

Sin embargo, las consecuencias más profundas suelen ser también las menos visibles. El atrapamiento migratorio tiende a suspender la posibilidad misma de construir proyectos de vida. Al considerarse permanentemente "en tránsito", muchas personas colocan sus aspiraciones, vínculos y expectativas en una especie de paréntesis temporal, lo que con frecuencia limita también su capacidad de reclamar derechos o de invertir en procesos de integración local. Esta puesta en espera de la propia vida produce importantes efectos emocionales: cuando se vuelve imposible imaginar un futuro estable, también se vuelve difícil habitar plenamente el presente y dar continuidad a la propia existencia.

¿En qué medida las políticas migratorias actualmente implementadas en su contexto contribuyen a reducir estas situaciones de atrapamiento o, por el contrario, a producirlas y prolongarlas?

Lorenzo Ghione

Las políticas restrictivas en materia de migración irregular –siguiendo en gran medida el modelo europeo– generan ciclos de explotación estructural y sufrimiento individual directamente vinculados al deterioro, tanto jurídico como práctico, del acceso de las personas migrantes a derechos básicos, servicios y condiciones de vida dignas.

En términos generales, estas políticas tienden a producir y prolongar las situaciones de bloqueo de las personas migrantes en los Estados del sur vecinos al territorio europeo. La imposibilidad casi sistemática de renovar permisos de residencia o trabajo en Túnez, así como la política estructural de expulsiones aplicada por Argelia contra personas migrantes en situación irregular, no solo generan periodos prolongados de espera, sino

también movilidades forzadas a escala regional. Entre ellas se encuentran las deportaciones desde Túnez y Argelia hacia países vecinos del sur, así como retornos "voluntarios" organizados por la OIM que, en muchos casos, son consecuencia de situaciones que se han vuelto insostenibles para las personas migrantes.

Florence Boyer y Harouna Mounkaila

Las políticas migratorias represivas implementadas hasta la derogación de la Ley 2015-36 (legislación adoptada en Níger para combatir el tráfico ilícito de migrantes) en noviembre de 2023 generaron principalmente situaciones de atrapamiento migratorio, revelando la paradoja de políticas que, por un lado, afirman defender los derechos de las personas migrantes, pero que en la práctica contribuyen a aumentar su vulnerabilidad en las rutas migratorias. A pesar de la derogación de esta ley, las situaciones de atrapamiento continúan en el norte de Níger debido a la persistencia de las expulsiones desde Argelia y de los retornos forzados desde Libia. Si bien la derogación permitió la reanudación de ciertas formas de circulación en el norte del país, ello no mejoró de manera considerable la situación de las personas migrantes atrapadas.

Actualmente, las situaciones de bloqueo observadas en Níger deben pensarse a otra escala: la del Sahara. Las expulsiones y devoluciones de personas migrantes realizadas por los Estados de la ribera mediterránea –particularmente Túnez, Argelia y Libia– hacia Níger producen formas de atrapamiento ya no circunscritas a una ciudad o un punto fronterizo específico, sino a un espacio regional mucho más amplio, del cual resulta cada vez más difícil salir. En otras palabras, el simple relajamiento de las políticas migratorias en Níger no basta para reducir estas situaciones de bloqueo, que progresivamente se transforman en una imposibilidad de establecerse de manera duradera.

Olga Odgers

Las políticas migratorias implementadas en los últimos años han contribuido principalmente a producir y prolongar las situaciones de atrapamiento migratorio en la frontera norte de México. Dispositivos como el MPP (Protocolos de Protección al Migrante), el *Title 42* o el uso obligatorio de la aplicación CBP One desplazaron hacia territorio mexicano la espera asociada al acceso al asilo en Estados Unidos, generando largos periodos de incertidum-

bre y permanencia involuntaria en ciudades fronterizas. Más que reducir la vulnerabilidad de las personas en movilidad, estas políticas reforzaron dinámicas de contención y externalización del control migratorio. Sin embargo, la llegada de Donald Trump a un segundo periodo presidencial parece haber introducido una transformación paradójica. El endurecimiento del discurso antiinmigrante y los temores frente a las políticas migratorias estadounidenses han llevado a muchas personas y familias a reorientar sus proyectos migratorios. En lugar de continuar esperando de manera indefinida la posibilidad de solicitar asilo o cruzar la frontera, algunas han comenzado a considerar seriamente la posibilidad de establecerse en México.

Este cambio no implica por fuerza el fin del atrapamiento migratorio. En muchos casos persiste la idea de que la situación podría mejorar "dentro de cuatro años", una vez concluido el actual periodo presidencial en Estados Unidos. La expectativa de un futuro cruce continúa estructurando las decisiones y los imaginarios migratorios. No obstante, incluso en estas circunstancias, comienzan a observarse transformaciones importantes en la vida cotidiana. Aspectos que antes permanecían suspendidos empiezan gradualmente a dejar de posponerse: las familias buscan viviendas más estables, escolarizan a sus hijos, atienden problemas de salud o consideran necesario aprender español.

En algunas ciudades fronterizas mexicanas también se han implementado medidas destinadas a facilitar la integración escolar de niños y adolescentes migrantes. En contraste, el acceso a los servicios de salud sigue siendo muy ambivalente. Aunque ciertos obstáculos administrativos han sido eliminados *de jure*, en la práctica persisten numerosas barreras derivadas de la saturación de los servicios, la precariedad institucional y las dificultades asociadas a la situación migratoria de las personas.

¿En qué medida las situaciones de atrapamiento observadas en su contexto pueden analizarse en la articulación entre ética y legalidad nacional? ¿Cómo calificar estas situaciones y qué responsabilidad implica para los Estados?

Lorenzo Ghione

En el contexto norteafricano, las situaciones de atrapamiento migratorio muestran cómo las responsabilidades en materia de violencia fronteriza y

vulneración de derechos tienden a diluirse en dispositivos de control cada vez más transnacionales. La relación entre ética y legalidad nacional en torno a las personas migrantes en situación de bloqueo debe situarse en el contexto más amplio de las políticas que producen previamente estas situaciones, en especial las políticas europeas de externalización del control migratorio. Aunque aplican legislaciones migratorias restrictivas, algunos países –como Marruecos y, en menor medida, Túnez y Argelia– mantienen al mismo tiempo discursos de distanciamiento respecto de las políticas migratorias poscoloniales de la Unión Europea y de las violencias que estas generan en sus fronteras.

La responsabilidad por las violencias cometidas en las fronteras resulta cada vez más difícil de establecer debido a la multiplicación de actores –públicos, privados y asociativos– involucrados en la arquitectura del control fronterizo en África del Norte. La presencia de Frontex (Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas) y de otras agencias policiales europeas se entrelaza con los aparatos de seguridad nacionales, mientras que las fuerzas policiales de los Estados miembros de la Unión Europea intervienen junto a actores cuyas capacidades son reforzadas mediante programas de formación y provisión de equipamiento militar gestionados por distintas agencias y organizaciones internacionales.

Florence Boyer y Harouna Mounkaila

Las situaciones de atrapamiento observadas en Níger ponen de manifiesto tanto las deficiencias del Estado en el ámbito migratorio como su incapacidad para gestionar estas situaciones desde el punto de vista institucional y del acceso a servicios básicos. Sin embargo, la Política Nacional de Migración dedica uno de sus principales ejes a la defensa de los derechos de las personas migrantes. En la práctica, no obstante, esta protección sigue siendo más teórica que real, ya que las violaciones de derechos continúan produciéndose y, en ocasiones, son incluso cometidas por quienes deberían garantizar la protección de las personas migrantes en ruta.

Por otra parte, si se adopta una perspectiva regional centrada en el Sahara central, la cuestión de la responsabilidad de los Estados deja de plantearse solo en términos de delegación o externalización del control migratorio y pasa a involucrar prácticas que no corresponden plenamente ni al derecho nacional ni al derecho internacional. Así, Argelia realiza redadas y expulsiones masivas de personas extranjeras en distintas regio-

nes de su territorio y después las deporta hacia Níger, a pesar de que no existe ningún acuerdo migratorio formal entre ambos países. En Libia, las violencias ejercidas por grupos armados y fuerzas policiales producen dinámicas similares.

En territorio nigerino, organizaciones internacionales como la OIM y el ACNUR participan en la clasificación de las personas deportadas, brindando asistencia únicamente a quienes aceptan programas de "retorno voluntario" o solicitan protección internacional. Estas prácticas de deportación rara vez son denunciadas. De este modo, el principio humanitario parece intervenir después de prácticas ilegales por parte de los Estados, pero sin garantizar realmente el derecho a la movilidad.

Olga Odgers

Las situaciones de atrapamiento observadas en la frontera norte de México muestran claramente las tensiones entre legalidad nacional, control migratorio y protección de los derechos humanos. Tanto en Estados Unidos como en México, distintas políticas y prácticas puestas en marcha en los últimos años han dado lugar a formas de gestión migratoria que, en los hechos, contradicen acuerdos y principios internacionales antes reconocidos por ambos Estados.

Del lado estadounidense, uno de los elementos más evidentes ha sido la restricción sistemática del derecho a solicitar asilo. Mecanismos como el MMP, el *Title 42* o las limitaciones asociadas a la CBP One desplazaron hacia territorio mexicano la espera y el filtrado de las solicitudes de protección internacional, dificultando el acceso efectivo a los procedimientos de asilo y produciendo largas situaciones de incertidumbre.

En México, la gestión de estos flujos migratorios se ha acompañado de un fortalecimiento significativo del control de la movilidad dentro del propio territorio nacional, mediante la multiplicación de puestos de control del Instituto Nacional de Migración (INM) en carreteras, terminales de autobuses y aeropuertos. Diversas organizaciones de la sociedad civil han documentado violaciones recurrentes a los derechos humanos en estos espacios, incluyendo extorsiones, detenciones arbitrarias y abusos de autoridad. Así, los intentos de gestionar el atrapamiento migratorio mediante un mayor control de la movilidad terminan con frecuencia produciendo nuevas formas de vulnerabilidad.

Sin embargo, más allá de la dimensión estrictamente jurídica, estas situaciones plantean profundas interrogantes éticas. Resulta difícil ignorar que gran parte de los desplazamientos contemporáneos ocurren porque las personas huyen de contextos donde la vida se vuelve inviable, ya sea por violencia, pobreza extrema, persecución o desastres ambientales. Desde esta perspectiva, los Estados fracasan en garantizar una protección efectiva de los derechos humanos cuando responden prioritariamente mediante dispositivos de contención y disuasión.

En el caso mexicano, continuar hablando de "migración en tránsito" funciona cada vez más como una manera de postergar la responsabilidad frente a poblaciones que permanecen durante largos periodos –o incluso de manera permanente– en el país. Reconocer esta realidad permitiría avanzar hacia modelos de integración social más sostenibles, capaces de valorar la diversidad cultural de las poblaciones migrantes, favorecer su inserción escolar y laboral, así como ofrecer la posibilidad de construir sociedades más justas y armoniosas.

Cierre

Las reflexiones reunidas en este intercambio muestran que las situaciones contemporáneas de atrapamiento migratorio no pueden entenderse como efectos accidentales o temporales de las políticas de control fronterizo. Por el contrario, aparecen como el resultado estructural de dispositivos de externalización, contención y filtrado migratorio que desplazan la gestión de las movilidades hacia regiones fronterizas cada vez más extensas y alejadas de los territorios de destino. Los tres casos analizados permiten intuir que el atrapamiento migratorio es una tendencia global creciente.

A pesar de las diferencias entre los contextos observados, los autores coinciden en señalar que el atrapamiento migratorio no es producido por un solo Estado, sino por el efecto combinado de las políticas y las disposiciones administrativas establecidas en distintos espacios nacionales y regionales. Mientras algunos Estados expulsan o empujan a las personas fuera de sus territorios, otros refuerzan mecanismos de contención que dificultan el acceso al asilo, la regularización o la movilidad. A estos agentes expulsores/de contención se suma el efecto de agentes ilegales (delincuencia común, crimen organizado) y elementos de la geografía que refuerzan el éxodo (*e.g.* desastres climáticos) o se instrumentalizan como barreras (*e. g.* desierto del Sahara). En este sentido, el Sahel, el norte de África o la

frontera entre México y Estados Unidos aparecen menos como simples zonas de tránsito que como espacios regionales de espera, inmovilización y vulnerabilidad prolongada que reflejan la lógica de la gestión contemporánea de la movilidad.

Estas situaciones producen importantes transformaciones en las trayectorias y condiciones de vida de las personas migrantes. La espera prolongada, la incertidumbre y la precariedad administrativa afectan el acceso a derechos básicos, pero también transforman la relación con el tiempo y con la posibilidad de construir proyectos de vida. Las "vidas en suspenso" que observamos en este texto muestran cómo el atrapamiento migratorio implica no solo una inmovilización física, sino también la dificultad de imaginar el futuro, de asentarse durablemente o incluso de reclamar derechos.

Al mismo tiempo, las contribuciones de los cuatro autores permiten observar que el humanitarismo con frecuencia interviene después de prácticas de violencia, expulsión o deportación, atendiendo sus consecuencias sin cuestionar necesariamente los dispositivos que las producen. Lejos de resolver las tensiones entre ética, legalidad y derechos humanos, estas situaciones revelan la creciente fragmentación de las responsabilidades estatales y la dificultad de garantizar efectivamente el derecho a la movilidad en el contexto de los regímenes migratorios contemporáneos.

Florence Boyer es investigadora del Institut de Recherche pour le Développement (IRD, Francia) y miembro de la Unidad de Investigación Migraciones y Sociedad (URMIS). Especialista en migraciones africanas, ha desarrollado investigaciones de largo aliento en Níger y otros países del Sahel, centradas en las movilidades intraafricanas, las trayectorias migratorias, los procesos de retorno y las transformaciones de los espacios de tránsito. Sus trabajos recientes analizan los efectos de la externalización de las políticas migratorias europeas en África Occidental, la gobernanza de la movilidad en el Sahel y las experiencias de jóvenes migrantes en contextos de creciente control fronterizo. Es autora de numerosas publicaciones sobre migración africana, movilidad transahariana y políticas migratorias en África Occidental.

Lorenzo Ghione es investigador posdoctoral en ciencia política y estudios migratorios en la Unidad de Investigación Migraciones y Sociedad (URMIS), del Institut de Recherche pour le Développement (IRD), y está afiliado a la Université Côte d'Azur (Francia). Obtuvo el doctorado en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad de Bolonia (Italia), con una tesis sobre las relaciones entre las políticas migratorias y las dinámicas de los regímenes políticos en Túnez. Su investigación actual se centra en la diplomacia migratoria de Marruecos y combina enfoques de la ciencia política y las relaciones internacionales con metodologías cualitativas. Ha realizado estancias de formación en la Universidad de Bolonia, en el Instituto de Estudios Políticos de Lyon y en el Instituto de Estudios Políticos de París, además de desarrollar un prolongado trabajo de campo doctoral en Túnez. Desde 2025 imparte en Sciences Po Menton campus el curso Entangled Migration Politics in the Mediterranean. Forma parte del comité editorial de *Maydan. Rivista sui Mondi Arabi, Semitici e Islamici* y del Consejo Asesor de la North African Policy Initiative (NAPI).

Harouna Mounkaila es profesor de Geografía en la École Normale Supérieure de la Universidad Abdou Moumouni de Niamey (Níger), director del Grupo de Estudios e Investigación Migraciones, Espacios y Sociedades (GERMES) y codirector del Laboratorio Mixto Internacional Mobilités, Voyages, Innovations et Dynamiques en Afrique Méditerranéenne et Subsaharienne (MOVIDA). Es investigador asociado de la Unidad de Investigación Migraciones y Sociedad (URMIS). Sus estudios se centran en las políticas migratorias, la reconfiguración de las rutas y trayectorias migratorias en África Occidental, las movilidades femeninas, las comunidades nigerinas establecidas en ciudades de la región y los procesos de integración de las personas migrantes en contextos urbanos.

Olga Odgers Ortiz es investigadora de El Colegio de la Frontera Norte (México), miembro de la Academia Mexicana de Ciencias y del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII), nivel III. Su trabajo se centra en el estudio de las migraciones internacionales y sus implicaciones socioculturales, con especial atención a las rela-

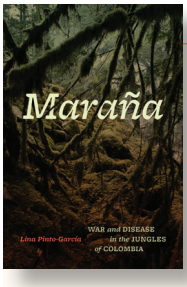
ciones entre movilidad, religión y salud. Ha investigado los procesos de espera y atrapamiento migratorio en la frontera México-Estados Unidos, así como las formas en que las personas migrantes construyen sentido, pertenencia y estrategias de adaptación en contextos de incertidumbre. Sus publicaciones recientes abordan las transformaciones de los campos migratorios contemporáneos y las experiencias de movilidad en escenarios marcados por regímenes de control y contención migratoria.

RESEÑAS CRÍTICAS

ENFERMEDAD Y GUERRA: BREVE ANÁLISIS DE UN *PHÁRMAKON* ETNOGRÁFICO A PARTIR DE SUS EFECTOS SECUNDARIOS

ILLNESS AND WAR: A BRIEF ANALYSIS OF AN ETHNOGRAPHIC *PHARMAKON* THROUGH ITS SIDE EFFECTS

Juan Felipe Guevara Aristizábal*



Reseña de:
Lina Pinto García. *Maraña. War and Disease in the Jungles of Colombia*, 2025, University of Chicago Press, Chicago, pp. 240.
ISBN: 9780226839349

Luego de más de seis décadas de conflicto interno, en el que distintos grupos guerrilleros –con alguna filiación política de izquierda– se enfrentaron al Estado colombiano materializado en sus fuerzas militares y en varios grupos paramilitares –con alguna filiación política de derecha–, a finales de 2016 se firmó un acuerdo de paz entre el grupo guerrillero Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) y el gobierno colombiano encabezado por el entonces presidente Juan Manuel Santos. La negociación y posterior firma de estos acuerdos abrieron la posibilidad para iniciar un periodo de transición en varios niveles.

Por un lado, las y los guerrilleros que decidieran apegarse a lo acordado se desmovilizarían y podrían reintegrarse a la sociedad civil, lo cual implicó la creación de las denominadas Zonas Veredales Transitorias de Normalización (ZVTN) como centros de reunión para todas las personas

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 261-271
Recepción: 11 de octubre de 2025 • Aceptación: 6 de enero de 2026
https://encartes.mx

interesadas en dar ese paso. Por el otro, se inició un proceso de justicia transicional que dio lugar a la creación de un Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición, que incluye tres cuerpos: 1) la Jurisdicción Especial para la Paz, 2) la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas en el Contexto y en Razón del Conflicto Armado, y 3) la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición.

Es en este entorno de apertura tanto del grupo guerrillero, como de las instituciones del Estado, incluyendo las fuerzas armadas, y del reconocimiento de las víctimas del conflicto armado, en el que se inscribe el trabajo etnográfico de Lina Pinto García. Graduada en Biología (Universidad de los Andes, Colombia) y con una sólida formación doctoral en Estudios de la Ciencia y la Tecnología (Universidad de York, Canadá), Lina nos ofrece en *Maraña. War and Disease in the Jungles of Colombia* los resultados de un trabajo etnográfico que comenzó en 2017 y se extendió por los turbulentos años de la pandemia por covid-19, en el cual rastrea, registra y elabora la compleja vida social de la leishmaniasis en el contexto del conflicto armado colombiano.[1]

El trabajo etnográfico la llevó desde zonas rurales en las selvas colombianas, donde se encontraba una de las ZVTN que visitó y donde pudo entrevistar a varias personas que habían participado activamente en las guerrillas de las FARC-EP, hasta otras poblaciones afectadas por el parásito en el Pacífico colombiano, pasando por laboratorios de investigación en enfermedades tropicales y el Centro de Rehabilitación de Leishmaniasis, en el que las y los soldados de las fuerzas armadas de Colombia –infectados con el parásito– recibían atención y cuidados médicos para la leishmaniasis. Lejos de encontrarnos con una etnografía que revela formas de extrañamiento o sorpresa desde una distancia segura, *Maraña* resulta ser

[1] La leishmaniasis es un conjunto de enfermedades ocasionadas por un parásito del género *Leishmania*, que transmite la hembra de los mosquitos de los géneros *Phlebotomus* y *Lutzomyia*. Si bien hay varios cuadros etiológicos, los más comunes suelen ser el cutáneo, caracterizado por lesiones o úlceras en la piel que pueden curarse espontáneamente y desaparecer o permanecer de forma crónica durante periodos mucho más largos, y el visceral, el cual afecta principalmente al hígado y al bazo. Esta última forma tiende a ser la más letal si no se trata a tiempo; la primera es inconveniente y molesta, además de dejar cicatrices visibles en la piel.

un asunto mucho más cercano e íntimo, de modo que sus efectos han de sentirse en la piel y en las entrañas. Si bien estos lugares para la manifestación de sus efectos se corresponden con los de la leishmaniasis, me refiero también a lo que produce para las colombianas y colombianos, al interior del país o en el extranjero –como es mi caso–, que nos adentramos en sus páginas y entramado. Quizá la mayor virtud de *Maraña* sea esa capacidad de producir un extrañamiento sensible pero profundo, doloroso y, a la vez, cuidadoso con respecto a lo que ha sido el conflicto armado colombiano y su vida después de los acuerdos de paz. En ese sentido, además de constituir primariamente una etnografía de una enfermedad y su tratamiento, este libro puede leerse como un relato de los padecimientos y dolencias del conflicto armado, tanto para quienes se vieron afectados por la leishmaniasis en las selvas como para quienes desde la comodidad de nuestros hogares percibíamos con suma parcialidad la realidad del conflicto, así como para quienes decidían tomar partido por uno u otro bando sin mayores aspavientos. Como toda buena narración, ella misma se dispone como alivio para el malestar; sin embargo, el *phármakon* etnográfico que ofrece no está exento de efectos secundarios.

Visión doble

Al inicio del libro, se narra el viaje de Andrea González (seudónimo) hacia la selva para realizar ensayos clínicos del glucantime (pp. 1-2). Hay en este relato una imagen que ilustra a cabalidad el despliegue etnográfico de la autora: desde el helicóptero, el denso dosel se asemejaba a una alfombra verde y aterciopelada que se extendía sobre el horizonte, para luego, ya en tierra, convertirse en algo diferente, en esa maraña en la que se entrelazan y entrecruzan los árboles y sus ramas en un tejido de lianas y follaje.

A ello se suma una anécdota que da cuenta de los comienzos de esta investigación, en 2012, cuando, durante una conversación acerca del glucantime, Lina se enteró del control que mantenía el Estado colombiano sobre el medicamento como medida para hacerle daño a las guerrillas (p. 34). Le sorprendió el modo en que las y los científicos asumían dicha restricción como algo erróneo, pero al mismo tiempo como una medida concebible e imaginable, particularmente en el contexto de normalización de la violencia que se ha vivido en Colombia desde hace varias décadas.

La imagen del helicóptero descendiendo muestra cómo el acercamiento desde el cielo hacia la tierra revela que la homogeneidad percibida

no es más que una ilusión como efecto de la escala; al disminuirla nos encontramos con la densa maraña. En la anécdota se puede percibir el efecto contrario: la atención prestada a una conversación casual culminó en un impresionante esfuerzo etnográfico en el que se vincularon diversos factores, agentes y modos de circulación, hasta construir un denso tejido, una maraña. Ahí, donde se tocan los dos movimientos que señalan la imagen (de lo macro a lo micro) y la anécdota (de lo micro a lo macro), se encuentra el detalle.

El cuidado, la acogida y el trabajo con el detalle son, en mi opinión, los puntos centrales de esta etnografía. Lejos de constituir meramente una serie de descripciones meticulosas que se apilan, la atención al detalle se reviste de un carácter propiamente metodológico. Contrario a lo que el sentido común pudiera indicar, la etnografía que presenta *Maraña* tiene la efectividad de exponer a plenitud que el detalle no es la parte más pequeña, el extremo ínfimo de una escala, sino lo que permite el movimiento entre distintas magnitudes y escalas.

Debilitamiento inmunológico

La primera vez que leí el trabajo de Lina fue gracias al libro *Belicopedia* (Ruiz-Serna y Ojeda, 2023), una reunión de distintas voces de los estudios de las ciencias y la tecnología en Colombia, en el que se narran las maneras en que la guerra ha sido capaz de crear, destruir, modificar relaciones e, incluso, impedir que se formen. Este texto es uno de las muchas producciones culturales que se inscriben en la estela de la firma de los acuerdos de paz de 2016 y del impresionante trabajo que hiciera la Comisión de la Verdad en los 11 volúmenes que finalmente fueron publicados. En ellos se recogen los testimonios de víctimas del conflicto, ya sea de la población civil (con un énfasis especial en las diferencias que se presentan al hablar de mujeres, comunidad LGBTIQ+, comunidades indígenas y afro, entre otras), de las guerrillas, de las fuerzas armadas, de los paramilitares o, incluso, del territorio mismo. Hay otro tipo de producciones culturales, como la novela *Esta herida llena de peces*, de Lorena Salazar Masso, o la película *Yo vi tres luces negras,* del director Santiago Lozano, por mencionar algunas, que se inscriben en este mismo legado al que ahora se integra *Maraña*.

Lo que tienen en común estas producciones culturales –una etnografía es también una producción cultural– es que ponen sobre la mesa una serie de narrativas diferentes acerca de la guerra y sus efectos; abren

una conversación sobre temas, preguntas y encrucijadas que se mantenían ocultas por la constancia mediática del conflicto y los discursos que dominaban su presentación. A los compromisos adquiridos con la firma de los acuerdos de La Habana todavía les falta mucho para hacerse realidad; de hecho, la situación actual de Colombia parece regresar a niveles previos y crecientes, aunque distintos, de violencia. Sin embargo, la firma de los acuerdos sirvió, desde mi perspectiva, para tomar una bocanada de aire fresco en medio del fétido ambiente que se respiraba, para abrirle campo a otras formas de pensar lo que ocurre en la guerra más allá de los bandos, de los amigos y los enemigos, del nosotros y los otros, para recuperar una forma mucho más rica de acción política.

Hago énfasis en este último punto porque *Maraña* revela mucho al respecto. La leishmaniasis afectaba a todos los actores del conflicto armado, siempre y cuando se sumergieran en la maraña de la selva; no solo eso, la disposición del tratamiento y las medidas que tomó el Estado colombiano para hacerse del control absoluto y exclusivo del glucantime pusieron de relieve que afectarlos a todos no significaba hacerlo de la misma manera. Esta situación se muestra en lo que la autora describe como la extensión farmacéutica de la guerra [*pharmaceutizalization of war*] (capítulo 2). En ese sentido, la leishmaniasis no es –como solía decirse, no sin cierta ingenuidad, sobre el covid-19– una enfermedad democrática. Sin embargo, sí tuvo un efecto peculiar al desdibujar las barreras claras entre víctimas y victimarios, entre los buenos y los malos, entre el Estado y los otros, cuando la escala se pone no en las instituciones y quienes se encargan de tomar decisiones en los altos mandos, sino en esa escala mucho más detallada de quiénes son las personas que le dan cuerpo a la guerra y sus enfrentamientos.

Queda claro por el estigma de enfermedad guerrillera ligado a la leishmaniasis que hubo un efecto negativo preponderante sobre esta población, particularmente porque el acceso al tratamiento farmacéutico implicaba quedar a expensas del radar del Estado y sus consideraciones acerca del presunto "enemigo interno" y de la seguridad nacional (capítulo 1). Cuando la autora se adentra en el Centro de Rehabilitación de Leishmaniasis, ubicado en el batallón Silva Plazas en Duitama, otros cuestionamientos se asoman, en particular aquellos acerca del estatus de las y los soldados en el conflicto.

A pesar de que se encuentran protegidos por el Estado, de que sus tratamientos los paga el Ministerio de Salud y no el de Defensa (asunto que

evidencia su lugar como ciudadanos antes que como parte de las fuerzas armadas), estas medidas de cuidado y protección ocurren dentro de una lógica bélica: lo primordial no es la salud, sino la posibilidad de tener a las y los soldados de vuelta, lo más pronto posible, en el campo de batalla (capítulo 3). Sin entrar en pormenores acerca del trasfondo socioeconómico de las personas que se enrolan en el ejército, no es una exageración afirmar que las medidas de cuidado y de protección dentro de la lógica bélica solo refuerzan una concepción de las y los soldados como carne de cañón para el conflicto armado.

En este contexto, el juego de escalas también se ve afectado por el debilitamiento inmunológico, de modo que la escala de las células y de las citoquinas, misma que domina el discurso biomédico de la enfermedad y su tratamiento, le cede su lugar a la escala de los cuerpos que sufren, que se debilitan y que padecen la enfermedad y también la agresividad de las inyecciones de glucantime que durante tres semanas, y en ocasiones dos veces al día, tienen que recibir las y los soldados. Las dolencias glúteas llevan a que quienes reciben las inyecciones se vean incapacitados para sentarse o realizar actividades cotidianas, al punto que hay quienes consideran dejar incompleto el tratamiento; pero también constituye un nodo para que quienes las inyectan pongan en marcha estrategias que causen el menor impacto posible (capítulo 4).

Gracias a la narrativa de *Maraña*, el acto mismo de inyectar una nalga se convierte en todo un despliegue de experticia, habilidad y compasión. La agresividad del tratamiento, aunada a los cuidados que el personal de salud despliega para minimizar esa característica del medicamento, pone de relieve el carácter sociomaterial de la enfermedad y el cuerpo. En lugar de mantener la unidad propia de la lógica inmunológica, Pinto García muestra de qué modo el conflicto también se convierte en un vector de multiplicidad de los cuerpos, a la sazón de la bien conocida obra de Annemarie Mol (2021) o del más reciente aporte de Santiago Martínez Medina (2021).

Este debilitamiento inmunológico también se pone en evidencia en la negativa a caer en el lugar común de la guerra contra la enfermedad o de presentar a la leishmaniasis como el "segundo enemigo del Estado" después de las guerrillas (p. 155), imagen común en los medios y en la caracterización que algunos científicos hicieran de la enfermedad.

Trastornos de la memoria

Estudié Biología en la Universidad de Antioquia, donde hay dos grupos de investigación biomédica reconocidos. El primero, que no tiene que ver con la investigación de este libro –aunque sí con el trabajo actual de Lina–, es el Grupo de Neurociencias de Antioquia, que está dedicado a estudiar una forma de Alzheimer hereditaria que se presenta en una familia de Yarumal. El segundo es el PECET (Programa para el Estudio y Control de Enfermedades Tropicales), donde se estudian padecimientos como la enfermedad de Chagas o la leishmaniasis. No tuve mayor información sobre este último grupo, pues no estaba entre mis intereses formativos, pero sí supe que la leishmaniasis ocupaba una buena parte de la atención y el tiempo de sus investigaciones, razón por la que pensaba que era una afección muy tenaz y difícil que afectaba a muchas personas, al menos en la selva. La relación de esta enfermedad con el conflicto estaba completamente velada y es algo que he confirmado al preguntarle a mis compañeros de generación. Parece entonces que el problema de memoria no era solo individual, sino que se desplazaba hacia lo colectivo.

La lectura de *Maraña* me obligó a reconsiderar estos recuerdos y a preguntarme por qué nunca escuché nada acerca de la relación entre la leishmaniasis y el conflicto armado, ni siquiera para decir que las investigaciones y los ensayos clínicos se hacían en alianza con el ejército, además de recibir dinero que provenía de proyectos cercanos al Ministerio de Defensa y mucho menos del control que ejercía el Estado sobre los medicamentos (capítulo 5). Ni hablar de que el tratamiento más común sea a base de antimonio, un metal que se usaba para inducir vómitos o que era parte de los procesos alquímicos por sus propiedades para purificar oro, el que, incluso como medicamento, tiene una alta toxicidad.

Hay toda una escala de la investigación científica que queda tras bambalinas al cruzar las puertas de los laboratorios y los centros de investigación, como ocurre con la Sede de Investigación Universitaria (SIU) de la Universidad de Antioquia. Esto no solo se convierte en un problema para seguir las prácticas científicas y reconstruir las redes sociales, económicas y políticas que las sostienen –como bien lo han estado haciendo los estudios de la ciencia y la tecnología–, sino que, siguiendo la propuesta de la autora, en este caso particular se convierte también en un obstáculo para hacer memoria, para la construcción de la verdad y para la rendición de

cuentas tan necesarias en un proceso de justicia transicional como el que ha estado viviendo Colombia desde hace casi una década.

Sueños lúcidos

A diferencia de miles de publicaciones que han repetido hasta el cansancio el concepto de *entanglement* de Karen Barad (2003), Lina nos recuerda sus orígenes en la mecánica cuántica y, por ende, sus limitaciones. Si bien la palabra maraña es una traducción posible de *entanglement*, lo que llama la atención en su propuesta no es tanto la maraña o el enmarañamiento, sino el proceso inverso: el desenmarañamiento ("Introducción"). Quiero sugerir que, justamente, es el desenmarañamiento el aporte conceptual más fructífero y relevante de esta etnografía.

El concepto de *entanglement*, como otros similares, es útil para pensar que son las relaciones las que constituyen a las entidades, y no al contrario; de este modo, cualquier cambio en ellas implica la generación de nuevas relaciones. Sin embargo, lo que señala el desenmarañamiento es que, antes de darle paso a nuevas relaciones, tendríamos que deshacer aquellas relaciones nocivas en las que ya nos encontramos ("Conclusión"). Dicho así no parece haber una gran novedad, pero creo que este trabajo es uno de los pocos que señala esta ruta con firmeza. Su propuesta resuena y le da sentido al llamado de Elizabeth Povinelli a prevenir que las ontologías relacionales se conviertan en formas asépticas de construcción de la realidad: primero están las relaciones y las entidades que se hacen al relacionarse, para luego verter sobre dicha base el contenido histórico y social específico de la situación en la que las relaciones ocurren.

Con esta mezcla lista, es entonces posible visibilizar las formas de la violencia que atraviesan buena parte de la vida contemporánea; habría que darle la vuelta a esa aproximación y partir de las condiciones concretas de violencia y asimetría para comprender de qué manera se han constituido y forjado las estructuras relacionales (Povinelli, 2021). Además, la claridad conceptual que ofrece el desenmarañamiento resulta útil para forjar prácticas que desafíen la hegemonía del solucionismo tecnológico que encarna la industria farmacéutica y la disposición del glucantime en el conflicto.

Desenmarañar constituye, pues, una ruta de acción política que implica conocer la maraña y el proceso de enmarañamiento. Esto se vincula con la importancia del detalle que señalaba al principio, así como con la

necesidad de deshacer la maraña, no con la finalidad de regresar a un estado previo, sino para desatar cabos que se puedan juntar con otros gracias a la mediación de valores como la justicia o la equidad social. En otras palabras, desenmarañar nos aleja de los imaginarios del jardín del edén o del apocalipsis –como dos extremos de un uróboro– para abrir otros caminos de exploración.

Desórdenes lingüísticos inespecíficos

Hay una tendencia en los estudios de la ciencia y la tecnología que, por su cercanía disciplinar involucra también a la antropología y a la etnografía, confirma *Maraña*: la supremacía conceptual del inglés. No me refiero aquí a que el inglés sea la lengua de uso más socorrida para comunicar ideas y planteamientos entre comunidades académicas que hablan distintas lenguas. Me remito específicamente a los conceptos. Al detenerse en las referencias, se puede apreciar que la mayor parte de las que hablan del conflicto armado en Colombia están en español. De igual manera, todas las entrevistas se llevan a cabo en esta lengua. El inglés, por su parte, domina en lo que concierne a la literatura científica tocante a la leishmaniasis, así como en prácticamente todas las referencias que usa como andamiaje conceptual, de modo que casi todos los conceptos se encuentran en inglés. No obstante, pese a todo, el concepto central de *Maraña* está en español.

La tensión que intento señalar no es exclusiva del libro, por supuesto, pero creo que este, en particular, me permite articular ciertos interrogantes que considero relevantes para el quehacer disciplinar de estas áreas en nuestra lengua. Lejos de encontrarme en una suerte de defensa acérrima del español, considero que resulta conveniente resaltar un cierto escrúpulo académico relacionado con la traducción al que valdría la pena prestarle atención. Como hablantes del español hemos vivido en numerosas y muy diversas ocasiones el influjo del inglés: la exigencia de constreñirse a formas de escribir y expresarse "académicas"; la proliferación de calcos y neologismos; o la diseminación de términos que parecen no tener equivalente en español. En contra de esta tendencia, cada vez es más usual encontrar en inglés un sinnúmero de palabras en otros idiomas, dependiendo de la localidad de las y los autores, señalando con ello que la posibilidad de comunicación del inglés encuentra sus limitaciones en la especificidad propia de realidades ajenas a su esfera de acción directa.

Maraña abre con una nota acerca de los términos y las dificultades de la traducción: selva no es exactamente equivalente a *jungle* o *forest*; no hay un equivalente en inglés para departamento en tanto demarcación geopolítica y administrativa; a ello se le suman numerosas expresiones coloquiales que, en las transcripciones de las entrevistas, permanecen en español con una traducción tentativa al lado. No es mi intención juzgar estas decisiones de la autora o de quienes consideran que esa es la manera de proceder en estos casos. Me interesa, más bien, hacer preguntas: ¿por qué la escritura académica, a diferencia por ejemplo de la literatura o la poesía, puede tener el privilegio de no traducir algunas de sus palabras y exigirle a sus lectores que hagan la correspondiente gestión lingüística?, ¿constituyen estos crecientes bancos de términos y expresiones en otras lenguas un enriquecimiento de la cultura y de la teoría?, ¿no estaremos perdiendo algo de nuestras posibilidades imaginativas y conceptuales al imponer políticas lingüísticas muy restrictivas sobre el quehacer de la traducción?

Las respuestas claras me eluden al enfrentarme a estas interrogantes, pero me gustaría cultivar el terreno, aunque solo sea de pasada y para terminar, con otras perspectivas que pudieran dar lugar a una conversación crítica y comprometida. En primer lugar, recordar que los intraducibles constituyen "no lo que no se traduce, sino lo que no cesa de –no– traducirse" y, por ende, forman parte de lo que singulariza y pone en relación a las distintas lenguas (Cassin, 2019: 21). En segundo lugar, rememorar que la traducción es siempre una forma de "hacerse de las palabras *de* otros, para hacerse de palabras *con* otros" (Castro Ramírez, 2018: 59). Con seguridad, la reciente aparición de la traducción al español de *Maraña* (Pinto García, 2026), auspiciada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y la Universidad de los Andes, servirá para continuar esta discusión.

Bibliografía

Barad, Karen (2003). "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, núm. 3, pp. 801-831.

Cassin, Barbara (2019). *Elogio de la traducción. Complicar el universal*. Trad. por Irene Agoff. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Castro Ramírez, Nayelli (2018). *Hacerse de palabras: traducción y filosofía en México (1940-1970)*. México: Bonilla Artigas.

Martínez Medina, Santiago (2021). *Anatomización. Una disección etnográfica de los cuerpos*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Mol, Annemarie (2021). *El cuerpo múltiple. Ontología en la práctica médica*. Trad. por Cristóbal Gnecco. Bogotá: Universidad de los Andes/ Universidad del Cauca.

Pinto García, Lina (2026). *Maraña. Guerra y enfermedad en las selvas de Colombia*. Trad. por Alfonso Conde. Bogotá: Universidad de los Andes, ICANH.

Povinelli, Elizabeth A. (2021). *Between Gaia and Ground: Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism*. Durham: Duke University Press.

Ruiz-Serna, Daniel y Diana Ojeda (2023). *Belicopedia*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Juan Felipe Guevara Aristizábal es investigador y académico de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa. Biólogo (Universidad de Antioquia) con maestría y doctorado en Filosofía de la Ciencia (UNAM). Me interesa pensar la filosofía desde sus márgenes, ya sea su relación con las prácticas científicas, las condiciones sociomateriales que la hacen posible o los efectos políticos de sus discursos y formas de construir la realidad. Actualmente desarrollo dos sendas de investigación: una, acerca de la irrupción del concepto de raza en la filosofía crítica de Kant, su relación con ideas provenientes de la historia natural y la historia del arte, así como el papel del color de la piel en su planteamiento; y otra que intenta trazar una genealogía política de la filosofía de la ciencia, con especial énfasis en la separación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, sociales o humanas. jguevara@cua.uam.mx

ENCARTES

RESEÑAS CRÍTICAS

¿CÓMO ENSEÑAR O CÓMO APRENDER HISTORIA?

HOW TO TEACH OR HOW TO LEARN HISTORY?

Adriana Mata Puente*



Reseña del libro:
Pedro Ortiz Oropeza y Amílcar Carpio Pérez (coords.), 2025. *Educación, patrimonio e historia: reflexiones sobre la interpretación, enseñanza de la cultura y el pasado*. Newton Edición y Tecnología Educativa, Ciudad de México, 250 pp. ISBN: 978-607-8872-46-6

El tema central del libro que reseño es la educación y cómo enseñar sobre el patrimonio histórico y cultural a la población; por ello, está dirigido principalmente para los docentes de historia y temas relacionados con el acervo cultural e histórico. Esta obra se enfoca tanto en la enseñanza escolarizada, con el objetivo de "proporcionar a docentes de los diversos niveles educativos opciones de herramientas, contenidos y métodos para hacer una interpretación del patrimonio cultural en México" (p. 15); como también en la formación no escolarizada para destacar las tradiciones culturales y dar a conocer espacios como los museos para enriquecer las experiencias y valorar dicho patrimonio, "abordando temas como la memoria colectiva, identidad, valoración de la diversidad cultural, educación para la ciudadanía, interculturalidad, entre otros" (p. 15).

* Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 273-281
Recepción: 5 de diciembre de 2025 • Aceptación: 20 de enero de 2026
https://encartes.mx

Educación, patrimonio e historia: reflexiones sobre la interpretación, enseñanza de la cultura y el pasado fue coordinado por dos especialistas en materia educativa, docentes en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), con amplia experiencia en procesos formativos, en particular en la enseñanza de la historia. Cuenta con once capítulos y participaron catorce autores con amplia experiencia en el tema de la educación, la historia y el patrimonio.

El texto está organizado en dos partes: "Interpretar y educar con el patrimonio: reflexiones sobre la enseñanza de la cultura y el pasado", es la primera y está conformada por siete capítulos, permite que el lector se sumerja en diversas experiencias y contextos para enseñar la historia y el patrimonio cultural. El capítulo inicial, escrito por Joan Santacana I. Mestre y Tania Martínez Gil, lleva el nombre de "Hacer historia con los objetos". Los autores siguen la didáctica del objeto como metodología guía desarrollada para decodificar diversos objetos presentes en los museos, a lo que los autores llaman "aprendizaje por descubrimiento" (p. 24). A través de varios ejemplos, ilustran cómo los objetos permiten conocer y aprender sobre el pasado; de ahí que sea importante observarlos, aprender a leerlos y a interpretar sus significados para ayudar en la comprensión y enseñanza de la historia. Para que ello suceda, es necesario que el patrimonio se valore y se conserve, ya sea en manos de particulares o en instituciones abiertas al público como los museos.

En el segundo capítulo, "Función educativa del patrimonio: una vista desde la psicología educativa. Interpretación en el Museo Nacional de las Culturas del Mundo", Florentino Trejo Navarrete nos aproxima a los problemas relacionados con el patrimonio cultural con el apoyo de la psicología educativa; esta perspectiva sirve para la interpretación del patrimonio como estrategia que posibilita su uso de manera formal o informal. El autor propone que se tome en cuenta el punto de vista del estudiante para acercarlo a la historia del museo y, que ello, despierte su interés en la importancia del recinto histórico. Al relacionar la vida en el pasado, los objetos que usaron y la vinculación que tienen con el presente, se invita a que el visitante se traslade en el tiempo y pueda imaginar cómo vivían los personajes antes y comparar cómo es vivir en el presente. Se resalta la importancia de contar con espacios que reúnan valiosas colecciones, además de gestionar y vigilar que funcionen y, sobre todo, propiciar que los habitantes se apropien de ellos.

En el tercer capítulo, "¿Quiénes fueron y quiénes somos? Una mirada a la sociedad de la región norte del estado de Guerrero desde la tradición de las tumbas y ofrendas del Día de Muertos", Pedro Ortiz Oropeza y Alba Martínez Carmona abordan el sentir de los habitantes de comunidades de la región norte del estado de Guerrero sobre las ofrendas y tumbas dedicadas a las personas fallecidas. El trabajo se fortalece con los testimonios orales de ciudadanos involucrados en el diseño y creación de tumbas o altares en honor a los difuntos de la región en ciudades como Iguala, Teloloapan e Ixcateopan de Cuauhtémoc. La exhibición de las tumbas u ofrendas es valiosa para el sector educativo, pues "la contemplación, la valoración y el estudio del patrimonio favorecen la comprensión de los ciudadanos tanto de su entorno como de los cambios y permanencias de las actividades humanas a lo largo del tiempo" (p. 56).

En su texto "La representación de la batalla del 5 de Mayo como patrimonio vivo de la Ciudad de México: patrimonio inmaterial y aprendizaje del pasado", Amílcar Carpio Pérez analiza cómo es que se lleva a cabo la representación de la batalla del 5 de Mayo en la colonia Peñón de los Baños y el pueblo de San Juan de Aragón de la Ciudad de México. El autor resalta el carácter espontáneo de la tradición, toda vez que los habitantes de esas localidades no participaron de la confrontación contra el ejército francés en 1862. No obstante, muestra la importancia otorgada por los pobladores en la conformación de su mexicanidad, así como en el aprendizaje de la historia fuera del espacio escolar. Asimismo, presenta una propuesta didáctica para la mejor comprensión de la representación como objeto patrimonial. Carpio Pérez señala la importancia de las actividades que involucran la participación activa de los habitantes, con diversas comisiones o encargos, actividades que los llenan de orgullo porque representan un hecho histórico que les da sentido de pertenencia con su pasado, su presente y su futuro.

En el capítulo escrito por Rosa Neli Serna Ramírez, titulado "Patrimonio e identidad: el papel de la fiesta del pueblo en la enseñanza de la historia", se trata el uso del patrimonio como fuente para la enseñanza de la historia a nivel secundaria. Hace un análisis sobre la fiesta a Cuauhtémoc en Ixcateopan, Guerrero, con la finalidad de que los alumnos de la región conozcan la relevancia que tienen los acontecimientos culturales cercanos a su localidad, se sientan identificados y ayuden a la construcción de su identidad como parte de la comunidad. La autora señala la impor-

tancia de innovar en la forma de impartir esta disciplina en dicho nivel; su propuesta tiene que ver con orientar al alumno a encontrar su papel en la sociedad a través de la construcción de conocimientos que puedan identificar en su contexto. Así pues, el patrimonio es considerado como una selección de bienes y valores de una cultura que forma parte de la propiedad simbólica o real de determinados colectivos. Además, familiarizarse a través del contacto con aspectos que forman parte de la fiesta le da valor, sentido y hace que sea un evento en el que participe un gran número de personas tanto de esa localidad como de lugares aledaños.

En el capítulo "Las fotografías escolares como patrimonio histórico y sus usos didácticos en la educación superior", Norma Ramos Escobar y Armando René Espinosa Hernández ponen de manifiesto la importancia del material escolar como patrimonio de las instituciones. Se refieren, de manera específica, al archivo fotográfico recuperado por personal del Sistema Educativo Estatal Regular, cuyo contenido puede servir como soporte documental de diversos trabajos de investigación sobre aspectos diferenciados de la educación escolarizada en el estado de San Luis Potosí, que podría abarcar aspectos de infraestructura, sociales, pedagógicos, entre otros. Los autores muestran algunos ejemplos de lo que es posible realizar y el carácter didáctico que pueden adquirir si son utilizados en la formación de docentes o profesionales de la educación. El patrimonio, como algo vivo, permite hacer lecturas desde diferentes ángulos, como detonadores de memoria, fuentes para la historia de la educación y como recursos didácticos. Estas lecturas, entre otras muchas que pueden hacerse con la herencia gráfica de la escuela, convierten al patrimonio educativo en un elemento valioso para recuperar la memoria pedagógica de las escuelas y la manera en que profesores y estudiantes se acerquen de forma problemática y analítica a sus usos.

El siguiente capítulo "Hacia una didáctica del patrimonio fotográfico: planteamiento de problemas desde la historia cultural", escrito por Carlos Enrique Torres Monroy se enfoca en el carácter patrimonial de las fotografías seleccionadas y documentadas en diversos archivos, como el de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Torres pondera los archivos familiares dada la cantidad de información que se puede obtener de los registros fotográficos. Sus planteamientos, muy bien argumentados, favorecen la comprensión de los modos de entender el patrimonio cultural fotográfico, las posibilidades de efectuar lecturas de fotografías desde una

historia cultural, así como de la problematización histórica, vía el análisis de fotografías. Finaliza con la integración de estos elementos en una propuesta didáctica para la formación de historiadores o de quienes pretenden enseñar la disciplina histórica.

Estos dos últimos capítulos invitan a explorar el pasado a través de las fotografías para entender la cotidianidad de las escuelas. La imagen presenta el espacio educativo; a sus personajes: maestros y alumnos; las acciones que se desarrollan: tomando clase, participando en una exposición, entre otras actividades del entorno escolar. En las fotografías se aprecia el aspecto físico que muestra la imagen: el aula, las y los maestros y sus alumnas y alumnos. Como señalan los autores, las temáticas derivadas de analizar cada uno de los elementos reflejados en la imagen proporcionan información valiosa para poner a la vista el espacio y la dinámica escolar en un tiempo determinado. Como lectora, este capítulo reafirmó la importancia de conservar las fotografías como parte del patrimonio cultural. Más que ver las fotografías, sus características y la riqueza de información, facilita que el lector pueda hacerse una imagen visual del pasado y comprender la cotidianidad en las escuelas en un momento específico y la permanencia o cambio a través del tiempo.

La segunda parte del libro se titula "Reflexiones críticas: para entender el patrimonio y la cultura" y está integrada por cuatro capítulos. La apropiación es un aspecto indispensable para valorar el patrimonio. También aquí se pone énfasis en la memoria y la identidad, pues aquello que recordamos nos da identidad; se recuerda lo que tiene valor tanto personal como colectivo. Se hace hincapié en el papel del Estado para generar las condiciones para conservar y difundir el valor documental; en el rol del docente, quien es el responsable de transmitir los contenidos al estudiante y, este último, de generar su propio conocimiento, lo que facilita la significación y resignificación subjetivos entre los diferentes actores.

En el capítulo "Reflexiones para pensar e indagar el patrimonio", Ariel Corpus expone varios argumentos que invitan a pensar detenidamente las diferentes propuestas de definición del concepto de patrimonio y sus implicaciones para la investigación y la enseñanza de la historia a través de los objetos patrimoniales como fuentes primarias de información. El texto gira en torno a dos ejes de análisis: la construcción de una perspectiva desde la cual comprender el patrimonio cultural e histórico, que no se circunscriba a los ámbitos institucionales y centralizados, sino

que tome como referencia la problemática de la memoria y la identidad; el segundo remite a considerar una apuesta para estudiar el patrimonio histórico a través de un método dialógico entre el sujeto que investiga, las narrativas hegemónicas y los sujetos que interactúan con el objeto patrimonial (p. 150).

Este apartado continúa con el texto de María de los Ángeles Gómez Gallegos, titulado "La teoría decolonial como enfoque. Tres referentes para la práctica pedagógica", en el que se trata el tema del patrimonio desde las teorías decoloniales. Este texto considera la urgente necesidad de romper esquemas sociales opresivos para estudiar las necesidades sociales actuales a partir de los reclamos de ruptura del orden global impuesto desde y por las colonizaciones. Se asume que la idea de patrimonio histórico es un punto de cruce de las tres líneas de la matriz colonial: el poder, el saber y el ser. Se propone una reflexión sobre el quehacer docente: ¿qué hacen y cómo llevan a los alumnos a un ambiente de saber y ser y no solo de poder y saber? La autora presenta distintas propuestas anticoloniales y decoloniales con el objetivo de reapropiarse de los paradigmas del saber heredados y, a partir de ellos, pensarse críticamente tanto en el aula y los contenidos, como en el contexto social y las instituciones, aspectos objetivos y subjetivos de los actores –docentes y estudiantes– frente a esos contenidos.

Por otra parte, Alejandro Cornejo Oviedo, en "La inclusión educativa y las habilidades transversales en una investigación de campo de la materia de Antropología I y II del bachillerato del CCH: la defensa y preservación del patrimonio histórico y cultural en mi ciudad", expone un análisis conceptual del patrimonio cultural, material e inmaterial para, después, hacer algunas reflexiones respecto de las capacidades y habilidades demostradas por parte de los alumnos de nuevo ingreso a los Colegios de Ciencias y Humanidades (CCH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Asimismo, describe cómo se realizó un trabajo de investigación sobre el rescate del patrimonio local de las colonias de procedencia de los estudiantes. Los ejemplos sirven como elemento de difusión de los logros y para retomar la iniciativa, hacer ajustes y replicarla en otros contextos escolares.

El libro cierra con el texto de Washington Maciel da Silva en el que expone la situación del patrimonio en Brasil en "Os Direitos Culturais e o Ensino de História no Brasil após 1988: o(s) caminho(s) das políticas de

patrimônio histórico-cultural e da cidadania". En este capítulo se ilustran las etapas de consolidación en las políticas que rigen el patrimonio histórico-cultural y su relación con la educación básica. El escrito resalta que la política sobre patrimonio cultural en Brasil fue impregnada por la identidad nacional fomentada por los diferentes proyectos republicanos. Para el autor, la enseñanza de la historia confiere a los estudiantes la capacidad de analizar el proceso histórico del patrimonio. Por ello, considera relevante la pluralidad interpretativa para la enseñanza de diferentes objetos, temas, metodologías, temporalidades y especialidades que reflejen las realidades sociales cotidianas, que atienda las particularidades histórico-sociales a nivel regional, local o situacional.

Los autores de los diferentes capítulos, cada uno con su estilo, presentan diversas estrategias que han retomado para la enseñanza de la historia, con el objetivo de que sea un aprendizaje para toda la vida, que conocer el pasado para entender el presente y construir el futuro dé un sentido de pertenencia. El texto es una invitación para analizar el tema desde diferentes posturas: como ciudadano que vive, convive, resguarda y conserva el patrimonio; como estudiante de historia y el valor que se le da a los objetos, monumentos, manifestaciones culturales e incluso a los personajes.

Sin duda, en ese sentido promueve en el lector la reflexión de cómo aprendió y cómo debe seguir aprendiendo sobre la historia y el patrimonio. Como docente de Historia, considero que es una invitación para conocer las estrategias pedagógicas y los aspectos que se ponen en juego en el aula para que los estudiantes aprendan sobre historia y el patrimonio y, con ello, contribuir al reconocimiento del patrimonio material e inmaterial.

El lector encontrará ejemplos para aproximar a los estudiantes al aprendizaje del patrimonio cultural; lo que, en consecuencia, posibilita que los alumnos aprendan a valorar y respetar el patrimonio de sus comunidades. Se propone que, a través del patrimonio cultural, los docentes encuentren la posibilidad de reforzar su formación y logren ampliar su participación en la creación de actividades de aprendizaje en torno a dos ejes principales: la cultura y el pasado. Como docente, ya sea de educación básica, media o superior, *Educación, patrimonio e historia: reflexiones sobre la interpretación, enseñanza de la cultura y el pasado* invita a pensar sobre la enseñanza de la historia, los contenidos y las estrategias que se ponen en práctica; además de dar a conocer recursos adicionales que incorporan

en sus actividades pedagógicas con los estudiantes y sus estrategias para que sean tomadas como ejemplo y adaptadas a las necesidades propias de cada contexto.

En el tema del patrimonio cultural, en cada uno de los capítulos, los autores ofrecen su definición de patrimonio material e inmaterial. Se muestran ejemplos de dicho patrimonio enfatizando que es de cada uno de los habitantes de ese territorio, el que le da identidad, como es el caso de los monumentos, acontecimientos históricos y las fiestas patronales. Todos contribuyen a generar ese patrimonio y a valorarlo, por ello la importancia de conservarlo y poder apreciarlo en los monumentos, en las reproducciones que tenemos en los museos o en las imágenes que se han quedado en diferentes soportes. Un aspecto que contribuiría mucho sería incluir ejemplos de otras latitudes de la República mexicana, ya que los capítulos se enfocan en las manifestaciones culturales del centro y sur de nuestro país.

Asimismo, a lo largo del libro también se habla de quienes conservan el patrimonio y se hace alusión al archivo y a quienes están a cargo de dichos documentos, pues ellos deciden qué se queda y qué no, es decir, que va a perdurar a través del tiempo. Gracias al interés que tienen algunas personas en conservar los documentos es que hoy tenemos bibliotecas con libros antiguos, archivos históricos, museos y colecciones fotográficas, entre otras instituciones, para registrar y salvaguardar ese patrimonio. Instituciones y documentos tanto manuscritos, impresos, fotografías, películas, sonidos, que también integra el patrimonio natural, así como el arquitectónico.

El objetivo es que los estudiantes identifiquen, exploren y reconozcan el patrimonio en nuestro país para que, a su vez, lo valoren y conserven en archivos, bibliotecas, fototecas y cualquier institución especialista en el patrimonio. Todos esos documentos son muy valiosos porque también invitan a estudiar otros temas. Por cierto, se mencionan las fotografías, pero existen otros soportes que son evidencia del quehacer educativo a través del tiempo. Las fotografías de espacios que ya no están o, bien, que han cambiado a lo largo del tiempo, así como también los monumentos son de suma importancia, pues para quienes vivieron en esos tiempos, recordar es volver a vivir; para quienes no, como muchos de quienes ahora leen este texto, verlos en fotografía permite constatar cómo han cambiado la ciudad, nuestras escuelas e, incluso, nosotros mismos.

En este mismo tenor, considero que es importante reflexionar sobre el patrimonio digital: en muchos casos tenemos fotografías porque estas se imprimían, pero hoy en día las imágenes son digitales: ¿qué debemos hacer para conservarlas y que, dentro de cien años, alguien las pueda ver? Una tarea es evitar que desaparezcan a causa de los soportes que la tecnología deja obsoletos en poco tiempo. Esta inquietud viene a colación por la accesibilidad al patrimonio, ¿qué les estamos dejando a las futuras generaciones sobre nuestras publicaciones hoy en día?

Adriana Mata Puente es doctora en Bibliotecología y Estudios de la Información por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Cuenta con reconocimiento como profesora de tiempo completo con Perfil Deseable. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, 2022. Desde 2005 es profesora investigadora en la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP). Su investigación se enfoca en la lectura y las bibliotecas públicas y escolares, en la actualidad y en el pasado. Ha participado en la coordinación de tres libros (2019, 2021, 2022); es coautora de un libro (2024), ha publicado ocho artículos en revistas especializadas y 15 capítulos de libros. También ha expuesto los avances de su investigación en más de 40 encuentros a nivel nacional e internacional. En la formación de recursos humanos ha dirigido seis tesis de maestría y licenciatura, y ha impartido cursos a nivel maestría y licenciatura.

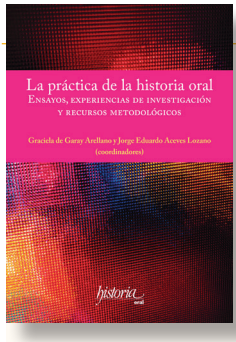
ENCARTES

RESEÑAS CRÍTICAS

LA ESCUCHA COMO MÉTODO: ALCANCES Y PERSPECTIVAS DE LA HISTORIA ORAL

LISTENING AS METHOD: SCOPE AND PERSPECTIVES OF ORAL HISTORY

Ignacio Salvador Durán Ricardez*
Natalia Zepeda Cazarez*



Reseña del libro:
La práctica de la historia oral. Ensayos, experiencias de investigación y recursos metodológicos,
Graciela de Garay y Jorge Aceves (coords.) (2024),
México: Instituto Mora, 553 pp.

El libro colectivo coordinado por Graciela de Garay y Jorge Aceves aborda un conjunto de trabajos escritos por autoras y autores interesados en la práctica de la historia oral. Como punto de partida, se introduce la tensión entre dos modelos historiográficos: uno documental o autosuficiente de corte positivista y otro de corte constructivista radical. Entre ellos, se debate si la tarea de la historiografía debe consistir en reproducir lo verdaderamente ocurrido o si debe concentrarse en la interpretación y construcción social de la memoria y los relatos. La historia oral se decanta por construir un conocimiento histórico que reconoce la subjetividad, agencia, memoria y emociones como dimensiones legítimas del pasado, analizándolas de manera crítica con pruebas, contextualizaciones y rigurosidad metodológica.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Occidente, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 283-289
Recepción: 9 de abril de 2026 • Aceptación: 4 de mayo de 2026
https://encartes.mx

La obra es fruto del trabajo desarrollado desde 2022 en el Seminario de Historia Oral del Instituto Mora, espacio académico que forma parte de las actividades de la Asociación Mexicana de Historia Oral (AMHO); desde hace más de tres décadas, la AMHO ha sido escenario de comunicación y colaboración entre practicantes de la historia oral, las historias de vida y los enfoques biográficos. Sus autoras y autores –provenientes de múltiples disciplinas sociales– forman parte de uno de los grupos que han desarrollado y actualmente mantienen vivo este movimiento investigativo y, en función de ello, comparten una agenda que, en sus palabras: "Consiste en buscar la evidencia empírica de los recuerdos, pero también entender las confusiones de la memoria como parte de la interpretación de la historia […]" (p. 21). Con base en esta premisa, este libro está dedicado a profundizar en las experiencias y recursos metodológicos que han guiado sus procesos de investigación.

El contenido se organiza en quince capítulos agrupados en seis partes. La primera de ellas se propone "Revisitar la experiencia y reflexionar sobre el campo de la historia oral". Como punto de partida, Jorge Aceves habla de los momentos, espacios, influencias y experiencias que configuraron su quehacer académico, como parte de un movimiento que se ha desarrollado gracias a los esfuerzos de distintos actores. Asimismo, brinda una aproximación a los estilos y rutas de producción de las fuentes orales, así como las estrategias analíticas que se configuran entre el modo interpretativo, objetivista y sus combinaciones. El siguiente capítulo, de Gerardo Necoechea, profundiza en una vertiente de la historia oral interesada por la participación directa de las comunidades en el registro, análisis y uso de la memoria como herramienta política, al igual que la colaboración del investigador con grupos y comunidades dentro de procesos compartidos. Posteriormente, Perla Chinchilla reflexiona sobre el lugar que ha llegado a ocupar la historia oral dentro de la historiografía, como un campo inmerso en las tensiones entre lo que la autora denomina "la historia ciencia" y "la historia práctica". A partir de la historia escolar, la *public history* y las humanidades digitales, muestra cómo la historia oral permite superar la crisis de la historia académica e involucrar activamente a los sujetos en su pasado desde sus propias preguntas y necesidades.

La segunda parte, titulada "Explorando emociones, afectos y la moral en la esfera pública", comienza con un capítulo escrito por Graciela de Garay, en el que la autora analiza las emociones de un grupo de perso-

nas de la Ciudad de México y zonas conurbadas durante la pandemia por covid-19, y reflexiona en cómo las experiencias vividas, además de afectarnos, inciden en la forma en que las expresamos y nos relacionamos con otros. Silvia Dutrénit y Bianca Ramírez dedican su escrito a profundizar en los retos metodológicos para el uso de la historia oral por medios virtuales al entrevistar a dos mujeres guatemaltecas, activistas de derechos humanos y con familiares desaparecidos. Las autoras muestran que, a pesar de la falta de cercanía corporal, herramientas como la escucha reflexiva y la atención hacia las pautas en el discurso y gesticulación hacen posible un "acercamiento" desde lo virtual. En el siguiente capítulo, Patricia Pensado muestra una historia colectiva realizada por los participantes del taller "Relatos de vida: experiencias en la lucha sindical", en el que fue posible conformar un archivo afectivo y explorar los sentimientos, afinidades y afectos desarrollados, así como los hechos violentos que experimentaron en su lucha. Esta sección cierra con el texto de David Luján y Diana Guillén, cuyo desarrollo analiza las relaciones políticas cotidianas en la alcaldía Miguel Hidalgo de la Ciudad de México, resaltando que el análisis político requiere incorporar dimensiones subjetivas y afectivas a las que la historia oral permite acceder.

La tercera parte trata las "Memorias de lucha y resistencia en jóvenes indígenas y organizaciones de colonos". Rocío Martínez y Mario Camarena comienzan con un análisis crítico de la construcción de la memoria colectiva en San Francisco Cherán, y cómo esta ha invisibilizado el papel fundamental de los jóvenes en los principales conflictos sociales y políticos de la comunidad. Como muestran los autores, reconstruir la memoria de los jóvenes resulta indispensable para comprender la complejidad del proceso autonómico, al igual que la continuidad generacional de la resistencia. Por su parte, María Concepción Martínez profundiza en los procesos de organización y resistencia de los habitantes de los Pedregales de Coyoacán, que luchan por defender su derecho al agua frente a los desarrollos urbanos inmobiliarios. Su análisis, basado en la contrastación y confrontación de testimonios orales y notas periodísticas, expone la pluralidad de memorias y discursos que conforman la experiencia social del conflicto.

La cuarta parte del libro está dedicada a los "Avatares de la vida diplomática". Con tal fin, Mónica Toussaint presenta un capítulo en el que analiza la práctica diplomática de tres figuras del Servicio Exterior Mexicano en Centroamérica, ubicada temporalmente entre las décadas de 1970 y

2020. A partir de los testimonios de Antonio de Icaza, Gustavo Iruegas y Carmen Moreno Toscano, su texto da cuenta de la articulación entre los principios de la política exterior mexicana y los estilos personales de acción diplomática en contextos de conflicto. Como cierre, Araceli Leal presenta las vivencias de seis mujeres asiladas en la embajada mexicana en Chile durante la dictadura. Sus experiencias quedaron plasmadas en documentos oficiales y personales que nos permiten conocer a otras actoras relevantes, invisibilizadas en los procesos políticos, cuya participación en la esfera pública fue relegada.

La quinta parte da un giro interesante al adentrarse en el terreno "Del teatro independiente y la música popular". En los capítulos que la conforman, los autores exploran los efectos que se producen a partir del contacto con las formas de expresión artística. Carlos Domínguez analiza los testimonios orales de teatreros independientes en la Ciudad de México, mostrando cómo las estructuras narrativas introyectadas dan forma y brindan sentido a sus memorias y configuran los testimonios en clave dramática, a la vez que son resultado de una negociación intersubjetiva entre entrevistador y entrevistado. A su vez, Rodrigo Laguarda escribe sobre cómo las canciones populares de una época funcionan como artefactos culturales que organizan los deseos, contradicciones y momentos de sociabilidad fundamentales para un grupo emergente, como lo fue la comunidad gay de la Ciudad de México en los años sesenta del siglo pasado.

La sexta y última parte del libro trata como principal tema de interés el de los "Recursos y guías metodológicas" relacionados con el estudio de la historia oral. Felipe Morales profundiza en cómo era la experiencia de asistir a las salas de cine de la Ciudad de México en distintos momentos del siglo XX. Para ello, propone una ruta basada en el uso de imágenes e historia oral videograbada, cruce que le permite explorar el potencial del registro audiovisual en el estudio de los procesos sociohistóricos. En el último capítulo, Erika Tapia presenta una aproximación interesante al uso del *software* MAXQDA en el análisis de datos cualitativos generados en la historia oral. Con base en la experiencia del proyecto "Cultura de la legalidad", la autora da cuenta de las posibilidades que brinda esta herramienta para la sistematización y análisis de la información de datos cualitativos.

Como es posible observar, el libro asume una apertura temática y disciplinar estratégica que le permite informar sobre la versatilidad de la historia oral. El mosaico de experiencias y recursos que ofrece muestran

que, si bien esta práctica surgió de las discusiones paradigmáticas de la historiografía, también ha sabido dialogar con otras disciplinas y brindar a las ciencias sociales un nuevo ángulo productivo: la escucha centrada en narrativas biográficas y comunitarias que ayudan a analizar las tensiones entre las condiciones estructurales y la capacidad de agencia de los sujetos. Allí se dibujan los contornos que engloban a la diversidad de temas y perspectivas dentro de una misma práctica, y colocan en el centro las versiones que, desde sus propias coordenadas, tienen tanto valor para comprender los procesos históricos pasados y presentes como las fuentes tradicionales.

Las distintas partes y capítulos iluminan el camino recorrido hasta este punto, pero también nos invitan a reflexionar qué se proyecta hacia el futuro, cómo asumirá la historia oral los retos, desafíos y nuevas posibilidades que hoy se presentan a las ciencias sociales. Una veta reflexiva propone la exploración de los conflictos y tensiones del presente desde la mirada de los sujetos, así como los efectos que se producen en sus vidas individuales y colectivas. Muestra cómo las transformaciones sociales, culturales, políticas y económicas son interpretadas y resignificadas por los narradores. En tal sentido, los testimonios orales aportan información del pasado, pero también permiten indagar la manera en que los sujetos construyen sus memorias y vivencias frente a las dinámicas estructurales actuales. Por ello, la historia oral amplía las capacidades explicativas de las ciencias sociales al revelar las tensiones, resistencias y formas de agencia que, por lo general, quedan fuera de las versiones históricas oficiales. En un contexto de complejos desafíos, múltiples crisis económicas y ambientales, así como de pérdida de legitimidad de las instituciones, entender los procesos de cambio desde el punto de vista de los actores permite incorporar nuevas y valiosas perspectivas analíticas.

Otro eje para desarrollar el potencial de la historia oral es examinar su carácter interdisciplinario. Al articular herramientas y técnicas propias de la historia, sociología, antropología y estudios culturales, enriquece los métodos tradicionales de la investigación social para incorporar las dimensiones simbólicas, emocionales y relacionales. De esta forma, ofrece a las distintas disciplinas la posibilidad de fortalecer sus propios métodos desde un abordaje abierto, reflexivo e inclusivo, propiciando análisis integrales y articuladores de sus objetos de estudio. Ejemplos de ello son los casos de la psicología social, la ciencia jurídica y la política, disciplinas que encuentran en la historia oral una ruta para incorporarse, aportar y bene-

ficiarse de estos debates e intercambios, cuyo desarrollo cuenta ya con un largo y productivo camino.

Un tercer aspecto de interés consiste en reflexionar sobre las relaciones que la historia oral puede establecer con la inteligencia artificial (IA), cuya presencia en el mundo social es cada vez más marcada y transforma sus condiciones de manera significativa. La producción masiva de información por medio de los modelos de lenguaje grandes (LLM, por sus siglas en inglés) nos exige reflexionar sobre el valor de los conocimientos que se alojan en las memorias de los sujetos y grupos. La práctica de la historia oral adquiere aquí un papel central, pues profundiza en dimensiones de la experiencia humana que la IA no puede alcanzar. La producción de conocimiento se basa en el contacto del investigador con sus colaboradores, en el carácter intersubjetivo de ese encuentro, a diferencia de la información generada con base en patrones algorítmicos y estadísticos (no experienciales) de la IA.

Aunado a lo anterior, es innegable que estas tecnologías abren posibilidades interesantes para optimizar el almacenamiento, organización y procesamiento de los datos, lo que puede beneficiar a los investigadores sociales y, en particular, a los practicantes de la historia oral. Como señala Erika Tapia, cada día surgen nuevas redes sociales digitales, blogs y archivos históricos de fuentes digitalizadas, lo que evidencia su amplia capacidad para producir fuentes orales y procesarlas de manera organizada y ágil (p. 517). Pero también, el desarrollo de las IA que circulan en el mercado y los múltiples dispositivos tecnológicos de registro, como las grabadoras de voz de alta gama, que ofrecen la posibilidad de transcribir, discriminar y organizar la información, anuncian un escenario estimulante para el surgimiento de innovaciones en el tratamiento y análisis de los datos.

El escenario es innovador y, al mismo tiempo, nos propone retos y desafíos. Mientras se desarrollan formas de trabajo capaces de aprovechar las nuevas posibilidades y recursos, resulta imprescindible tomar precauciones con respecto a riesgos como el sesgo algorítmico, la posibilidad de plagio, la violación de la privacidad y seguridad de los datos o la persistencia de alucinaciones. Todo ello aunado a la necesidad de reflexionar sobre la incorporación de la IA en la investigación social, como una herramienta que permita potenciar los propios procesos de comprensión, y no como un elemento sustitutivo que comprometa nuestra autonomía. Incursionar en los nuevos escenarios requiere de un ejercicio reflexivo profundo a nivel ético y metodológico.

Las posibilidades y desafíos para el futuro de la historia oral dibujan un escenario complejo y cambiante, ante el cual esta práctica deberá mantener una postura crítica. La obra reseñada en estas páginas representa un esfuerzo por condensar los aprendizajes y usos que la historia oral ha desarrollado desde diversos enfoques. Los lectores que se inician en este campo encontrarán un material accesible para introducirse en las discusiones actuales y sus diversas aplicaciones; mientras que quienes ya cuentan con trayectoria y conocen bien su potencial podrán profundizar en los debates propuestos en cada capítulo y dialogar con base en sus propias perspectivas.

Ignacio Salvador Durán Ricardez es doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el CIESAS Occidente, y posdoctorante de la línea de Cultura e Identidades Contemporáneas de esta misma institución. Sus intereses de investigación se centran en la reconfiguración de las identidades sociales frente al crecimiento urbano, la actualidad de las tradiciones y rituales ligados a la religiosidad popular, así como la manera en que se recrea la memoria colectiva desde el presente. Actualmente desarrolla el proyecto "Religiosidad popular y transmisión de la tradición en pueblos conurbados del área metropolitana de Guadalajara: una propuesta de análisis intergeneracional".

Natalia Zepeda Cazarez es posdoctorante del CIESAS Occidente en la línea de Cultura e Identidades Contemporáneas y doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por la misma institución. Sus intereses se centran en la aplicación de metodologías cualitativas y etnográficas para el análisis de las transformaciones sociohistóricas de los territorios y comunidades, así como la agencia de las mujeres y familias en sus prácticas y vida cotidiana. Actualmente desarrolla un proyecto de investigación con las familias artesanas de la ribera de Chapala.