

ISSN: 2594-2999

ENCARTES

Revista digital

Multimedia

Volumen II, Número 4

septiembre 2019 - marzo 2020



Imagen cortesía de Héctor Adolfo Quintanar Pérez

LAS DESIGUALDADES

y la repolitización de lo social en América Latina

encartesanropologicos.mx

CONTENIDO

Vol. 2, núm. 4, septiembre 2019-marzo 2020

<http://www.encartesantropologicos.mx>

ISSN: 2594-2999



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

LAS DESIGUALDADES Y LA RE-POLITIZACIÓN

DE LO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA

Juan Pablo Pérez Sáinz 1

LA DESIGUALDAD SIEMPRE ES POLÍTICA

Luis Reygadas 48

PENTECOSTALISMO Y DESIGUALDADES SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

Pablo Semán 58

LA DESIGUALDAD SOCIAL EN AMÉRICA LATINA.

EXPLICACIONES ESTRUCTURALES Y

EXPERIENCIAS COTIDIANAS

Gonzalo A. Saraví 70

EL ANTAGONISMO DE LAS LUCHAS EN DEFENSA DE

LA VIDA COMO PROCESO DE RE-POLITIZACIÓN

DE LO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA.

UN DIÁLOGO CON JUAN PABLO PÉREZ SÁINZ

Mina Lorena Navarro Trujillo 88

¿EN DÓNDE COLOCAMOS ANALÍTICAMENTE A LA RELIGIÓN?

RETOS PARA UN ANÁLISIS TRANSDISCIPLINAR

SOBRE MARGINACIÓN EN LATINOAMÉRICA

Cristina Gutiérrez Zúñiga 98

REALIDADES SOCIOCULTURALES

¿A QUIÉN LE PIDEN LOS NARCOS? EMANCIPACIÓN Y

JUSTICIA EN LA NARCOCULTURA EN MÉXICO

José Carlos G. Aguiar 109

MUJERES INDÍGENAS ENTRE GUERRAS:

VIEJAS Y NUEVAS EXPRESIONES DE LA VIOLENCIA

Laura Raquel Valladares de la Cruz 145

DEL REBOZO A LA PAÑOLETA. LA REINVENCIÓN DE

LA VESTIMENTA INDÍGENA

Patricia Arias 175



MULTIMEDIA

- CONSTRUYENDO ESPERANZA: EL DOCUMENTAL SOCIAL PARTICIPATIVO COMO METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN EN UN CENTRO DE REHABILITACIÓN EVANGÉLICO EN TIJUANA. RETOS Y APRENDIZAJES**
Eduardo Yael González Tamayo 195

ENTREVISTA

- LA LUCHA DE UNA INDÍGENA ECUATORIANA, MIGRANTE EN ESPAÑA, POR EL DERECHO A LA VIVIENDA Y CONTRA LOS ABUSOS DE LA BANCA**
Entrevista realizada por Olga L. González 210
- CONVERSACIONES A TRES VOCES SOBRE EL FEMINISMO COMUNITARIO DE GUERRERO**
Entrevista realizada por Lina Rosa Berrio 232
- TESTIMONIOS AUTOBIOGRÁFICOS. SEGUNDA PARTE: MARXISMO Y COLONIALISMO INTERNO**
Entrevista realizada por Guillermo de la Peña 248

DISCREPANCIAS

- ¿TRADICIONALISMOS, FUNDAMENTALISMOS, FASCISMOS? EL AVANCE DE LOS CONSERVADURISMOS EN AMÉRICA LATINA**
Catalina Romero, Miguel Ángel Mansilla, Fabio Lozano, Rodrigo Toniol, Joanildo Burity y Renée de la Torre
Moderadora: Verónica Giménez Béliveau 252

RESEÑAS

- “ES AMOR LO QUE SANGRA”: ANSIEDADES SOCIALES, ACTIVISMOS Y NUEVAS SUBJETIVIDADES EN TORNO AL CICLO MENSTRUAL**
Karina Felitti 284
- OSHO EN AMÉRICA: ENTRE LA CONTRACULTURA Y LA REACCIÓN CONSERVADORA**
Nicolás Viotti 290
- EL ARTE WIXÁRIKA, UNA PUERTA DE RECONOCIMIENTO A LO SAGRADO**
Isaac Mariscal 296



Ángela Renée de la Torre Castellanos

Directora de *Encartes*

Arthur Temporal Ventura

Editor

Verónica Segovia González

Diseño y formación

Cecilia Palomar Verea

María Palomar Verea

Corrección

Saúl Justino Prieto Mendoza

Difusión



CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Encartes cuenta con el apoyo de El Colegio de la Frontera Norte y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Equipo de coordinación editorial

Renée de la Torre Castellanos Directora de *Encartes* ■ Rodrigo de la Mora Pérez Arce ITESO ■ Arcelia Paz CIESAS-Occidente ■ Santiago Bastos Amigo CIESAS-Occidente ■ Manuela Camus Bergareche Universidad de Guadalajara ■ Luis Escala Rabadán EL COLEF ■ Christian Omar Grimaldo Rodríguez ITESO

Comité editorial

Fernando Ignacio Salmerón Castro Director general de CIESAS ■ Alberto Hernández Hernández Presidente de EL COLEF ■ Enrique Páez Agraz Director del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO ■ Julia Esther Preciado Zamora CIESAS-Occidente ■ Subdirección difusión y publicaciones de CIESAS ■ Érika Moreno Páez Coordinadora del departamento de publicaciones de EL COLEF ■ Manuel Verduzco Espinoza Director de la Oficina de Publicaciones del ITESO ■ José Manuel Valenzuela Arce EL COLEF ■ Luz María Mohar Betancourt CIESAS-Ciudad de México ■ Ricardo Pérez Monfort CIESAS-Ciudad de México ■ Séverine Durin Popy CIESAS-Noneste ■ 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 ■ Alejandra Navarro Smith ITESO

Cuerpo académico asesor

Alejandro Frigerio	Claudio Lomnitz	Julia Tuñón
Universidad Católica	Columbia-Nueva York	INAH-Ciudad de México
Argentina-Buenos Aires	Cornelia Eckert	María de Lourdes Beldi
Alejandro Grimson	UFRRGS-Porto Alegre	de Alcantara
USAM-Buenos Aires	Cristina Puga	USP-Sao Paulo
Alexandrine Boudreault-Fournier	UNAM-Ciudad de México	Mary Louise Pratt
University of Victoria-Victoria	Elisenda Ardèvol	NYU-Nueva York
Carlo A. Cubero	Universidad Abierta de	Pablo Federico Semán
Tallinn University-Tallinn	Cataluña-Barcelona	CONICET/UNSAM-Buenos Aires
Carlo Fausto	Gastón Carreño	Renato Rosaldo
UFRRJ-Rio de Janeiro	Universidad de	NYU-Nueva York
Carmen Guarini	Chile-Santiago	Rose Satiko Gitirana Hikji
UBA-Buenos Aires	Gisela Canepá	USP-Sao Paulo
Caroline Perré	Pontificia Universidad	Rossana Reguillo Cruz
Centro de Estudios Mexicanos y	Católica del Perú- Lima	ITESO-Guadalajara
Centroamericanos-Ciudad de	Hugo José Suárez	Sarah Pink
México	UNAM-Ciudad de México	RMIT-Melbourne
Clarice Ehlers Peixoto	Jesús Martín Barbero	
UERJ-Rio de Janeiro	Universidad Javeriana-Bogotá	

Encartes, año 2, núm 4, septiembre 2019-marzo 2020, es una revista académica digital 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, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica <http://www.encartesantropologicos.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.

COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS
LAS DESIGUALDADES Y LA RE-POLITIZACIÓN
DE LO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA
INEQUALITY AND THE RE-POLITICIZATION OF THE
SOCIAL IN LATIN AMERICA

Juan Pablo Pérez Sáinz*

Resumen: La cuestión social en América Latina ha sido despolitizada, desde la década de 1980, a partir de la concepción de las carencias que impuso los enfoques prevalecientes sobre pobreza. Si bien posteriormente, por la importancia adquirida por la problemática de la desigualdad, la cuestión del poder no pudo ser soslayada, se impuso una mirada que ha limitado la comprensión de la conflictividad. En el presente texto y a partir de una propuesta alternativa para abordar las desigualdades, donde poder y conflicto ganan protagonismo, se busca re-politizar lo social. Al respecto, se abordan dos conjuntos de problemáticas. El primero tiene que ver con las dinámicas de desempoderamiento profundo que ha generado el nuevo modelo de acumulación globalizado, sustento del orden (neo)liberal, y que ha llevado a que una parte no despreciable de los sectores subalternos se vean arrinconados en situación de marginación social. El segundo es que, a pesar de ello, hay respuestas de estos sectores para resistir ese desempoderamiento e incluso revertirlo de manera parcial. Entre estas respuestas se ha destacado: la violencia, la migración, la religiosidad y la acción colectiva. Se concluye con reflexiones sobre la pertinencia de pensar las desigualdades desde esta perspectiva para ver como lo social, con el orden (neo)liberal, se ha re-politizado de manera amplia y profunda.

Palabras claves: Desigualdad, neoliberalismo, violencia, migración, religiosidad y movimientos sociales.

* Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Costa Rica.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 1-47

Recepción: 22 de octubre de 2018 • Aceptación: 29 de agosto de 2019

<http://www.encartesantropologicos.mx>



INEQUALITY AND THE RE-POLITICIZATION OF THE SOCIAL IN LATIN AMERICA

Abstract: Social issues in Latin America have been de-politicized since the 1980s, the outcome of a conception of scarcity that ordered the prevailing focus on poverty. While questions of power could not be avoided later, due to the importance the inequality problematic had taken on, a perspective that impairs understanding conflict has been imposed. The present text –based on an alternative proposal for taking on inequality in which power and conflict occupy central positions– seeks to re-politicize the social. Two problem-sets are to be considered. The first relates to the dynamics of profound disempowerment that have arisen from a model of globalized accumulation, a pillar of the (neo)liberal order. It has led to a not-insignificant number of secondary sectors being pushed into social marginalization. Despite this, the second problem-set concerns these sectors’ responses in resistance to disempowerment as well as disempowerment’s partial reversal, notably in the form of violence, migration, religiosity and other collective actions. The essay ends with reflections on the pertinence of considering inequality from this perspective as a means of seeing how the social –vis-à-vis the (neo)liberal order– has widely and deeply re-politicized.

Keywords: Inequality, neoliberalism, violence, migration, religiosity and social movements.

La década de los años 1980 del siglo pasado implicó para América Latina transformaciones profundas. El ámbito de lo social no fue excepción, pero una de sus mutaciones más drásticas y menos señaladas fue su resignificación por el orden (neo)liberal.¹ Las carencias fueron abordadas desde el enfoque de la pobreza que introdujo el Banco Mundial, proveniente de la teoría de las necesidades básicas, y que la propia CEPAL asumió de manera bastante acrítica. No fueron entendidas en su oposición a las opulencias sino respecto a estándares establecidos por expertos. “Pobres” y “ricos” no se definieron en términos de antagonismo. De ahí que la discusión sobre “pobreza” en América Latina tuvo énfasis metodológico, con propuestas muy elaboradas, pero con apenas debate sustantivo sobre

¹ Se utiliza el prefijo entre paréntesis para no olvidar que se trata de un orden liberal y que las virtudes de esta corriente de pensamiento no suelen concretarse en la práctica, es decir, con el liberalismo realmente existente.

sus fundamentos teóricos.² La consecuencia principal fue que, en la comprensión de las carencias, se evacuó toda referencia al poder y al conflicto. De esta manera la cuestión social en la región se des-politizó por varias décadas (Pérez Sáinz, 2012).³

La consolidación del orden (neo)liberal con un nuevo modelo de acumulación inserto en el proceso globalizador y la generalización de regímenes de democracia electoral supusieron que los déficits sociales se comenzaran a politizar de nuevo.⁴ Emergió la problemática de la desigualdad y los organismos internacionales no tardaron en posicionarse al respecto: el Banco Interamericano de Desarrollo a finales del siglo pasado (BID, 1999), el Banco Mundial unos años después (De Ferranti *et al.*, 2004) y la CEPAL (2010) al final de la primera década del presente siglo.⁵ A partir de ahí se ha generado un imaginario societal sobre la desigualdad que goza de hegemonía y que ha estructurado el sentido común sobre esta cuestión. La mirada predominante se focaliza en la desigualdad de ingreso entre personas, medida normalmente por el coeficiente de Gini a partir de la información recabada por las encuestas de hogares. Pero se trata de una mirada limitada que no logra captar tal profundidad y entender la persistencia de este fenómeno, debido a varias razones.

La primera es que mirar al hogar es centrarse en la redistribución, pero antes ha habido una distribución que se ignora porque se da por buena y no se problematiza. Segundo, los ingresos son un resultado, y si se

² Hubo una importante excepción: la propuesta de CLACSO de “producción de la pobreza” (Álvarez Leguizamón, 2005).

³ Como señala Monedero (2012), de la misma manera que si no hubiera escasez no existiría economía, sin conflicto desaparece la política.

⁴ Este argumento fue esgrimido por Roberts (2012) respecto a Brasil cuando se superó la situación de hiperinflación a mediados de los años 1990.

⁵ A principios de la última década del siglo pasado, Vusković Bravo (1993) ya había planteado el tema de las desigualdades en América Latina a partir del enfoque del estructuralismo histórico de la vieja CEPAL. Pero, fuera del medio académico mexicano, pasó inadvertido. Como en otras ocasiones, hubo que esperar que los organismos internacionales pusieran el tema sobre el tapete para que la problemática de las desigualdades deviniera central. Hay que mencionar también un aporte latinoamericano significativo a la comprensión de las desigualdades: el de Reygadas (2008).

limita a ellos no se entienden suficientemente las causas de las desigualdades. Tercero, focalizar en los hogares, en tanto que se entiende como mero agregado de personas, supone privilegiar a los individuos como sujeto de las desigualdades, y ésta es una visión parcial porque ignora la incidencia de otros sujetos sociales. Y finalmente, por la fuente de información que se usa, las encuestas de hogares, no se capta a los que verdaderamente acaparan la riqueza, las elites, por lo que no se tiene una verdadera comprensión del poder que es el fundamento de las desigualdades.⁶ Es decir, la re-politización de lo social, a partir de esta perspectiva sobre las desigualdades, es limitada y no cuestiona –de manera sustantiva– el orden imperante. Por lo tanto, es necesario otro tipo de mirada basada en premisas distintas.

La primera es que hay que rescatar el tema del poder para entender las desigualdades como procesos de desempoderamiento. Esto es imprescindible para lograr una re-politización sólida de lo social y, en este sentido, se sigue la propuesta de Lukes (2004), quien articula de manera intrínseca poder con conflicto.⁷ Segundo, se debe desplazar la mirada de la esfera de la redistribución a la de la distribución. Esto supone centrarse en los mercados básicos: de trabajo, de capitales y de tierra.⁸ En tercer lugar, como corolario de lo anterior, en tanto en estos mercados tienen lugar la configuración de condiciones para la generación y apropiación de excedente económico, es analizando esta problemática como se entienden los procesos que gestan las desigualdades. Y cuarto, hay que tener una comprensión plural de los sujetos, porque en la pugna por el excedente

⁶ Es en relación con esta limitante que la propuesta de Piketty (2014) de utilizar fuentes de información fiscal es pertinente, porque permite tener cierta idea de lo que acaparan “los de más arriba” (el famoso 1%).

⁷ Este autor identifica tres tipos de situaciones que expresarían relaciones diferenciadas de poder: el conflicto abierto, el encubierto y el latente. El primero, por su visibilidad, es el más comprensible. El encubierto remite a resistencia silenciosa que puede ser interpretado en términos de “infrapolítica”, tal como lo ha postulado Scott (2007). El conflicto latente mostraría una situación de hegemonía de los sectores dominantes que hace que los deseos de los sectores subalternos se contrapongan a sus intereses.

⁸ Estas son las tres mercancías que Polanyi (1992), en su texto clásico, considera “ficticias”. Habría que ver si el conocimiento, recurso clave en la actualidad, podría ser caracterizado de la misma manera.

no se pueden soslayar las clases sociales como sujeto social. Además hay que incorporar la problemática de las diferencias y explicar cuándo éstas se convierten en desigualdades. Esto conlleva que, junto a clases sociales e individuos, hay que tomar en cuenta a los pares categoriales que remiten a oposiciones de distinta naturaleza (de género, etnia, territorio, etc.). Por consiguiente, esta nueva mirada se desplaza a la distribución, prioriza la problemática del excedente y pluraliza los sujetos que entran en pugna por tal excedente a través de dinámicas de desempoderamiento (Pérez Sáinz, 2014, 2016).

A partir de estas premisas se piensa que se puede ofrecer una perspectiva más sólida de re-politización de lo social. Para mostrarlo, en el presente texto se quiere abordar dos cuestiones en sendos apartados.⁹ La primera tiene que ver con las dinámicas de desempoderamiento profundo que ha generado el nuevo modelo de acumulación globalizado, sustento del orden (neo)liberal, y que ha llevado a que una parte no despreciable de los sectores subalternos se vean arrinconados en situación de marginación social. La segunda es que, a pesar de ello, hay respuestas de estos sectores para resistir ese desempoderamiento e incluso lograr cierto empoderamiento. Se concluye con reflexiones sobre la pertinencia de pensar las desigualdades desde esta perspectiva para ver cómo lo social, con el orden (neo)liberal, se ha re-politizado de manera amplia y profunda.

ORDEN (NEO)LIBERAL, DESIGUALDADES EXTREMAS Y DESEMPODERAMIENTO

A partir de este enfoque alternativo se han propuesto cuatro claves históricas para entender este tipo de desigualdades en América Latina: en el mercado laboral se ha tendido a generar trabajo antes que empleo, mostrando asimetrías a favor del capital; los propietarios pequeños han estado sistemáticamente excluidos de las oportunidades de acumulación que han sido acaparadas por las elites; los procesos de constitución de ciudadanía, en especial la social, han sido frágiles y han resultado en dinámicas de individualización con soportes endebles; y las diferencias han tendido a procesarse en términos de inferiorización o de asimilación impuesta (Pérez Sáinz, 2014, 2016).

⁹ Sus contenidos provienen de un texto recién publicado (Pérez Sáinz, 2019).

Centrándonos en el actual orden (neo)liberal imperante en la región se pueden identificar, de manera sucinta, dinámicas de desempoderamiento extremo respecto de cada una de estas claves.

La precarización del mundo asalariado

En términos del mercado laboral, la problemática central es la de la precarización del mundo salarial. Estamos ante un fenómeno cuya importancia ha sido subrayada en los últimos tiempos (Lindenboim y Pérez, 2004; Arellano *et al.*, 2009; Castillo Fernández, 2009; Mora Salas, 2010; Pacheco *et al.* 2012; Guadarrama *et al.*, 2012). Sus dimensiones son varias y complejas.

La primera tiene que ver con las estrategias empresariales que, ante la apertura y la competencia global, no pudieron seguir transfiriendo los costos salariales a los consumidores como acaeció en el marco proteccionista de la industrialización sustitutiva de importaciones (Murillo, 2001). Esto planteaba la necesidad de redefinir drásticamente la relación capital/trabajo buscando el desempoderamiento de los asalariados. Dos han sido las estrategias seguidas y están íntimamente ligadas: la externalización de tareas y funciones que tradicionalmente se realizaban en el interior de las empresas y su posterior subcontratación como actividades ajenas. La primera de ellas ha generado una fractura de los trabajadores entre un núcleo que normalmente permanece en la empresa originaria y que goza de ciertos derechos, y una periferia sin derechos y –por tanto– profundamente desempoderada (Iranzo y Leite, 2006). Pero más importante aún es que este desempoderamiento se ve apuntalado por la segunda estrategia, dado que el nexo de subcontratación pierde su carácter laboral para convertirse en una relación entre empresas. De esta manera se produce el fenómeno de la deslaborización en el que el derecho mercantil sustituye al laboral, mixtificando totalmente la relación entre capital y trabajo (Celis y Valencia Olivero, 2011). Ésta es la expresión más inequívoca de desempoderamiento de los trabajadores de esta dimensión de la precarización.

Una segunda dimensión ha tenido que ver con la desregulación laboral. Independientemente de la mayor o menor desregulación que ha caracterizado cada sociedad, lo significativo es que las normas laborales no tienden a cumplirse *de facto*. Así, como señala Bensusán (2009), a pesar que América Latina es una región donde hay un alto nivel de ratificación de convenios internacionales sobre el trabajo, los referidos al ejercicio pleno de la libertad

sindical y a la negociación colectiva, fundamentales para hacer cumplir otros derechos laborales, no están garantizados en la mayoría de los países.

En tercer lugar, hay que mencionar la crisis de la acción colectiva de los trabajadores y, en concreto, del movimiento sindical. El descenso de la tasa de sindicalización –en el ámbito regional– desde 22.9% antes de la crisis de los años 1980 a 10.7% a principios del presente siglo muestra este debilitamiento profundo (Roberts, 2012: cuadro 1). Pero su efecto más nefasto es que los trabajadores, sea a través de sindicatos de empresa subordinados o directamente, deben negociar sus condiciones laborales de manera individual. La asimetría de la relación capital/trabajo tiende a maximizarse en este tipo de negociación en detrimento de los asalariados.

Pero respecto al mercado de trabajo hay que señalar otra dinámica desempoderadora de los trabajadores: el desempleo. No es tanto la función de presionar a la baja el salario por el exceso de oferta de mano de obra, sino que representa una amenaza de sustitución de trabajadores, lo que implica disciplinamiento para los amenazados. De esta manera, se acaba confirmando al tener trabajo un estatuto de privilegio a defender a cualquier precio y que genera un sentimiento profundo de miedo a perderlo, por lo que se acepta la asimetría que lo sustenta (Correa Montoya, 2009).

La exclusión de los pequeños propietarios de la globalización

Respecto a la segunda clave histórica, la de la exclusión de los pequeños propietarios de las oportunidades de acumulación, dos serían los fenómenos a destacar en términos del desempoderamiento de sectores subalternos: la ofensiva global sobre tierras y territorios y la configuración, dentro del nuevo modelo de acumulación, de un polo de exclusión.

En la modernización globalizada se asiste a una ofensiva para el control de la tierra por grandes empresas que hace pensar en la “ofensiva liberal” del período oligárquico, a finales del siglo XIX, contra las tierras corporativas, especialmente las comunitarias. El primer paso lo ha constituido la promoción de mercados de tierra, que han representado uno de los componentes centrales de la política agraria (neo)liberal, con la finalidad de asegurar la propiedad privada de este medio de producción. El resultado de esa mercantilización es que la tierra ha perdido su carácter de medio de vida, que provee alimentos básicos, para constituirse en un medio generador de divisas (Teubal y Rodríguez, 2002). Pero, probablemente, la gran ofensiva global ha tenido lugar en términos de control de terri-

torios por el denominado “neo-extractivismo”.¹⁰ Este fenómeno expresa una asimetría profunda entre capital globalizado y comunidad local, en la que el primero tiende a despojar de parte de su territorio a la segunda. Además esta asimetría puede adquirir una dimensión simbólica expresada en el desprecio, desde el discurso dominante, de saberes ancestrales sobre la naturaleza.

El segundo fenómeno de este campo de desigualdades de excedente remite a la configuración de un polo de exclusión dentro del modelo de acumulación inducido por la globalización. En este polo se encuentra el excedente estructural de fuerza de trabajo generado en el periodo de modernización nacional, pero que ha sido sometido a transformaciones. Una de ellas tiene que ver con las actividades urbanas denominadas como informales en el periodo previo y con la producción campesina proveedora de granos básicos para la población urbana, que ante el actual contexto de globalización han perdido su funcionalidad de antaño (Rubio, 2003). De esta manera, se vuelven afuncionales y, por tanto, prescindibles. Es decir, se ha constituido en masa marginal, en el sentido clásico de este término (Pérez Sáinz, 2016).¹¹

*Múltiples dinámicas de individualización, pero todas frágiles,
para los sectores subalternos*

En cuanto a la tercera clave histórica, la referida a la naturaleza frágil de los procesos de individualización por la debilidad de los soportes y –en

¹⁰ Recordar que el prefijo “neo” remite a cuatro rasgos novedosos respecto a periodos previos: la visualización del agotamiento de recursos naturales no renovables claves para las sociedades modernas; el salto cualitativo de nuevas tecnologías en términos de depredación de la naturaleza; la transformación de bienes naturales básicos renovables (agua, bosques, etc.) en no renovables; la transformación de estos bienes (renovables y no renovables) en objeto de especulación financiera como *commodities* (Composto y Navarro, 2014).

¹¹ El término “masa marginal” fue acuñado por Nun (1969, 2003) y no tuvo gran aceptación en el momento de su planteamiento, a finales de la década de 1960, porque este fenómeno no era tan relevante dentro del contexto de la modernización nacional, debido a que la gran parte del excedente estructural de trabajo tenía nexos de funcionalidad. Pero con la actual modernización globalizada este término analítico parece más que pertinente.

concreto— de la ciudadanía social, el orden (neo)liberal ha supuesto transformaciones significativas de tal ciudadanía, que históricamente estuvo ligada al empleo formal. Su núcleo básico, educación y seguridad social (pensiones y salud), se ha visto mercantilizado, lo que ha tenido como resultado la estratificación de su acceso, dando lugar a procesos diferenciados de individualización.¹² Así, los sectores subalternos, con menores niveles de cobertura y —sobre todo— de menor calidad, tienen los soportes más frágiles. Una segunda mutación, que afecta directamente a estos mismos sectores, ha sido la de regresar a la escisión entre trabajo y ciudadanía y redefinir a esta última en términos de “pobreza”. Pero, como se ha señalado en la introducción, se está ante una comprensión no relacional de las carencias que evita toda referencia al poder y al conflicto y que ha creado un sujeto social imaginario: “los pobres”.

Sin embargo se puede argumentar que el principal proceso de individualización en el orden (neo)liberal, que generaría soportes sólidos, sería el consumismo. En este sentido, se ha señalado que la inclusión social en la modernización globalizada no pasa por el mundo del trabajo, asalariado o no, sino por el acceso a ciertos bienes y servicios. Es decir, tal acceso constituiría un nuevo piso de igualdad mostrando el poder democratizador del consumismo. Pero esta supuesta democratización se puede cuestionar desde varios ángulos. Primero, la existencia de un consumo mínimo compartido por toda la sociedad se contradice con el acceso estratificado, ya mencionado, a servicios sociales que representan bienes públicos básicos. Segundo, si bien la globalización ha hecho posible el acceso a ciertos bienes que antaño diferenciaban socialmente, minimizando así el resentimiento, este argumento se relativiza con las nuevas generaciones que no tienen esos referentes históricos. Por el contrario, los nuevos bienes “necesarios”, en el sentido *smithiano* de pertenencia social, se redefinen de manera permanente y desde arriba, por lo que las diferencias sociales persisten y, por lo tanto, la fuente de resentimiento social no desaparece. Finalmente, si bien a principios del presente siglo era difícil rebatir la tesis del desplazamiento del centro de la acción social de la producción al consumo, la crisis del capitalismo —que comenzó en 2007— ha mostrado

¹² Al respecto, un ejemplo claro de esta metamorfosis es la sustitución, en el sistema de pensiones, del principio de solidaridad por el de equivalencia estricta entre cotización y nivel de pensión (Mesa-Lago, 2004).

los límites del consumo sustentado en una capacidad de endeudamiento que se pensaba ilimitada. La producción y el trabajo, como componentes centrales de la economía real, están de vuelta (Pérez Sáinz, 2016).

Procesamiento de diferencias que siguen generando desigualdades

Finalmente estaría la clave histórica referida al procesamiento de las diferencias. Curiosamente, ha sido durante la modernización globalizada que han acaecido los dos procesos de reconocimiento más importantes en la historia de la región: el de los indígenas (y, en menor medida, de los afrodescendientes) y el de las mujeres. Sin embargo ambos son culminaciones de procesos que iniciaron antes. Así, en el caso de los indígenas hay que remitirse a una “larga marcha” que comenzó en el siglo XIX, y en el caso de las mujeres a la denominada “segunda ola feminista”, que arranca en la década de 1970. La pregunta inevitable es la siguiente: ¿los logros obtenidos son suficientes para postular que, en América Latina, las diferencias ya dejaron de procesarse a través de la inferiorización? Nuestra respuesta es negativa por varias razones.

En primer lugar, al ser resultado de luchas desarrolladas por los propios grupos subalternos, las élites no asumen plenamente tales reconocimientos; de hecho puede haber replanteamientos para redefinir la inferiorización, como sería el caso del “racismo cultural” (Hale, 2002; González Ponciano, 2004). Es decir, estos procesos de reconocimiento no son resultado de dinámicas “bondadosas” del orden (neo)liberal, aunque se haya querido apropiarse de ellos a través de su propuesta de multiculturalismo (Bastos y Camus, 2004; Hooker, 2005). Segundo, suele haber hiato entre el reconocimiento plasmado en textos legales y el desconocimiento (o sea, no reconocimiento) *de facto*. Tercero, las categorías de los distintos pares categoriales, cuando tienden a equipararse, especialmente en el mercado de trabajo, lo suelen hacer “hacia abajo”. Éste ha sido el caso con el cierre de brechas salariales en términos de etnia y, sobre todo, en términos de género (Escobar Latapí, 1999; Gálvez, 2001; Figueiredo Santos, 2005; Barbary y Estacio Moreno, 2008). Cuarto, el reconocimiento puede llevar a la “autosegregación” de la categoría subordinada, generando nuevas desigualdades, como se puede pensar en relación con ciertos espacios étnicos vedados a los no indígenas. Finalmente, estos logros de reconocimiento se ven desvalorizados porque la globalización privilegia el consumismo antes que la ciudadanía (Pérez Sáinz, 2016).

De hecho, las manifestaciones de desigualdades extremas señaladas en los mercados básicos muestran acoplamientos entre las dinámicas de clase y pares categoriales. Así, la precarización de las relaciones asalariadas no es ajena a la creciente feminización de los mercados de trabajo en la región. Las mujeres, aunque aún siguen padeciendo problemas de segregación primaria porque sus tasas de actividad son aún inferiores a las masculinas, se ven afectadas por segregación secundaria porque constituyen gran parte de la mano de obra de esa periferia que las estrategias empresariales de externalización han generado, y se ubican en los niveles inferiores de los encadenamientos de la subcontratación (Iranzo y Leite, 2006; De la O y Guadarrama, 2006). Es decir, precarización y feminización del mundo laboral son las dos caras de una misma moneda (Pérez Sáinz, 2016). Y cuando logran superar esta segregación, se ven confrontadas a la discriminación, especialmente salarial.

También hay que señalar acoplamiento en el campo de acaparamiento de oportunidades de acumulación con el par categorial territorial. Así, el fenómeno del “neo-extractivismo” opone al capital de alcance global con la comunidad confinada a lo local. La asimetría global *versus* local es elemento fundamental de este fenómeno. De manera similar funciona el par étnico cuando la comunidad es indígena, como suele acontecer en un buen número de casos de proyectos “neo-extractivistas”. De hecho, este par categorial étnico también incide en el otro campo de desigualdades de excedente. Éste sería el caso de las migraciones laborales donde se generan nichos etnizados caracterizados por la precarización. Como señala Bastos Amigo (próxima publicación), el (neo)liberalismo global recrea la etnicidad profundizando las desigualdades que tienden a institucionalizarse a través de la “estamentalización” de la sociedad, donde una minoría de grupos se autoproclaman diferentes e imponen fueros especiales para normar su acciones. El resto de la sociedad se ve sometida a una pérdida progresiva de los derechos adquiridos históricamente que tiene efectos sobre los procesos de ciudadanía, como se argumentará en el próximo apartado. Es una vuelta al orden colonial estamental pero sin el contrapeso de la corporatividad que tenían los de abajo.¹³

¹³ No obstante, y como señala este mismo autor, estos grupos se apropian de esta etnicidad desarrollando estrategias de “comunitarización” (Bastos Amigo, próxima publicación).

Resumiendo, en la modernización globalizada los procesos de desigualdades extremas han generado dinámicas múltiples de exclusión social. Así, la precarización de las relaciones asalariadas ha supuesto la deslaboralización de las relaciones de trabajo, los recortes de derechos laborales por desregulación estatal y, sobre todo, *de facto*, y acción limitada a lo individual. En complemento de ello, hay que señalar la amenaza de sustitución casi ilimitada del/de la trabajador/a que implica el desempleo. En el otro campo de desigualdades de excedente se han generado sectores, especialmente dentro del campesinado, que resultan afuncionales al proceso de acumulación y, por tanto, prescindibles. Además, el “neo-extractivismo” global está despojando de sus territorios a comunidades locales. Por otro lado, no se detectan procesos, incluyendo al consumismo, de individualización de los sectores subalternos con soportes sólidos. Y finalmente, la inferiorización y la asimilación no generosa siguen vigentes y generan pares categoriales que se acoplan a las dinámicas de clase en los mercados básicos, como lo muestran el par de género en el mercado de trabajo, el territorial en el campo de acaparamiento de oportunidades de acumulación, y el étnico en ambos. Es esta constelación de fenómenos lo que configura actualmente el mundo de la marginación, que es la problemática que se aborda en el siguiente apartado.

MARGINACIÓN SOCIAL Y RESPUESTAS AL DESEMPODERAMIENTO

Este conjunto de dinámicas de desempoderamiento profundo, resultado de desigualdades extremas en la modernización globalizada, se cristalizan en el mundo de la marginación. Esta cristalización se manifiesta en tres fenómenos básicos: carencias, desciudadanización e invisibilización. Hay que aclarar que estos fenómenos no son exclusivos del orden (neo)liberal, sino que su génesis es anterior.

La marginación y sus dimensiones

La marginación representa un mundo de privaciones materiales y simbólicas. Sufrir precarización extrema o desempleo implica que los medios que se pueden obtener para la supervivencia son muy limitados. Igualmente, las posibilidades de acceder a verdaderas oportunidades de acumulación desde ese mundo son prácticamente inexistentes. Las actividades no asalariadas autogeneradas quedan atrapadas en las exigencias de subsistencia

del respectivo hogar, sin posibilidades de dinamizarse. Es decir, se está ante un universo de escasez y privaciones.

De manera concomitante, es un mundo donde difícilmente puede haber derechos y, por tanto, la ciudadanía se desdibuja. O sea, la desciudadanización es otro rasgo fundamental de la marginación social. Si bien este fenómeno puede asociarse a la presencia marginal del Estado,¹⁴ responde fundamentalmente a las tendencias de “estamentalización” que impone el orden (neo)liberal, como se señaló en el apartado precedente. Puede ser que la ciudadanía se universalice, pero lo hace de manera estratificada. No toda la población tiene *de facto* los mismos derechos, especialmente la que queda ubicada en los márgenes de la sociedad.

Finalmente, la diferencia de este mundo la procesan las elites en términos de inferiorización, porque representan a su población como ciudadanos disminuidos y atrapados en la miseria. Pero esta inferiorización adquiere un rasgo peculiar: la invisibilización. Es decir, el orden imperante intenta ignorar esa franja de marginación en tanto que masa sin funcionalidad alguna, como si no fuera parte de la propia sociedad y resultado de las relaciones de poder que definen tal orden.¹⁵ Es la orilla, y como tal no se visualiza.

Estos tres fenómenos, carencias, desciudadanización e invisibilización, constituyen el núcleo estructurante del fenómeno de la marginación social. Por la variedad y amplitud de las tendencias desempoderadoras —señaladas en el apartado anterior—, gran parte de los sectores subalternos se ven afectados por estos fenómenos, si no de manera efectiva, al menos como amenazas vigentes. No obstante, a pesar del profundo desempoderamiento que invocan, no implican que la población que las padece de hecho quede inerme y atrapada. Todo sujeto social, por muy desempoderado que esté, debe afrontar su existencia y lidiar con ella. Esto conlleva comprender su realidad, interpretarla otorgándole significados y desarrollar herramientas de control de ella a través de la acción. Sin estos

¹⁴ Se trata de lo que Maldonado (2010: 23) llama “los márgenes del Estado”, en los que no se garantiza la seguridad, donde las carreteras se acaban y no penetran más en el territorio, o cuando hay instituciones, como las educativas, que son claramente deficientes.

¹⁵ Abal Medina (2011) ha señalado cómo el orden (neo)liberal genera nuevas formas de dominación ocular.

tres mecanismos sicosociales básicos no habría acción social. Por lo tanto, siempre hay un empoderamiento subjetivo mínimo (Zetino Duarte, 2006). Es decir, las relaciones de poder nunca son totalmente asimétricas, porque siempre hay algún tipo de resistencia que busca modificar las condiciones de la realidad haciendo que el conflicto persista y no desaparezca. Es justamente a partir de esta base que, desde la propia marginación, se generan respuestas diversas que la cuestionan: la temida, que se expresa en la violencia; la de salida, que se materializa en la migración; la mágica, que busca el refugio de la religiosidad, y la basada en la acción colectiva, que puede dar lugar a movimientos sociales.¹⁶

El repertorio de respuestas desde la marginación

Se señala que estas cuatro dinámicas son respuestas porque no se originan de manera exógena a la marginación social, sino que son inducidas por ella, sin que esto implique afirmar que sea su causa única ni tampoco la principal.

El padecimiento de carencias posibilita dos rutas hacia la violencia, tal como lo han argumentado Savenije y Andrade-Eekhoff (2003). Así, por un lado, los sujetos pueden sentir frustración por sus privaciones. Pueden permanecer inermes ante tal situación, aislados en el descontento. Pero la frustración se puede proyectar socialmente, a través de un ejercicio relacional, cuando los sujetos contrastan sus carencias con las opulencias de otros dentro del horizonte de su cosmovisión. Cuando conlleva que el sujeto carenciado aspira a ser el sujeto opulento a través de una inversión simbólica, el resultado es el resentimiento (Bourdieu y Wacquant, 2005), que puede constituirse en catalizador de hechos de violencia. Por otro lado, las carencias se pueden abordar no desde lo emocional sino desde lo intencional, en tanto que los sujetos desearían acaparar bienes materiales y simbólicos valiosos. Como en una situación de marginación social tales bienes son escasos y difícilmente accesibles, el uso de la violencia emergería como un mecanismo eficaz. A ello hay que añadir la presencia marginal del Estado que, al no lograr imponer su monopolio de la coerción,

¹⁶ Obviamente estas cuatro respuestas no agotan el repertorio de posibles reacciones, pero sí se considera que son las más relevantes. Por otro lado, estas respuestas no son monopolio de sectores marginados, pero su manifestación en otros sectores –como por ejemplo los medios– adquiere especificidades propias.

hace que puedan emerger actores violentos que acaban controlando esos territorios imponiendo una nueva normatividad –de naturaleza discrecional– que dificulta el desarrollo de derechos.¹⁷ Se puede pensar que, en esos territorios, la ciudadanía es sustituida por la existencia de poblaciones que esos actores violentos “administran”.

La globalización (neo)liberal ha supuesto, según Márquez Covarrubias y Delgado Wise (2012), que las migraciones se conviertan en “forzadas”. De las distintas modalidades identificadas por estos autores, dos pueden ser relacionadas con la marginación social: por despojo de medios de producción y de subsistencia, y por exclusión social, desempleo estructural y pobreza.¹⁸ El término “forzadas” apunta inequívocamente al desempoderamiento, pero es necesario matizarlo. Para ello es útil recurrir a la propuesta de Zetino Duarte y Avelar (2016), quienes han planteado tres niveles a considerar en la fase premigratoria para entender las razones de la migración; niveles que constituyen sendos campos de poder. El primero sería el de la propia sociedad, y ahí se materializarían las dinámicas desempoderadoras resultado de desigualdades extremas, tal como se ha planteado en el apartado precedente. Un segundo nivel es el de las relaciones comunitarias, respecto al cual se pueden señalar –al menos– tres factores que pueden incidir: historias de migración exitosa que generan presiones de orden simbólico, porque migrar expresaría prestigio comunitario; territorios en los márgenes del Estado y donde la violencia sería un factor clave para explicar la migración; destrucción del hábitat comunitario, como puede acontecer con el impacto del “neo-extractivismo”, que representaría el factor central de la explicación del desplazamiento de la población.¹⁹ El último nivel a considerar sería

¹⁷ Esta normatividad correspondería a la propuesta de Reguillo (2012: 44) de “paralegalidad”. Como gestor de ella, en tanto que actor violento, puede estar el propio Estado (Salazar Gutiérrez, 2014).

¹⁸ Habrían otras cinco modalidades: por catástrofes o cambios ambientales; por conflictos sociopolíticos y culturales; por criminalidad y narcotráfico; por tráfico y trata de personas; por sobrecalificación laboral relativa.

¹⁹ Al respecto, hay que mencionar que Sassen (2016) ha planteado que un conjunto de factores, que irían desde el acaparamiento global de tierras (el fenómeno denominado *land grabbing*) hasta el envenenamiento de tierras y agua debido a la minería, serían las causas desencadenantes de los nuevos flujos migratorios por la destrucción masiva de hábitat.

el espacio de las relaciones inmediatas dentro del ámbito familiar, que es donde se confronta el tema de las carencias. La migración sería la respuesta para intentar paliarlas o evitar que su amenaza se convierta en realidad.

Por su parte, la religiosidad se asocia con el fenómeno de desciudadanización, pero de manera peculiar. En el apartado precedente se ha señalado que una de las características claves de la actual modernización globalizada es la proliferación de dinámicas de individualización, pero que —en el caso de los sectores subalternos— provee soportes frágiles. La religiosidad podría ofrecer a estos sectores soportes menos endebles. En la base de ello se encuentra la tendencia hacia la desinstitucionalización de las prácticas religiosas. Su consecuencia principal es que la búsqueda de lo trascendente, que es lo que define la especificidad de lo religioso, se tiende a dar individualmente. La diversidad de religiosidades está asociada con la desconfianza por las mediaciones institucionales, sean de la Iglesia católica o de protestantismos históricos (Miguez, 2000). Es decir, se rehúyen tales mediaciones y se refuerza la individualización de la religiosidad y, al respecto, el pentecostalismo desempeña un papel clave. Es necesario aclarar, como lo hace De la Torre (2012), que esta religiosidad no constituye ni una confesión ni una iglesia, sino una corriente que atraviesa a las diferentes iglesias cristianas, incluyendo a la propia católica, como lo atestigua el fenómeno del movimiento carismático. En este sentido, se ha insinuado la hipótesis de una “revolución silenciosa” donde esta nueva ética se ajustaría al espíritu del capitalismo globalizado, desregulado y (neo) liberal (Mardones, 2005). Se ha establecido un paralelismo en términos de privatización entre el (neo)liberalismo y el pentecostalismo fundamentalista: mientras el primero promueve la privatización de lo estatal, el segundo lo haría con la fe (Ceballos, 2008).

En cuanto a la acción colectiva, las carencias se relacionan en términos de procesos de desempoderamiento directos de los mercados básicos. Esto implica que las respuestas que puedan surgir tienen un componente de clase, aunque no sería el único factor que explicaría tal acción colectiva. Es importante enfatizar que el fenómeno del desempoderamiento está relacionado con la problemática de las amenazas, porque mientras mayor es aquél, más creíbles devienen éstas. En tal sentido, el planteamiento de Almeida (2015) de que ciertas clases de amenazas no desincentivan la acción colectiva sino lo contrario, siempre y cuando haya cierta capacidad de organización, es totalmente pertinente para establecer la ligazón entre

carencias y acción colectiva. Al respecto, este autor plantea tres tipos de amenazas: las represivas, las generadas por acciones económicas del Estado y las medioambientales. Justamente, dinámicas desempoderadoras generadas en los dos campos de desigualdades de excedente, señaladas en el apartado precedente, remiten al segundo y al tercer tipo de amenaza.

¿Qué tanto logran estas respuestas frenar el desempoderamiento e incluso revertirlo? Se intenta responder de manera muy sucinta. Para ello se va a recurrir, como se mencionó en la introducción, a la propuesta de Lukes (2004) sobre su concepción del poder, que es la que hemos utilizado en textos anteriores sobre desigualdades y exclusión social. Recordemos que este autor aborda el tema del poder en términos de conflicto e identifica tres tipos de situaciones que expresarían relaciones diferenciadas de poder: el conflicto abierto, el encubierto y el latente.

Religiosidad y conflicto latente

Comenzando con esta última modalidad de poder, se postula que la respuesta basada en la religiosidad, especialmente la pentecostal, respondería a este tipo. Así, la conversión al pentecostalismo en contextos de marginación social ha ayudado a adaptarse mejor a las condiciones de carencias y violencia y a las presiones psicológicas que conlleva (Garma Navarro, 2004; Antequera, 2008; Cantón, 2008). Como bien señala Mansilla (2012: 195), el pentecostalismo transforma necesidades en virtudes: el hambre en ayuno, la ropa vieja en lujo espiritual, la pobreza material en virtud espiritual, la vivienda precaria en morada espiritual o el cuerpo físico en espíritu. De esta manera, no se cuestiona el orden social imperante, sino más bien se le reproduce. Esta afinidad es aún más evidente con el “neopentecostalismo”. Así la Teología de la Prosperidad, su base ideológica, plantea una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material a partir de tres ideas básicas: la confesión positiva internalizando la palabra de Dios respecto de la vida propia para testimoniarla públicamente; la liberación económica exorcizando los demonios de la pobreza, y el carácter sacramental de los diezmos (Semán, 2005). De esta manera, aunque se mantiene el individualismo, éste ya no quedaría confinado a comunidades locales de naturaleza emocional. Se trata de trascender al nivel de la sociedad en su conjunto, que sería el ámbito del Reino de Dios, un espacio de acumulación donde los creyentes deben tener un papel protagónico. La mayordomía obediente sería la ascesis del empresario globalizado con el

fin de acumular; en este sentido capitalismo y libertad se homologan (Coto Murillo y Salgado Ramírez, 2008: 112).

Esto no supone que esta respuesta sea simplemente desempoderadora de sectores subalternos marginados porque los condena a la alienación. La promesa del éxito económico plantea el horizonte de la movilidad social que, como se sabe, es accesible a muy pocos en este mundo de marginación social, pero posiciona la fuerza simbólica de la ilusión. Tal vez más importante es la resignificación de las carencias como virtudes, porque implica dar sentido a la supervivencia, lo cual, en este tipo de contexto, no es un logro menor. Es decir, es una respuesta que puede conseguir que la potencialidad de lo simbólico se imponga a las penurias de lo material.

Por otro lado, esta respuesta no tiene mayor impacto en términos de descuidadización porque, como en el consumismo, hay tránsito del individuo/ciudadano hacia el individuo/creyente, en este caso. O sea, la individualización que induce este tipo de religiosidad no pasa por la ciudadanía. Y la inferiorización, que sustenta la invisibilización, tampoco aparece como problemática a confrontar. En el caso de “autoexclusión”, con el “alejamiento del mundo”, el ascetismo que glorifica las carencias supone superioridad espiritual frente a los opulentos y sus riquezas materiales. Y en términos de éxito económico, los que no lo logran son, de acuerdo con la Teología de la Prosperidad, malos mayordomos que merecen ser tratados como inferiores. Es decir, esta respuesta no afronta estas dos dimensiones de la marginación social, y afirma así su carácter reproductor del orden social vigente.

Se podría concluir, como hipótesis a explorar en el futuro, que este tipo de religiosidad ofrece a ciertos sectores subalternos la posibilidad de ser individuos dentro de contextos de marginación social. En este sentido, se estaría ante otra dinámica de individualización, propiciada por el orden (neo)liberal y distinta de la que se sustenta en el consumismo, pero más adecuada a este mundo. El problema radica en el adverbio “dentro”, porque implicaría una individualización confinada que además, lo que ofrece son, fundamentalmente, soportes simbólicos. Por lo tanto, es una respuesta que se puede calificar como adaptativa.

La migración como conflicto encubierto

La modalidad de poder basada en el conflicto encubierto podría asociarse con la respuesta basada en la migración. Sin embargo, hay que destacar,

en primer lugar, que hay posibilidades de empoderamiento que se expresan principalmente a través de tres fenómenos: el uso de la remesa para fines de inversión, especialmente en un negocio (Papail, 2002; Massey, Durand y Riosmena, 2006); el retorno voluntario con fines de desarrollar un negocio propio o dejar de trabajar, y la constitución de lo que se denomina el “migrante colectivo transnacional” (García Zamora, 2005; Moctezuma, 2008; Delgado Wise y Márquez Covarrubias, 2009). No obstante, estas posibilidades son limitadas.

Respecto a este último, si bien se está ante un sujeto con reconocimiento binacional y con capacidad de negociar con el Estado, y que además, a través de remesas colectivas, logra generar un fondo de ahorro de uso colectivo (Moctezuma Longoria y Pérez Veyna, 2006), las experiencias de este tipo no son generalizadas. En cuanto al retorno voluntario, un análisis de las tres últimas observaciones censales de México donde se comparan retornados con trabajadores de características similares y migrantes internos arroja varias conclusiones relevantes. Primero, las posibilidades de retiro del mercado laboral de los retornados se han visto mermadas al paso del tiempo. Concomitantemente, la imagen de éxito del/de la retornado/a que confería ese estatus se ha visto deteriorada. Segundo, si bien los retornados tienen aún mayores posibilidades de crear negocios, esa opción también ha disminuido con el tiempo. Corolario de ello, en tercer lugar, es que el retorno implica salarización creciente con deterioro de las remuneraciones, deterioro que afecta también los ingresos de los trabajadores por cuenta propia. Finalmente, estas tendencias no muestran diferencias ni por género ni territorialmente entre regiones de vieja y nueva migración (Parrado y Gutiérrez, 2016). Es decir, las posibilidades empoderadoras del retorno voluntario parecen erosionarse. Finalmente, hay un gran consenso en la bibliografía que el principal uso de la remesas no es para fines de inversión sino para solucionar carencias básicas. Al respecto resulta ilustrativo uno de los hallazgos para el caso mexicano de Canales (2008: 228 y ss.): que de cada cuatro personas que reciben remesas en ese país, apenas una logra mejorar significativamente sus condiciones de vida a través de la movilidad social. Son hallazgos que sospechamos que no se limitan a la realidad mexicana. Es decir, como argumenta este autor, la remesa actúa como un fondo de salario que sirve, fundamentalmente, para paliar la situación de carencias del hogar, pero no para resolver las causas estructurales que la generan.

En este sentido se puede argumentar que la migración ligada a un contexto de marginación social implica, fundamentalmente, resistencia al desempoderamiento. Pero, paradójicamente, los miembros que migran acaban siendo sometidos a un desempoderamiento intenso, que va más allá de padecer carencias, e incluye también procesos profundos de desciudadanización e invisibilización. Es decir, se está ante una estrategia familiar de naturaleza “sacrificial”.²⁰

Así, en el tránsito y teniendo como referente la migración centroamericana por México en los últimos tiempos, se está ante una travesía del horror y el desempoderamiento que alcanza expresiones extremas de deshumanización de los migrantes. Si la modalidad es con el uso de “coyotes” o “polleros”, éstos, haciendo valer su condición de “gestor logístico” (Gaborit *et al.*, 2012) controlan a las personas apropiándose de su documentación. La experiencia de desempoderamiento, que suele estar al origen del acto migratorio indocumentado, hace que la persona migrante no se perciba como sujeto de derecho, lo cual es expresión de la desciudadanización que caracteriza la marginación social. A partir de ahí comienza un proceso de pérdida progresiva de humanidad, tanto en términos de derechos existenciales (hablar, comer, expresar sentimientos, etc.) como de valores (comprensión, solidaridad, respeto, etc.), y la persona migrante acaba desprendiéndose de atributos humanos fundamentales (identidad, voluntad, dignidad, etc.). La deshumanización de la persona migrante conlleva su cosificación, lo que hace que algunos “coyotes” consideren a las personas que trasladan meras mercancías que puede intercambiar (Gaborit *et al.*, 2012).²¹ Además hay que mencionar las transformaciones

²⁰ Esto no quita que en la decisiones de migrar, en especial en hombres jóvenes, está la realización de proyectos personales que se pueden relacionar con la construcción de masculinidad (López Castro, 2007) o la realización del “sueño americano” (Gaborit *et al.*, 2012).

²¹ Este proceso adquiere expresiones más trágicas en el caso de las mujeres, porque su sexualidad es el recurso que el “coyote” tiende a depredar y, al respecto, se señalan cuatro estrategias de control sexual: aislamiento, seducción, complicidad e inducción al consumo de alcohol y drogas (Gaborit *et al.*, 2012). En el caso de mujeres migrantes mexicanas se señalan tres riesgos, además de otras acciones denigratorias: muerte, explotación laboral y explotación sexual (Marroni y Meneses, 2006).

recientes en la figura del “coyotaje”, porque se ha pasado de una persona conocida en la comunidad, normalmente miembro de ella, que acompañaba a todo lo largo del trayecto, a una cadena de tráfico de personas con distintas etapas a cargo de guías diferentes. Éstos son desconocidos por las personas migrantes y sus familias y se contactan a través de un nuevo actor: el promotor comunitario de la migración (Zetino Duarte y Avelar, 2016). Esta nueva configuración no parece ser ajena a las consecuencias de la nueva política de “securitización” de los Estados Unidos que obliga a buscar nuevas rutas que incrementan costos y riesgos para los migrantes (Sandoval García, 2015). Estos incrementos están relacionados con el hecho de que los nuevos trayectos suelen cruzar territorios de organizaciones delictivas. Hay pagos extras por transitarlos, pero más trágica es aún la posibilidad del secuestro y del asesinato de migrantes a manos de grupos de tales organizaciones (Carrasco González, 2013; Castillo y Nájera, 2015; Sandoval García, 2015).²² Es decir, se ha operado la sustitución de los “coyotes” tradicionales por lo que Camus (2012: 82) denomina “narcocoyotes”.

Estos riesgos son aún más evidentes cuando la migración es por cuenta propia. Los migrantes se ven confrontados a los filtros de la “frontera vertical” en la que se ha convertido México. No se trata sólo de los operativos, retenes o detenciones de las autoridades, sino también que éstos han convertido a los migrantes centroamericanos indocumentados en víctimas de organizaciones delictivas e incrementado los riesgos. Se estaría ante una nueva manifestación de la frontera como espacio-umbral de la violencia, donde lo que se pone en juego es la misma vida, que puede ser autorizada o negada (Reguillo, 2012). Así, lo que se suponía debería ser una situación de transitoriedad, el mero paso por un territorio, deviene en dificultades crecientes de movilidad, y esa población queda atrapada en territorio mexicano (Silva Hernández, 2015). El resultado ha sido la criminalización de los migrantes y la militarización de los controles migratorios. De hecho, la frontera es un espacio donde confluyen migración y narcotráfico, y el discurso oficial los presenta como fenómenos vinculados (Sandoval García, 2015; Segura Mena, 2016). Esta “zona de tránsito precario” deviene un espacio donde confluyen múltiples violencias. En

²² Hay que recordar que el 24 de agosto de 2010 en San Fernando, Tamaulipas, se reportó la masacre de 72 migrantes, 58 hombres y 14 mujeres.

este sentido, es pertinente la propuesta de Camus (2017) de considerarla también como una “zona gris”, en tanto se pierde la distinción de actores en términos de victimarios y víctimas, porque hay abusos entre los propios migrantes como parte de las estrategias límites de supervivencia.²³

También hay desempoderamiento en los lugares de destino.²⁴ Así, se padece en el mercado de trabajo segregación secundaria por su confinamiento a nichos laborales: trabajo agrícola estacional, construcción para hombres y servicio doméstico para mujeres en zonas urbanas. Además, si los migrantes se visibilizan porque sus nichos se vuelven laboralmente atractivos ante la reducción de las oportunidades ocupacionales en el respectivo país, sufren los embates de la xenofobia (Grimson, 2006). Esta manifestación de inferiorización no es de reciente data, sino que se encuentra inscrita en las historias de países receptores de migrantes como Argentina, Costa Rica, Chile y sin olvidar la República Dominicana.²⁵ De hecho, en la construcción del imaginario nacional, la alteridad de los migrantes ha desempeñado un papel central (Novick, 2008; Domenech, 2011; Mon-

²³ El uso del término “zona gris” es un préstamo de Primo Levi y su reflexión sobre los campos de concentración nazis. La importancia del texto de Camus no se limita a la adaptación de este término como herramienta analítica para entender este tipo de situación, sino que contiene una gran riqueza metodológica para poder comprender la complejidad de los testimonios (ausencias, ocultamientos, incoherencias, etc.) generados desde esta “zona gris” por los migrantes.

²⁴ Las reflexiones se han hecho sobre países latinoamericanos como destino de migración (Costa Rica, Argentina, República Dominicana y recientemente Chile). Pero este tipo de situaciones no difieren mucho de las de los países del Norte. Probablemente la gran diferencia es la accesibilidad, por lo que el tránsito es fluido y no se congela como en México cuando el destino son los Estados Unidos.

²⁵ En este último país y en 2007, la Junta Central Electoral, institución que custodia las actas de los nacimientos producidos en el país, decidió a través de la Resolución 012-07 depurar el registro civil excluyendo de la población dominicana a hijos de inmigrantes haitianos nacidos en el país, argumentando que sus progenitores o sus apellidos no eran dominicanos. Probablemente se está ante la decisión más drástica que se haya tomado al respecto en América Latina. Esto ha supuesto, para las personas perjudicadas, su negación como ciudadanos, lo que afecta sus relaciones con las instituciones, con importantes secuelas en su existencia cotidiana (Civolani Hischnjakow, 2011).

clús Masó y García, 2012; Sandoval García, 2002; Alvarenga Venútoló, 2007; Stefoni, 2011; Silié, Segura y Dore Cabral, 2002; Wooding y Moseley-Williams: 2004). Por consiguiente, se está ante ciudadanos disminuidos (Morales Gamboa, 2007). Esta ciudadanía restringida como mecanismo de regulación social de los inmigrantes instauro un régimen de ilegalismos habilitando otros dos mecanismos de control sobre los inmigrantes que generan una doble espacialización social: una vertical, basada en el racismo que jerarquiza, y otra horizontal, sustentada en el fundamentalismo cultural que excluye. Son tres mecanismos que desempoderan a los inmigrantes: el racismo marca sus cuerpos asociando atributos morales a rasgos físicos; el fundamentalismo esencializa las diferencias para justificar la segregación, y las dificultades de acceso a la ciudadanía generan una existencia negada de los inmigrantes. De esa manera, el sujeto inmigrante se configura de una manera triple: como inferior, como extraño y como clandestino (Caggiano, 2008).

Pero a pesar de estos múltiples desempoderamientos, tanto en el tránsito como en el lugar de destino, los (in)migrantes resisten en silencio para que el hogar de origen pueda oponerse a la amenaza de la marginación social y al desempoderamiento que conlleva. Es una respuesta de resistencia.

Las dos restantes respuestas son las que tienen más posibilidades de empoderamiento, porque se plantean en el ámbito del conflicto abierto. Pero, justamente, la asimetría de la confrontación determina si tales posibilidades se concretan y en qué magnitud. No obstante, cada una de estas respuestas tiene fundamentos muy distintos y deben ser diferenciadas.

La violencia y el conflicto abierto

En términos de violencia, un primer tipo de respuesta remite a lo ya señalado sobre el resentimiento. Pero hay que añadir dos elementos. El primero es que, con la actual globalización, el resentimiento se ve reforzado por las frustraciones consumistas. El segundo es que el sujeto que más lo padece son jóvenes de sectores subalternos que, ante lo exiguo de sus ingresos laborales, que normalmente representan contribuciones al ingreso del respectivo hogar, transgreden la ley para satisfacer sus necesidades consumistas (Kessler, 2002; Ramos, 2004; Calderón Umaña, 2012). Pero se trata de una violencia que no empodera verdaderamente, por su naturaleza ocasional y dependiente de los impulsos consumistas. Distinto es el

caso de otras violencias que emergen de la presencia marginal del Estado y que tienen un fuerte anclaje territorial: la ejercida por grupos locales excluidos de la cobertura de la seguridad estatal y del acceso al sistema judicial y que asumen acciones punitivas por su cuenta; la de naturaleza mixta (predominantemente social pero también con una dimensión ganancial) y que expresa los comportamientos trasgresores y delictivos de jóvenes en territorios que controlan; la que tiene un carácter marcadamente ganancial, porque es ejercido por organizaciones delictivas.

En cuanto a la primera, se está ante casos donde los límites del Estado reflejan la difusión histórica del poder coactivo, porque las diferenciaciones entre Estado y sociedad y entre lo público y lo privado han sido inacabadas (Vilas, 2003). Reacciones contra el abigeato, especialmente en el mundo andino, o el secuestro de niños en México y Guatemala son ejemplos al respecto. Últimamente sobresale el caso de las autodefensas comunitarias mexicanas, donde la condición étnica establece diferencias importantes, porque en el caso de comunidades indígenas, están sujetas a autoridades locales y a tradiciones de autogobierno, mientras que en las mestizas tiende a predominar el vigilantismo basado en el código ranche-ro²⁶ y que puede llevar al faccionalismo y clientelismo dentro de las comunidades y acabar incluso subordinado a los intereses de organizaciones delictivas (Gledhill, 2015; Guerra Manzo, 2015). Se trata un escenario de “víctima agresiva” (Romero Salazar y Rujano Roque, 2007: 160) donde la autodefensa se considera violencia legítima.

En cuanto a las pandillas violentas, su empoderamiento como victimarios tiene varias facetas. La primera remite a su naturaleza doble que, en términos de la realidad centroamericana, se expresa en la dualidad pandilla/*mara*: llenan vacíos que se generaron en la familia y/o en la escuela socializando y generando identidad, pero también implican la aceptación de reglas y compromisos garantizados por la violencia en el interior del grupo. Aparece como instrumento de malestar social que no se proyecta hacia la contestación política. A estos jóvenes se les ha considerado como

²⁶ Ese código de conducta tiene una base católica popular que opone el individuo al Estado y la familia a la sociedad. Ha creado una red de silencio y complicidades que viabiliza el narcotráfico. Y cuando éste domina el territorio, este código define el estilo de vida y la movilidad social y otorga así cierta identidad al narcotráfico (Maldonado Aranda, 2012).

rebeldes primitivos (ERIC et al., 2001) o, en los términos de Perea Restrepo (2004: 33), los jóvenes pandilleros no serían ni héroes ni criminales.

La segunda tiene que ver con la sacralidad del territorio y que hace que constituya su fuente de poder (Perea Restrepo, 2004; Pesca Pita et al., 2011). Sería a partir de prácticas territoriales de delimitación y control del espacio que se posibilitaría ese “nosotros” que encarnarían las pandillas (Riaño Alcalá, 2006). El corolario de ello es la disputa del territorio con otras bandas juveniles. Este es el “otro principal” y define, por excelencia, la identidad y la cohesión grupal, por lo que el asesinato del opositor busca también borrar su adscripción pandillera (Nateras Domínguez, 2009; Savenije, 2011).

La provisión de ciertos bienes comunitarios sería un tercer elemento a considerar y que es compartido por las organizaciones delictivas. Así, estos actores violentos pueden proveer cuatro bienes esenciales para la vida local: protección de agresiones externas, intermediación de conflictos intracomunitarios, sean domésticos o entre vecinos, mediación de la actividad comunitaria filtrando y permitiendo acciones de agentes e instituciones extracomunitarias y celebración de actividades festivas que recrean la comunidad y que son muy valoradas por los pobladores (Perea et al., 2014). Habría que añadir que, en tanto esta provisión busca legitimar la dimensión de violencia, se busca también que sea una oferta monopolizada de estos bienes esenciales impidiendo que otros actores lo puedan hacer.

Un cuarto rasgo tiene que ver con su dimensión translocal; es decir, acaece una articulación entre lo local, el territorio marginal urbano excluido, y lo global. Es conocido que, en el caso de las *maras* en Centroamérica, las experiencias de jóvenes en pandillas en Estados Unidos, posteriormente deportados a sus países de origen, parece haber sido clave en la gestación y el desarrollo de este tipo de grupos, que supusieron el salto desde pandillas transgresoras a violentas y que ha conllevado la construcción de enemistades letales (Savenije, 2011). Estas deportaciones supusieron la “reinvención” de las *maras* por sí mismas e implicó una transformación más allá de las pandillas callejeras (WOLA, 2006).

Finalmente, puede haber trayectorias, evitables, que orientan a las pandillas a su articulación subordinada con organizaciones delictivas, como ha acaecido en El Salvador, Colombia (Medellín o Cali) y México (Ciudad Juárez) (Savenije, 2011; Riaño Alcalá, 2006; Concha-Eastman y Concha, 2014; Alanís Legaspi y Durán Martínez, 2014; Cruz Sierra,

2014). Esta subordinación de la pandilla a la organización delictiva supone transformaciones importantes en el comportamiento de sus miembros: de la violencia basada en resentimiento y sustento de masculinidad se pasa a la subordinación a las reglas del negocio; del “tiempo paralelo”²⁷ se transita al productivo del trabajo ilegal; el territorio pierde su valor identitario y se transforma en corredor estratégico; la subjetividad deviene más reflexiva y autocontrolada, y se sustituye el odio al enemigo por el cálculo económico (Ordóñez Valverde, 2017: 123-124).

En cuanto a las organizaciones delictivas operando en territorios signados por la marginalidad, y limitando la reflexión al desarrollo de micro-mercados de la droga, varios serían los factores a señalar en términos de su empoderamiento. En primer lugar está la modalidad de control del territorio, que puede tener expresiones diversas. Puede haber casos de control similar al de las pandillas, como sería el de las favelas en Río de Janeiro (Misse y Grillo, 2014; Misse, 2015), hasta situaciones donde ese control se ejerce sólo sobre distintos “puntos”: “fijos” como las casas o centros de venta; “semifijos” como ciertas esquinas, parques u otros lugares de la comunidad, y “móviles” cuando el vendedor se desplaza al lugar sugerido por el comprador (Zamudio Angles, 2013; Calderón Umaña y Salazar Sánchez, 2015). Segundo, el tipo de organización expresa diferentes niveles de empoderamiento. Andrade (1991) ha señalado, reflexionando sobre los pequeños traficantes respecto del caso ecuatoriano, que no se puede hablar de “organizaciones”, sino de redes que caracteriza como “casi amorfas”, no jerarquizadas, subordinadas a la intermediación, sin posibilidades de expansión por su baja capitalización y vulnerables a la represión policial. En relación con las denominadas “bandas de residencia” que operan en Bogotá y que dominan el mercado de la droga en los barrios, Perea Restrepo y Rincón Morera (2014) destacan su naturaleza y trayectoria familiar. Y en el caso de Río de Janeiro, las bandas de traficantes locales tienden a estructurarse como una pirámide, cuyo vértice lo representa el “dueño del morro”, quien administra la “empresa” o delega esa administración en el “responsable”, por ejemplo si se encuentra en pri-

²⁷ Es un término acuñado por Perea Restrepo (2004: 34) que expresa que estos jóvenes se emplazan fuera de las rutinas familiares, escolares y laborales (tiempos sociales institucionalizados) y responden a sus ritmos biológicos y sus necesidades sensualistas.

sión; hay “gerentes” según el tipo de droga y para la seguridad territorial, y se complementa la organización con “soldados” y vendedores directos de distinto tipo. Además, desde los años 1990 surgieron los “comandos” o “facciones” que representan alianzas horizontales entre “dueños de morro” para delimitar territorios y para protegerse mutuamente de incursiones de otras “facciones” (Misse y Grillo, 2014; Misse 2015). Finalmente, el poder viene condicionado también por la relación contradictoria entre narcotraficantes y fuerzas policiales, que conlleva el enfrentamiento pero también el soborno y la extorsión. Esto último supone el involucramiento de estas últimas en la economía política del crimen, incluyendo todas sus actividades: tráfico de armas, robos de autos, secuestros, etc. (Souza Alves, 2008). Se está ante lo que Bobea (2016) ha denominado “estadotropismo por inmersión”.²⁸

Este involucramiento de agentes estatales en actividades criminales incorpora al análisis, justamente, otra dimensión de presencia marginal del Estado, que complementa la ya señalada propia a las territorialidades marginadas, y que les hace proclives a devenir espacio de acción de organizaciones delictivas. Así, el Estado se hace presente y no de manera esporádica como es el caso de operativos puntuales. Como se señala en el caso de Río de Janeiro, pero que es aplicable a otras realidades de la región,²⁹ se trata una presencia *sui generis*, porque no se expresa como poder público, debido a que los policías corruptos utilizan su representación estatal para fines privados. Según Misse (2015), esta privatización del poder estatal configura lo que denomina “mercancías políticas”, porque, para que adquieran valor económico hay que tener una correlación favorable de fuerzas en el territorio en cuestión y suponen un intercambio asimétrico y compulsivo. Pero la clave de este fenómeno reside en la capacidad limitada de las instituciones públicas que hace viables estos comportamientos, los cuales a su vez reproducen esa limitación institucional privatizando el poder público (Míguez, Misse e Isla, 2015). De hecho, el dominio de un grupo irregular en un cierto territorio implica automáticamente presencia marginal del Estado (Cano, 2008).

²⁸ “Estadotropismo” es una noción propuesta por esta autora que remite a las lógicas de articulación entre actores ilegales y estatales, así como el nivel de institucionalización de estas prácticas y los contextos que las producen.

²⁹ Jaramillo y Gil (2014) señalan el mismo fenómeno en Medellín.

Hay una reflexión común a los diferentes tipos de violencias consideradas, especialmente las dos últimas:³⁰ el empoderamiento por violencia genera procesos perversos por una doble razón. Por un lado, se sustenta en la existencia de víctimas a las cuales se les niegan derechos fundamentales, incluido el de la vida. Y, por otro lado, no suele conllevar una transformación sustantiva de la condición de marginación social, excepto –en algunos casos– para unos pocos. Es decir, es una respuesta que irrumpe en la esfera central de la sociedad con carácter amenazante pero no plantea transformaciones sustantivas del orden imperante.

La acción colectiva con posibilidades transformadoras

Ésta es la gran diferencia con la última respuesta, la basada en la acción colectiva: no sólo irrumpe sino que busca transformaciones sociales. Tres han sido los ejemplos seleccionados: el Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil, el neozapatismo en México y los piqueteros de finales del siglo pasado y principios del presente en Argentina. Se trata de tres casos con características distintas y pertenecientes a tres países claves de la región, que ofrecen un espectro lo suficientemente amplio para la reflexión. Se muestran, para cada uno de ellos, sus conquistas más significativas en términos de empoderamiento.

Los logros alcanzados por el MST son impresionantes. Al comenzar la segunda década del presente siglo estaba presente en 24 de los 27 estados brasileños; controlaba más de siete millones de hectáreas con 550 000 familias organizadas en asentamientos y campamentos, que contabilizaban una población de más de dos millones de personas; había organizado más de cien cooperativas, casi dos mil asociaciones, y casi cien agroindustrias en los asentamientos; se habían establecido más de dos mil escuelas funcionando, con cerca de 170 000 estudiantes, cinco mil educadores/as, además las *Cirandas Infantis*, responsables del cuidado y la educación de los niños y niñas menores de seis años (Stronzake y Casado, 2012: 4).

Estos resultados son el reflejo de dos procesos sustantivos. Así, por un lado, los asentamientos para sus ocupantes han supuesto una salida de la exclusión que les impone la sociedad, especialmente en términos laborales, permitiéndoles una alternativa de vida (Navarro, 2002). Algo que no

³⁰ En cuanto a la punitiva ejercida colectivamente, se puede argumentar que, en ciertas circunstancias pero no siempre, constituye una violencia legítima.

hubieran logrado desplazándose a las ciudades. En este sentido y como corolario, Medeiros (2006) va más lejos y señala que los asentamientos han permitido la recomposición de familias, algo que resulta lo opuesto a la salida a través de la migración. De hecho, a pesar de todas las dificultades y los peligros que corren los asentados, los campamentos y las ocupaciones no han cesado. Y, por otro lado, los asentamientos han contribuido a la democratización de la vida local. Como señalan Carter y Carvalho (2010: 302), además de la mejora material de las condiciones de vida, los asentamientos han supuesto la recuperación de la autoestima de los trabajadores rurales y la ampliación de derechos ciudadanos en los medios rurales.

En cuanto al neozapatismo, el primer logro remite al acceso a la tierra. Desde la Primera Declaración de la Selva Lacandona en enero de 1994, cuando lanzó la insurrección armada, se planteó la ocupación de tierras como respuesta a las necesidades campesinas y como oposición a la política del presidente Salinas de Gortari. En este sentido, en las zonas controladas por los zapatistas se dio un nuevo y fuerte impulso a la dinámica de campesinización iniciada con la reforma agraria (Van der Haar, 2005). Pero ese impulso trascendió el territorio de influencia zapatista y así, comparando los Censos Ejidales de 1991 y de 2007, Chiapas aparece como el estado donde se crearon más núcleos agrarios (752), lo que muestra que los zapatistas posicionaron la problemática del reparto agrario en ese estado (Núñez Rodríguez, Gómez Bonilla y Concheiro Bórquez, 2007: 45). En la base del rechazo categórico a la reforma del artículo 27 de la Constitución, que posibilitaba la privatización de tierras ejidales y comunitarias, hay que buscar el significado que tiene para los indígenas la ocupación de tierras: un acto de reposición y justicia histórica que reivindica el formar parte de un Estado-nación en tanto que pueblos (Vergara-Camus, 2011).

La gran apuesta del neozapatismo ha sido la autonomía indígena. Sería en términos de ella que se ha intentado revertir la inferiorización étnica empoderando a la población indígena. Esta era una demanda que no estaba en los planteamientos originarios del EZLN. Fue justamente a raíz de esta ruptura del Diálogo de Paz en la catedral de San Cristóbal de las Casas que los zapatistas plantearon que era desde el “México profundo” que se podía construir una alternativa (González Ruiz, 2013). La reivindicación de una identidad indígena por parte del neozapatismo no suponía negar la mexicana; o sea, no se estaba ante una estrategia de autoexclusión

nacional. No se planteó ni repliegue comunitario ni nacionalismo cerrado y no se formularon demandas en términos de la especificidad maya identificándose como indígenas mexicanos reclamando ser parte de la nación (Le Bot, 1997; González Casanova, 2001; Ceceña, 2004; Cerda García, 2011). Se trataba de reivindicar la diferencia y su reconocimiento para que no se convirtiera en desigualdad y se respetase una identidad indígena. Es el derecho a ser tratados como iguales, cuestionando así el indigenismo estatal (González Casanova, 1995; Le Bot, 1997; De la Rosa, 2006).

Al respecto lo importante a resaltar es, como señala Martínez Espinoza (2007), que tanto los *Caracoles* como las Juntas de Buen Gobierno (JBG), que expresan la propuesta institucional de autonomía, han supuesto consolidar las dinámicas de subsistencia. Y según este autor, esa consolidación ha enfatizado cuatro aspectos: hacer efectivos los planteamientos de los Acuerdos de San Andrés, promover el desarrollo de las comunidades en lo económico, político y cultural, instaurar la democracia bajo el principio de “mandar obedeciendo” y fortalecer la resistencia de las comunidades ante el hostigamiento cotidiano y permanente. De hecho, según Martínez Espinoza (2007), el criterio de resistencia zapatista se basa en el rechazo de las ayudas gubernamentales para evitar una nueva cooptación. La aceptación de este tipo de ayuda significaría renunciar a la dignidad (González Ruiz, 2013). Martínez Espinoza (2006: gráfico 4) ha sintetizado este proceso señalando que responde a una reforma institucional insatisfactoria por parte del Estado mexicano y su hostigamiento permanente a las comunidades zapatistas. La respuesta fue reorganizarlas, así como redefinir las relaciones con actores externos. Emergieron cinco regiones que integraron los existentes MAREZ (Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas) y que se plantearon cuatro objetivos: autonomía, desarrollo, democracia participativa y deliberativa y resistencia. Y la institucionalización de este proceso fue, justamente, la creación de *Caracoles* y JBG.

Los logros del movimiento piquetero argentino fueron tanto de orden material como simbólico. Los primeros se asocian a las ayudas que recibieron y que fueron objeto de negociación para levantar los cortes de carreteras. Surgieron de las bases ante las apremiantes necesidades pero, a la vez, reposicionaron a la gente que dejaba de ser receptora pasiva de ayudas estatales y se convertía en sujeto activo con su accionar colectivo, ganándose el derecho a ser beneficiario (Svampa y Pereyra, 2009). La incapacidad administrativa del gobierno central para manejar las ayudas e

implementar los correspondientes programas hizo que municipios, ONGs y también las propias organizaciones piqueteras, que al principio fueron ignoradas, desempeñaran un papel clave en su realización (Cross y Freytes Frey, 2007). El control de estos programas supuso empoderamiento de las organizaciones piquetera y las tradiciones organizativas sirvieron de apoyo, aunque se resignificaron técnicamente (Manzano, 2004, 2008).

Si bien estas ayudas fueron cruciales para garantizar la supervivencia cotidiana en el contexto de crisis profunda que caracterizaba a Argentina en esos años, hubo logros simbólicos de gran relevancia. En primer lugar se superó la invisibilidad que conllevaba ineludiblemente la situación de desempleo, porque los cortes de rutas atrajeron la atención mediática. Pero más importante fue que cuestionaron la interpretación (neo)liberal del desempleo como problema individual y lo convirtieron en cuestión social que no podía ser soslayada en la agenda pública, y superaron esa presencia sombría que el (neo)liberalismo les había impuesto (Cross y Freytes Frey, 2007; Abal Medina, 2011; Torre, 2016). Segundo, esta visibilización supuso el tránsito desde la desocupación a la acción social colectiva, porque los piqueteros obtuvieron competencias políticas (Fernández Álvarez y Manzano, 2007; Cross y Freytes Frey, 2007); aún más, se ha argumentado que por representar el piquete una acción directa se habría conformado una “identidad insurgente” (Retamozo, 2006: 160). De hecho, mantuvieron protagonismo político porque recordaban la deuda pendiente de la democracia: la exclusión (Muñoz, 2005). Y finalmente, se recuperó dignidad y se logró superar la estigmatización que implicaba la categoría de desocupado (Svampa y Pereyra, 2004, 2009). En este sentido, el movimiento piquetero planteó la necesidad de recuperar lo que denominó “trabajo genuino”, que definió no sólo como el trabajo verdadero sino también como el digno; en efecto, la pérdida de empleo se percibía también como pérdida de dignidad (Retamozo, 2007). Y, en este último sentido, se planteaba una concepción de la vida en un doble sentido: era un medio de reproducción, pero también era una forma de diferenciación de “otros” (ladrones, mendigos, etc.). Es decir, la dignidad constituyó un elemento central de la identidad piquetera (Fernández Álvarez y Manzano, 2007).

Reflexionando en términos más generales sobre esta cuarta respuesta, el conflicto no se plantea simplemente en términos de carencias, sino de las causas que las generan: el no acceso a recursos productivos claves y, en

los casos considerados, en concreto a la tierra. En este sentido, va más allá del ámbito de la marginación social, y este tipo de respuesta busca modificar la asimetría del campo de desigualdad de excedente, en este caso el referido al acaparamiento de oportunidades de acumulación. Es decir, trata de incidir sobre las causas y no sólo sobre los efectos y, cuando se logra, se puede superar la situación de marginación social.

También en términos de revertir la descuidadización, sus planteamientos no se limitan a recuperar ciudadanía sino a profundizar la democracia con prácticas deliberativas y participativas, más allá del ejercicio periódico de elecciones y el otorgamiento de representatividad. Incluso hay respuestas que plantean la problemática de la autonomía. Éste es un tema clave porque implica que se puede, desde el mundo de la marginación social y en contraposición con el resto de la sociedad, ir configurando nuevas relaciones sociales de carácter alternativo al de las predominantes. Es decir, se estaría planteando la recuperación de la utopía, y parecería que, en el actual momento histórico, sería desde los márgenes de la sociedad que pueden emerger propuestas utópicas, pero éstas afrontan grandes desafíos si quieren trascender las territorialidades confinadas en las que germinan.

Finalmente, sólo esta respuesta colectiva se ha opuesto –de manera expresa– a la invisibilización de los subalternos, reivindicando la dignidad de los marginados. Aquí tenemos una de las respuestas más radicales a la inferiorización y una de las propuestas más tajantes de reconocimiento en la historia del capitalismo de la región.

Es decir, de las cuatro respuestas es, sin duda, la que plantea de manera más radical la superación de la marginación social porque, justamente, interpela directamente las causas que la generan. Pero sus logros están condicionados por la asimetría del conflicto. Justamente por su carácter cuestionador del orden imperante, tiene que confrontar actores poderosos que tratan de neutralizar este tipo de movimientos sociales a través del aislamiento, la represión o la cooptación.

REFLEXIONES BREVES PARA CERRAR

Si se limita la mirada a la redistribución, como se postula desde posiciones afines al (neo)liberalismo, se supone que el conflicto se centra sobre el excedente captado por el Estado, fundamentalmente por la vía impositiva, y la pugna es entre beneficiarios (hogares e individuos) de las políticas

sociales. Es decir, las desigualdades se expresan en disparidades dentro de los sectores subalternos. Las políticas de reducción de la “pobreza” lo ilustran bien. Cuestiones como la “focalización” (una selección adecuada de los beneficiarios) o la “filtración” (beneficios de tales políticas para quien no les corresponde) muestran la naturaleza y el alcance del conflicto. Es decir, se está ante una politización muy limitada de lo social. Enfatizar lo fiscal, como es la propuesta de Piketty, radicaliza la politización, pero no suficientemente, porque la pugna se limita la confrontación entre elites y Estado. Ambas miradas son necesarias para entender las desigualdades y los conflictos que conllevan, pero son insuficientes.

Desplazar la mirada hacia los mercados básicos, o sea hacia la distribución, implica que la pugna es sobre las condiciones de generación y apropiación del excedente y que se trata de un conflicto entre clases: entre capital y trabajo (condiciones de explotación de la fuerza laboral) y entre diferentes tipos de propietarios (condiciones de acaparamiento de las oportunidades de acumulación). Sin embargo, el enfoque propuesto no limita la pugna a las clases sociales. Los individuos pueden incidir, siempre y cuando haya procesos de individualización con soportes sólidos de los sectores subalternos que puedan relativizar las desigualdades de clase. También cuenta si hay o no constitución de pares categoriales, porque, en el primer caso, se pueden acoplar (a través de segregación primaria, secundaria o la discriminación) a las dinámicas de clase, reforzándolas. Es decir, los procesos de individualización y de procesamiento de las diferencias se abordan también en términos de conflicto.

Finalmente, las respuestas por parte de ciertos sectores subalternos consideradas en el apartado precedente son expresiones de desigualdades, porque se generan desde la marginación social, aunque no sea su única causa. Son también expresiones de politización de lo social no sólo en su manifestación de conflicto abierto (violencias y movimientos sociales), sino también en sus expresiones encubierta (migraciones) y latente (religiosidades).

Por consiguiente, el orden (neo)liberal ha re-politizado lo social de manera amplia y a la vez profunda. Es decir, hay una base sólida para cuestionarlo como orden natural y deseable. Para ello hay que proyectar una mirada radical sobre las desigualdades.



BIBLIOGRAFÍA

- Abal Medina, Paula (2011). "Thoughts on the Visual Aspect of the Neoliberal Order and the Piquetero Movement in Argentina", *Latin American Perspectives*, vol. 38, núm. 1, pp. 88-101. <https://doi.org/10.1177/0094582X10384213>
- Alanís Legaspi, Úrsula y A. Durán Martínez (2014). "Jóvenes en Ciudad Juárez, Chihuahua: entre la falta de oportunidades y el miedo a la violencia", en Arturo Alvarado Mendoza (ed.), *Violencia juvenil y acceso a la justicia en América Latina*, vol. II. México: El Colegio de México.
- Almeida, Paul (2015). "The Role of Threats in Popular Mobilization in Central America", en Federico M. Rossi y Marisa von Bulow (ed.), *Social Movements Dynamics. New Perspectives on Theory and Research from Latin America*. Farnham: Ashgate. <https://doi.org/10.4324/9781315609546-5>
- Alvarenga Venútoló, Patricia (2007). "La inmigración extranjera en la historia costarricense", en Carlos Sandoval García (ed.), *El mito roto. Inmigración y emigración en Costa Rica*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Álvarez Leguizamón, Sonia (comp.) (2005). *Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe. Estructura, discursos y actores*. Buenos Aires: CLACSO/CROP.
- Andrade, Xavier (1991). "Actores sociales y política antidrogas: los pequeños traficantes", en Bruce Bagley, Adrián Bonilla y Alexei Páez (ed.), *La economía política del narcotráfico: el caso ecuatoriano*. Quito: FLACSO/ North-South Center.
- Antequera, Nelson (2008). "Congregación y segregación: organizaciones vecinales y procesos de despolitización en las urbanizaciones confessionales evangélicas de la zona periurbana de la ciudad de Cochabamba", en Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal (comp.), *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: CLACSO/ CROP/ Siglo del Hombre.
- Arellano, Karina, et al. (2009). "Construcción del sujeto de trabajo en la condición de precariedad", en Julio César Neffa, Enrique de la Garza Toledo y Leticia Muñoz Terra (comp.), *Trabajo, empleo, calificaciones profesionales, relaciones de trabajo e identidades laborales*, vol. I. Buenos Aires: CLACSO/CAICYT.

- Barbary, Olivier y A. Estacio Moreno (2008). *Desigualdad sociorracial frente a la movilidad laboral en Cali. Algunos resultados del análisis de biografías socioprofesionales*, en María del Carmen Zabala Argüelles (comp.), *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre Editores.
- Bastos Amigo, Santiago (en prensa). “Introducción. Desigualdad y diferencia en el neoliberalismo global: la etnicidad recreada”, en Santiago Bastos Amigo (coord.): *La etnicidad recreada. Desigualdad, diferencia y movilidad en la América Latina global*. Guadalajara: CIESAS/Universidad de Guadalajara.
- Bastos, Santiago y M. Camus (2004). “Multiculturalismos y pueblos indígenas: reflexiones a partir del caso de Guatemala”, en *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, vol. 1, núm. 1, pp. 87-112.
- Bensusán, Graciela (2009). “Estándares laborales y calidad de los empleos en América Latina”, en *Perfiles Latinoamericanos*, año 17, núm. 34, pp. 13-49.
- Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (1999). *América Latina frente a la desigualdad. Informe 1998-1999*. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Bobeá, Lilian (2016). “El Estado como demiurgo de la criminalidad”, *Nueva Sociedad*, núm. 263, pp. 64-80.
- Bourdieu, Pierre y L. Wacquant (2005). “El propósito de la sociología reflexiva (Seminario de Chicago)”, en Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Caggiano, Sergio (2008). “Racismo, fundamentalismo cultural y restricción de la ciudadanía: formas de regulación social frente a inmigrantes en Argentina”, en Susana Novick (comp.), *Las migraciones en América Latina políticas, culturas y estrategias*. Buenos Aires: Catálogos.
- Calderón Umaña, Rodolfo (2012). *Delito y cambio social en Costa Rica*. San José: FLACSO.
- Calderón Umaña, Rodolfo y K. Salazar Sánchez (2015). “Dinámicas de violencia en las comunidades costarricenses”, en Juan Pablo Pérez Sáinz (ed.), *Exclusión social y violencias en territorios*. San José: FLACSO.
- Camus, Manuela (2012). “Fronteras, comunidades indígenas y acumulación de violencias”, en *Desacatos*, núm. 38, pp. 73-94.
- Camus, Manuela (2017). “Narrativas de migrantes desde la experiencia en la zona gris”, *manuscrito no publicado*.

- Canales, Alejandro I. (2008). *Vivir del norte. Remesas, desarrollo y pobreza en México*. México: CONAPO.
- Cano, Ignacio (2008). “Seis por media dúzia? Um estudo exploratório do fenômeno das chamadas ‘milícias’ no Rio de Janeiro”, en *Justiça Global, Segurança, Tráfico e Milícias no Rio de Janeiro*. Río de Janeiro: H. Boll.
- Cantón, Manuela (2008). “Simbólica y política del diablo pentecostal”, en *Culturas y Religión*, vol. 3, núm. 1, pp. 84-98.
- Carrasco González, Gonzalo (2013). “La migración centroamericana en su tránsito por México hacia los Estados Unidos”, en *Alegatos*, núm 83, pp. 169-194.
- Carter, Miguel y H. Martins de Carvalho (2010). “A luta na terra: fonte de crescimento, inovação e desafio constante ao MST”, en Miguel Carter (coord.) *Combatendo a desigualdade social: o MST e a reforma agrária no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP.
- Castillo Fernández, Dídimo (2009). *Los nuevos trabajadores precarios*. México: UNAM/Porrúa.
- Castillo, Manuel Ángel y J. Nájera (2015, 18-19 de marzo). “Centroamericanos en movimiento: medios, riesgos, protección y asistencia”, ponencia presentada en el Seminario “Migración en tránsito”. México: El Colegio de la Frontera y El Colegio de México.
- Ceballos, Rita María (2008). “Pobreza, desarrollo y espiritualidad en experiencias religiosas pentecostales”, en Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal (comp.), *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: CLACSO/ CROP/ Siglo del Hombre.
- Ceceña, Ana Esther (2004). “El zapatismo. De la inclusión de la nación al mundo en el que quepan todos los mundos”, en José María Gómez (comp.), *América Latina y el (des)orden social neoliberal*. Buenos Aires: CLACSO.
- Celis, Juan Carlos y N. Valencia Olivero (2011). “La deslaboralización en los supermercados colombianos”, en Enrique de la Garza, Edith Pacheco y Luis Reygadas (coord.), *Trabajos atípicos y precarización del empleo*. México: El Colegio de México.
- Comisión Económica para América Latina y Caribe (CEPAL) (2010, 30 de mayo - 1º de junio). “La hora de la igualdad. Brechas por cerrar, cami-

- nos por seguir”, documento presentado en el trigésimo tercer periodo de sesiones de la CEPAL.
- Cerda García, Alejandro (2011). “Construyendo nuevas formas de ciudadanía. Resistencia zapatista en la región Altos de Chiapas”, en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coord.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: UAM-X, CIESAS, UNACH.
- Civolani Hirschjakow, Katerina (2011). *Vidas suspendidas. Efectos de la Resolución 012-07 en la población dominicana de ascendencia haitiana*. Santo Domingo: Centro Bonó.
- Composto, Claudia y M. Navarro, (2014). “Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina”, en Claudia Composto y Mina Lorena Navarro (comp.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Concha-Eastman, Alberto y N. Concha (2014). “Entre la desesperanza y la supervivencia. Realidades de los adolescentes y jóvenes de barriadas populares en Cali, Colombia, 2011”, en Arturo Alvarado Mendoza (ed.), *Violencia juvenil y acceso a la justicia en América Latina*, vol. II. México: El Colegio de México.
- Correa Montoya, Guillermo (2009). “Los castigos de la edad y la dificultad de hablar de trabajo decente en Colombia”, en Julio César Neffa, Enrique de la Garza Toledo y Leticia Muñiz Terra (comp.), *Trabajo, empleo, calificaciones profesionales, relaciones de trabajo e identidades laborales*, Vol. I. Buenos Aires: CLACSO/CAICYT.
- Coto Murillo, Paulo y M. Salgado Ramírez (2008). “Entre el dolor de la pobreza real y el gozo de la pobreza espiritual”, en Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal (comp.), *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: CLACSO/CROP/Siglo del Hombre.
- Cross, Cecilia y A. Freytes Frey (2007). “Movimientos piqueteros: tensiones de género en la definición del liderazgo”, en *Argumentos*, año 20, núm. 55, pp. 77-94.
- Cruz Sierra, Salvador (2014). “Violencia y jóvenes: pandilla e identidad masculina en Ciudad Juárez”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 76, núm. 4, pp. 613-637.

- De Ferranti, David *et al.* (2004). *Inequality in Latin America. Breaking with History?* Washington: The World Bank. <https://doi.org/10.1596/0-8213-5665-8>
- De la O, María Eugenia y R. Guadarrama (2006). “Género, proceso de trabajo y flexibilidad laboral en América Latina”, en Enrique de la Garza Toledo (coord.), *Teorías sociales y estudios del trabajo : nuevos enfoques*. Barcelona: Anthropos.
- De la Rosa, Isabel (2006). “¿Qué es el Zapatismo? La construcción de un imaginario rebelde (1994-2001)”, en *El Cotidiano*, vol.21, núm. 137, pp. 7-17.
- De la Torre, Renée (2012). “Religión-Estado-Sociedad civil en el México del siglo XXI”, en Aldo Rubén Ameigeiras (coord.), *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político religiosas en Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO.
- Delgado Wise, Raúl y H. Márquez Covarrubias (2009). “Understanding the Relationship between Migration and Development: Toward a New Theoretical Approach”, en *Social Analysis*, vol. 53, núm. 3, pp. 85-105. <https://doi.org/10.3167/sa.2009.530305>
- Domenech, Eduardo E. (2011). “Crónica de una ‘amenaza’ anunciada. Inmigración e ‘ilegalidad’: visiones de Estado en la Argentina contemporánea”, en Bela Feldman-Bianco *et al.* (comp.), *La construcción social del sujeto migrante en América Latina: prácticas, representaciones y categorías*. Quito: FLACSO-Ecuador/ CLACSO/ UAH.
- ERIC/IDESO/IDIES/IUDOP (2001). *Maras y pandillas en Centroamérica*, vol. I. Managua: UCA Publicaciones.
- Escobar Latapí, Agustín (1999). “Los hombres y sus historias. Reestructuración y masculinidad en México”, en *Cuadernos de Ciencias Sociales*, núm. 112. San José: FLACSO.
- Fernández Álvarez, María Inés y V. Manzano (2007). “Desempleo, acción estatal y movilización social en Argentina”, en *Política y Cultura*, núm. 27, pp. 143-166.
- Figueiredo Santos, José Alcides. (2005). “Efeitos de Classe na Desigualdade Racial no Brasil”, *DADOS-Revista de Ciências Sociais*, vol. 48, núm. 1. <https://doi.org/10.1590/S0011-52582005000100003>
- Gaborit, Mauricio *et al.* (2012). “La esperanza viaja sin visa: jóvenes y migración indocumentada de El Salvador”, en *Serie Investigaciones*, núm. 1. San Salvador: FNUAP/UCA.

- Gálvez, Thelma (2001). “Aspectos económicos de la equidad de género”, en *Serie Mujer y Desarrollo*, núm. 35. Santiago de Chile: CEPAL.
- García Zamora, Rodolfo (2005). “Los retos económicos de las organizaciones de migrantes mexicanos en Estados Unidos: el caso de las federaciones de clubes zacatecanos”, en Rodolfo García Zamora, *Migración, remesas y desarrollo. Los retos de las organizaciones migrantes mexicanas en Estados Unidos*. Zacatecas: UAZ.
- Garma Navarro, Carlos (2004). *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: UAM/Plaza y Valdés.
- Gledhill, John (2015). “Los límites de la autodefensa indígena: el caso de Ostula, Michoacán”, en Daniel Míguez, Michel Misse y Alejandro Isla (comp.), *Estado y crimen organizado en América Latina*. Buenos Aires: Araucaria.
- González Casanova, Pablo (1995). “Causas de la rebelión en Chiapas”, en *Política y Sociedad*, núm. 17, pp. 83-94.
- González Casanova, Pablo (2001). “Los zapatistas del siglo XXI”, en *Observatorio Social de América Latina*, núm. 4, pp. 5-8.
- González Ponciano, Jorge Ramón (2004). “La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala”, en Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles R. Hale (ed.), *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Antigua: CIRMA.
- González Ruiz, Nicolás (2013). “Resistencia y construcción de autonomía: una experiencia comunitaria zapatista”, en *Revista Pueblos y Frontera Digital*, vol. 8, núm. 16, pp. 313-340. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2013.16.81>
- Grimson, Alejandro (2006). “Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina”, en Alejandro Grimson y Elizabeth Jelin (comp.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencias, desigualdades y derechos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Guadarrama Olivera, Rocío, A. Hualde Alfaro y S. López Estrada (2012). “Precariedad laboral y heterogeneidad ocupacional: una propuesta teórica-metodológica”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 74, núm. 2.
- Guerra Manzo, Enrique (2015). “Las autodefensas de Michoacán. Movimiento social, paramilitarismo y neocaciquismo”, en *Política y Cultura*, núm. 44, pp. 7-31.
- Hale, Charles R. (2002). “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, en *Four-*

- nal of Latin American Studies*, vol. 34, núm. 3, pp. 485-524. <https://doi.org/10.1017/S0022216X02006521>
- Hooker, Juliet (2005). “Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America”, en *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, núm. 2, pp. 285-310. <https://doi.org/10.1017/S0022216X05009016>
- Iranzo, Consuelo y M. Leite (2006). “La subcontratación laboral en América Latina”, en Enrique de la Garza Toledo (coord.), *Teorías sociales y estudios del trabajo : nuevos enfoques*. Barcelona: Anthropos.
- Jaramillo, Ana María y M. Gil (2014). “Medellín en su laberinto. Criminalidad y violencia en los comienzos del siglo XXI”, en Ana María Jaramillo y Carlos Mario Perea (ed.), *Ciudades en la encrucijada: violencia y poder criminal en Río de Janeiro, Medellín, Bogotá y Ciudad Juárez*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Kessler, Gabriel (2002). “Entre fronteras desvanecidas. Lógicas de articulación de actividades legales e ilegales en los jóvenes”, en Sandra Gayol y Gabriel Kessler (comp.), *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*. Buenos Aires: Manantial.
- Le Bot, Yvon (1997). “El reencantamiento del mundo”, en Subcomandante Marcos e Yvon Le Bot, *El sueño zapatista*. Recuperado de: www.elortiba.org
- Lindenboim, Javier y C. Pérez (2004). “The Precariousness of Argentine Labor Relations in the 1990s”, en *Latin American Perspectives*, vol. 31, núm. 4. <https://doi.org/10.1177/0094582X04266253>
- López Castro, Gustavo (2007). *Niños, socialización y migración a Estados Unidos*, en Marina Ariza y Alejandro Portes (coord.), *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*. México: IIS-UNAM.
- Lukes, Steve (2004). *Power. A Radical View*. Londres: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-0-230-80257-5_2
- Maldonado Aranda, Salvador (2012). “Drogas, violencia y militarización en el México rural. El caso de Michoacán”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 74, núm. 1, pp. 5-39.
- Maldonado, Salvador (2010). *Los márgenes del Estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Mansilla, Miguel Ángel (2012). “Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en

- la iglesia evangélica pentecostal de Chile (1927-1950)", en *Última Década*, núm. 37, pp. 175-200. <https://doi.org/10.4067/S0718-22362012000200008>
- Manzano, Virginia (2004). "Tradiciones asociativas, políticas estatales y modalidades de acción colectiva: análisis de una organización piquetera", *Intersecciones en Antropología*, núm. 5, pp. 153-166.
- Manzano, Virginia (2008). "Etnografía de la gestión de políticas estatales en organizaciones de desocupados de La Matanza-Buenos Aires", en *Runa*, vol. 28, pp. 77-92.
- Mardones, José María (2005). "Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión", en *Desacatos*, núm. 18, pp. 103-110.
- Márquez Covarrubias, Humberto y R. Delgado Wise (2012). "Una perspectiva del sur sobre capital global, migración forzada y desarrollo alternativo", en Raúl Delgado Wise y Humberto Márquez Covarrubias, *Desarrollo desigual y migración forzada. Una mirada desde el sur global*. México: UAZ/RIMD/UNESCO/Miguel Angel Porrúa.
- Marroni, María da Gloria y G. Meneses (2006). "El fin del sueño americano. Mujeres migrantes muertas en la frontera México-Estados Unidos", en *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 3, pp. 5-30.
- Martínez Espinoza, Manuel Ignacio (2006). "Derechos indígenas en América Latina. Emergencia política, autonomía y zapatismo", en *Tema y Debates*, año 11, núm. 13, pp. 131-155.
- Massey, Douglas S., J. Durand y F. Riosmena (2006). "Capital social, política social y migración desde comunidades tradicionales y nuevas comunidades de origen en México", en *Revista Española de Investigaciones Sociales*, núm. 116, pp. 97-121. <https://doi.org/10.2307/40184809>
- Medeiros, Leonilde Servolo de (2006). "Dimensiones de la lucha por la tierra en el Brasil contemporáneo y la conformación de espacios públicos", en Hubert C. de Grammont (comp.), *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mesa-Lago, Carmelo (2004). "Evaluación de un cuarto de siglo de reformas estructurales de pensiones en América Latina", en *Revista de la CEPAL*, núm. 84, pp. 59-82. <https://doi.org/10.18356/348f895c-es>
- Míguez, Daniel (2000). "Modernidad, postmodernidad y la transformación de la religiosidad de los sectores medios y bajos en América Latina", en *Revista Ciencias Sociales*, núm 10, pp. 56-68.

- Míguez, Daniel, M. Misse y A. Isla (2015). “Contingencias en las relaciones entre Estado, gobierno y crimen organizado en América Latina”, en Daniel Míguez, Michel Misse y Alejandro Isla (comp.), *Estado y crimen organizado en América Latina*. Buenos Aires: Araucaria.
- Misse, Michel (2015). “Crimen, Estado y mercancías políticas en Brasil”, en Daniel Míguez, Michel Misse y Alejandro Isla (comp.), *Estado y crimen organizado en América Latina*. Buenos Aires: Araucaria.
- Misse, Michel y C. Grillo (2014). “Río de Janeiro: sufrir la violencia, decir la paz”, en Ana María Jaramillo y Carlos Mario Perea (ed.), *Ciudades en la encrucijada: violencia y poder criminal en Río de Janeiro, Medellín, Bogotá y Ciudad Juárez*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Moctezuma L., Miguel (2008). “El migrante colectivo transnacional: senda que avanza y reflexión que se estanca”, en *Sociológica*, año 23, núm. 66, pp. 93-119.
- Moctezuma Longoria, Miguel y O. Pérez Veyna (2006). “Remesas colectivas, Estado y formas organizativas de los mexicanos en Estados Unidos”, en Rafael Fernández de Castro *et al.* (coord.), *El Programa 3x1 para migrantes, ¿primera política transnacional en México?* México: Miguel Ángel Porrúa.
- Monclús Masó, Marta y M.B. García (2012). “El impacto de las migraciones en la criminalidad en la Argentina: mitos y realidades”, en Organización Internacional para las Migraciones (OIM), *El impacto de las migraciones en Argentina. Cuadernos Migratorios*, núm. 2. Buenos Aires: OIM.
- Monedero, Juan Carlos (2012). “¿Posdemocracia? Frente al pesimismo de la nostalgia, el optimismo de la desobediencia”, en *Nueva Sociedad*, núm. 240.
- Mora Salas, Minor. (2010). *Ajuste y empleo: la precarización del trabajo asalariado en la era de la globalización*. México: El Colegio de México.
- Morales Gamboa, Abelardo (2007). *La diáspora de la posguerra. Regionalismo de los migrantes y dinámicas territoriales en América Central*, San José: FLACSO.
- Muñoz, María Antonia (2005). “La difícil construcción de una identidad colectiva: los piqueteros”, en *Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 43. Recuperado de <http://www.aibr.org>, consultado el 08 de julio de 2019.
- Murillo, María Victoria (2001). “La encrucijada del sindicalismo latinoamericano”

- americano”, en *Política y Gobierno*, vol. 8, núm. 2, pp. 315-346.
- Nateras Domínguez, Alfredo (2009). “Jóvenes entre fronteras y al borde: la Mara Salvatrucha y la pandilla del Barrio 18”, en *Diario de Campo*, núm. 106, pp. 70-79.
- Navarro, Zander (2002): “‘Mobilização sem emancipação’. As lutas sociais dos sem-terra no Brasil, *LabourAgain Publications*”, en Boaventura de Sousa Santos (coord). *Produzir para viver*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Novick, Susana (2008). “Migración y políticas en Argentina: tres leyes para un país extenso”, en Susana Novick (comp.), *Las migraciones en América Latina: políticas, culturas y estrategias*. Buenos Aires: Catálogos.
- Nun, José (1969). “Sobre población relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal”, en *Revista Latinoamericana de Sociología*, vol. 5, núm. 2, pp. 178-236.
- Nun, José (2003). *Marginalidad y exclusión social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Núñez Rodríguez, Violeta, A. Gómez Bonilla y L. Concheiro Bórquez (2007). “La tierra en Chiapas en el marco de los 20 años de la rebelión zapatista. La historia, la transformación, la permanencia”, en *Argumentos*, vol. 26, núm. 73, pp. 37-54.
- Ordóñez Valverde, Jorge (2017). “De la pandilla a la banda. Transformaciones de la violencia pandillera en barrios marginales en Cali”, en *Sociedad y Economía*, núm. 1, pp. 107-126. <https://doi.org/10.25100/sye.v0i32.3880>
- Pacheco, Edith, E. de la Garza y L. Reygadas (coord.) (2012). *Trabajos atípicos y precarización del empleo*. México: El Colegio de México.
- Papail, Jean (2002). “De asalariado a empresario: la reinserción laboral de los migrantes internacionales en la región centro-occidente de México”, en *Migraciones Internacionales*, vol. 1, núm. 3, pp. 79-102.
- Parrado, Emilio A. y E. Gutiérrez (2016). “The Changing Nature of Return Migration to Mexico, 1990–2010. Implications for Labor Market Incorporation and Development”, en *Sociology of Development*, vol. 2, núm. 2, pp. 93-118. <https://doi.org/10.1525/sod.2016.2.2.93>
- Perea Restrepo, Carlos Mario (2004). “Pandillas y conflicto urbano en Colombia”, en *Desacatos*, núm. 14, pp. 15-35. <https://doi.org/10.29340/14.1085>
- Perea Restrepo, Carlos Mario y A. Rincón Morera (2014). “Robar pero

- no matar'. Crimen, homicidio y violencia en Bogotá”, en Ana María Jaramillo y Carlos Mario Perea (ed.), *Ciudades en la encrucijada: violencia y poder criminal en Río de Janeiro, Medellín, Bogotá y Ciudad Juárez*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Perea Restrepo, Carlos Mario *et al.* (2014). “Introducción. La paradoja latinoamericana. Las ciudades en perspectiva comparada”, en Ana María Jaramillo y Carlos Mario Perea (eds.), *Ciudades en la encrucijada: violencia y poder criminal en Río de Janeiro, Medellín, Bogotá y Ciudad Juárez*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo (2012). “Exclusión social. Una propuesta crítica para abordar las carencias materiales en América Latina”, en Juan P. Pérez Sáinz (ed.), *Sociedades fracturadas. La exclusión social en Centroamérica*. San José: FLACSO.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo (2014). *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina*. San José: FLACSO.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo (2016). *Una historia de la desigualdad en América Latina. La barbarie de los mercados, desde el siglo XIX hasta hoy*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo (2019). *La rebelión de los que nadie quiere ver. Respuestas para sobrevivir a las desigualdades extremas en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI/FLACSO-Costa Rica.
- Pesca Pita, Alirio *et al.* (2011). *¿Las pandillas en Bogotá? Reflexiones en torno a su conceptualización e investigación*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá/SDIS/Idipron.
- Piketty, Thomas (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674369542>
- Polanyi, Karl (1992). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramos, Leandro (2004). *Características, dinámicas y condiciones de emergencia de las pandillas en Bogotá*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá/Idipron/IDCT).
- Reguillo, Rossana (2012). “De las violencias: caligrafía y gramática del horror”, en *Desacatos*, núm. 40, pp. 33-46. <https://doi.org/10.29340/40.254>
- Retamozo, Martín (2006). “El movimiento de los trabajadores desocupados en Argentina: cambios estructurales y acción colectiva en el or-

- den social neoliberal”, en *Argumentos*, vol. 19, núm. 50, pp. 145-168.
- Retamozo, Martín (2007). “Los sentidos del (sin) trabajo. Subjetividad y demanda en el movimiento de trabajadores desocupados en Argentina”, en *Sociohistórica*, núm. 21/22, pp. 55-90.
- Reygadas, Luis. (2008). *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. Barcelona: Anthropos/UAM.
- Riaño Alcalá, Pilar (2006). *Antropología del recuerdo y el olvido. Jóvenes, memoria y violencia en Medellín*. Medellín: ICANH/Editorial Universidad de Antioquia.
- Roberts, Kenneth M. (2012). “The Politics of Inequality and Redistribution in Latin America’s Post-Adjustment Era”, en *Working Paper*, núm. 2012/08. Helsinki: UNU-WIDER.
- Romero Salazar, Alexis y R. Rujano Roque (2007). “Impunidad, anomia y cultura de la muerte. Los linchamientos en Venezuela”, en *Espiral*, vol. 13, núm. 39, pp. 139-161.
- Rubio, Blanca (2003). *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*. México: Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Chapingo.
- Salazar Gutiérrez, Salvador (2014). “Subjetividades disidentes y el (des) dominio del biopoder paralegal: la producción sociocultural de los cuerpos en Ciudad Juárez, México”, en *Culturales*, vol. 2, núm. 2, pp. 157-177.
- Sandoval García, Carlos (2002). *Otros amenazantes. Los nicaragüenses y la formación de identidades nacionales en Costa Rica*. San José: Editorial UCR.
- Sandoval García, Carlos (2015). *No más muros. Exclusión y migración forzada en Centroamérica*. San José: Editorial UCR.
- Sassen, Saskia (2016). “A Massive Loss of Habitat. New Drivers for Migration”, en *Sociology of Development*, vol. 2, núm. 2, pp. 204-233. <https://doi.org/10.1525/sod.2016.2.2.204>
- Savenije, Wim (2011). “Las pandillas callejeras o ‘maras’”, en Mario Zetino Duarte (coord.) *Delincuencia, juventud y sociedad. Materiales para reflexión*. San Salvador: FLACSO-El Salvador.
- Savenije, Wim y K. Andrade-Eekhoff (2003). *Conviviendo en la orilla. Violencia y exclusión en el área metropolitana de San Salvador*. San Salvador: FLACSO.
- Scott, James C. (2007). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Segura Mena, Gabriela (2016). “Procesos de regionalización de la política

- migratoria estadounidense en Centroamérica”, en Carlos Sandoval García (ed.), *Migraciones en América Central. Políticas, territorios y actores*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Semán, Pablo (2005). “¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y *comfort*. Del mundo evangélico a los *bestsellers*”, en *Desacatos*, núm. 18, pp. 71-86.
- Silié, Rubén, C. Segura y C. Dore Cabral (2002). *La nueva inmigración haitiana*. Santo Domingo: FLACSO.
- Silva Hernández, Aída (2015). “Estrategias de tránsito de adolescentes centroamericanos independientes: enfrentando la frontera vertical en México”, en *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, año 23, núm. 44, pp. 99-117. <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880004407>
- Souza Alves, José Claudio (2008). “Milícias: Mudanças na economia política do crime no Rio de Janeiro”, en Justiça Global (org.), *Segurança, Tráfico e Milícias no Rio de Janeiro*. Río de Janeiro: H. Boll.
- Stefoni, Carolina (2011). “Ley y política migratoria en Chile. La ambivalencia en la comprensión del migrante”, en Bela Feldman-Bianco *et al.* (comp.), *La construcción social del sujeto migrante en América Latina: prácticas, representaciones y categorías*. Quito: FLACSO-Ecuador/CLACSO/UAH.
- Stronzake, Janaina y B. Casado (2012). “Movimiento Sin Tierra de Brasil”, documento. Abadiño: Fundación Betiko.
- Svampa, Maristella y S. Pereyra (2004). “Las vías truncas. Dimensiones y tensiones del conflicto de desocupados en Argentina”, en *Trayectorias*, año 6, núm. 16, pp. 29-47.
- Svampa, Maristella y S. Pereyra (2009). *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos.
- Teubal, Miguel y J. Rodríguez (2002). *Agro y alimentos en la globalización. Una perspectiva crítica*. Buenos Aires: La Colmena.
- Torre, Juan Carlos (2016). “In the Shadow of the Neoliberal Reforms. The Cycle of the Mobilization of the Unemployed in Argentina”, en *Working Paper*, núm. 98. Berlín: desiguALdades.net.
- Van der Haar, Gemma (2005). “El movimiento zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha”, en *LabourAgain Publications*. Amsterdam: International Institute of Social History.
- Vergara-Camus, Leandro (2011). “Globalización, tierra, resistencia y autonomía: el EZLN y el MST”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 73,

- núm. 3, pp. 387-414.
- Vilas, Carlos M. (2003). “(In)justicia por mano propia: linchamientos en el México contemporáneo”, en Carlos Antonio Mendoza y Edelberto Torres-Rivas (ed.), *Linchamientos: ¿barbarie o justicia popular?* Guatemala: FLACSO-Guatemala
- Vusković Bravo, Pedro. (1993). *Pobreza y desigualdad social en América Latina*. México: UNAM-CIHH).
- Washington Office in Latin America (WOLA) (2006). “Pandillas juveniles en Centroamérica: Cuestiones relativas a los derechos humanos, la labor policial efectiva y la prevención”, en *Informe Especial*. Washington: WOLA.
- Wooding, Bridget y R. Moseley-Williams (2004). *Inmigrantes haitianos y dominicanos de ascendencia haitiana en la República Dominicana*. Santo Domingo: CID/SJR).
- Zamudio Angles, Carlos Alberto (2013). “Jóvenes en el narcomenudeo: el caso ciudad de México”, URVIO, núm. 13, pp. 111-123. <https://doi.org/10.17141/urvio.13.2013.1185>
- Zetino Duarte, Mario (2006). “Empoderamiento y prevención”, en *Estudios Centroamericanos*, vol. 61, núm. 693-694, pp. 701-727.
- Zetino Duarte, Mario y D. Avelar (2016). “Configuración social de los derechos de niños y niñas migrantes no acompañados”, en Mauricio Gaborit et al. (2016), *Atrapados en la tela de araña. La migración irregular de niñas y niños salvadoreños hacia los Estados Unidos*. San Salvador: Talleres Gráficos UCA.

Juan Pablo Pérez Sáinz es investigador de FLACSO desde 1981. Actualmente reside en Costa Rica. Ha trabajado sobre temas de mercado laboral, desarrollo económico local, exclusión social y desigualdades. Entre sus publicaciones más recientes cabe destacar: *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina* (San José: FLACSO, 2015); *Una historia de la desigualdad en América Latina. La barbarie de los mercados, desde el siglo XIX hasta hoy* (Bueno Aires: Siglo XXI, 2016); como editor, *Vidas sitiadas. Jóvenes, exclusión laboral y violencia urbana en Centroamérica* (San José: FLACSO/IDRC, 2018); *La rebelión de los que nadie quiere. Respuestas para sobrevivir a las desigualdades extremas en América Latina* (Bueno Aires: Siglo XXI/FLACSO-Costa Rica, 2019).



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

LA DESIGUALDAD SIEMPRE ES POLÍTICA

INEQUALITY IS ALWAYS POLITICAL

Luis Reygadas*

Resumen: Esta reflexión sobre la propuesta de Juan Pablo Pérez Sáinz respecto a las consecuencias y respuestas de los grupos subalternos a la desigualdad -que explora en la migración, la violencia, la religiosidad y la acción colectiva-, valora que coloque de nuevo en el centro la discusión sobre la desigualdad social en América Latina. Reygadas propone varias reflexiones sobre la relación de las acciones sociales con la desigualdad. Señala que las disparidades sociales no son suficientes para explicar las respuestas en las que se centra Pérez Sáinz. Que es preciso concebir que la reproducción de las desigualdades persistentes se produce en el largo plazo, mientras que la acción social tiene un impacto de corto plazo y, además, se requieren transformaciones en otros eslabones de esta cadena de reproducción. Finalmente matiza el énfasis de Pérez Sáinz en la distribución de los mercados básicos (tierra, trabajo y capitales), pues desde la perspectiva de Reygadas, el locus de la desigualdad también se encuentra en la redistribución, a través de estructuras fiscales progresivas, en la economía y la política, los mercados, la sociedad y las instituciones públicas, así como, en la distribución material y las configuraciones simbólicas.

Palabras claves: Desigualdad social, poder, política, acción social, distribución, redistribución.

INEQUALITY IS ALWAYS POLITICAL

Abstract: This reflection on Juan Pablo Pérez Sáinz's proposal regarding secondary groups' inequality-related consequences and responses –which delves into migration, violence, religiosity and collective action– advocates re-centering discussions of Latin American social inequalities. Reygadas proposes a number

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 48-57

Recepción: 7 de diciembre de 2018 • Aceptación: 29 de agosto de 2019

<http://www.encartesantropologicos.mx>



of reflections on the relationship between social actions and inequality. He asserts that social disparities are not sufficient to explain the responses Pérez Sáinz has emphasized. We must understand that persistent inequality-reproduction occurs over the long-term whereas social actions exert short-term impacts and additionally require transformations in other links along the reproduction chain. Ultimately the essay nuances Pérez Sáinz's emphasis on basic-market (land, labor and capital) distribution; from Reygadas's perspective, the locus of inequality also lies in re-distribution, through progressive tax structures, in the economy and in public policy, in markets, society and public institutions and, not least of all, in material distribution and symbolic configurations

Keywords: Social inequality, power, politics/policy, social action, distribution and redistribution.

La desigualdad es inevitablemente una cuestión política. Como ha dicho Gerhard Lenski (1969), las desigualdades sociales están engarzadas con las relaciones de poder.¹ Las asimetrías en las relaciones de poder constituyen un componente esencial de la desigualdad social y son una clave crítica para comprender la inequidad entre los géneros, las etnias y otros grupos sociales. Dos autores que han sido los pilares de muchas teorías modernas sobre la desigualdad, Carlos Marx y Max Weber, explican las diferencias sociales a partir de factores políticos: Marx habla de las relaciones de producción entre capitalistas y obreros, que están mediadas por el poder, y Weber introduce las ideas de monopolios y cierres sociales, que también implican ejercicio del poder (Marx, 1974; Weber, 1996). En un registro más contemporáneo, dos premios Nobel en economía han introducido dimensiones del poder en el estudio de las desigualdades económicas: Amartya Sen habla de la pobreza en términos de capacidades diferenciales de las personas y Joseph Stiglitz menciona las asimetrías de información como uno de los aspectos cruciales que explican los resultados de los mercados (Sen, 1999; Stiglitz, 2002).

¹ Como enfatizó José Félix Tezanos, “El elemento fundamental de la estratificación es el poder. En todas las formas de organización humana, la clave es quién tiene poder suficiente en el entramado social como para articular y mantener un sistema de privilegios, de dependencias y de reparto de tareas que permita concentrar riquezas y disfrutar de posiciones ventajosas” (Tezanos, 2001: 119).

La distribución de las ventajas y desventajas en una sociedad es objeto de constantes disputas acerca de a quién le corresponde qué. Las riquezas son producidas de manera social (al menos la inmensa mayoría de ellas), pero son susceptibles de apropiación privada, por lo que existen constantes tensiones y negociaciones en torno a qué porción de la riqueza corresponde a cada uno de los agentes, y es frecuente el conflicto de intereses. Esta contraposición, unida a la heterogeneidad social y a la diversidad cultural, hace que existan muy distintas interpretaciones acerca de cuál es la distribución más justa de la riqueza. “La propiedad es un robo”, decía Proudhon en el siglo XIX (Proudhon, 1993: 13), mientras que para muchos otros es perfectamente legítima (Nozick, 1974). Toda distribución de recursos tiene un carácter esencialmente disputado. Existen puntos de vista contrastantes sobre cualquier distribución; lo que para unos es una apropiación justa para otros es una expropiación abusiva. La porción de la riqueza social que cada quien obtiene puede ser cuestionada por otros; siempre es fruto de negociaciones, luchas, acuerdos o intercambios que expresan relaciones de poder y diversas interpretaciones de la realidad.

La ineludible imbricación entre asimetrías sociales y relaciones de poder es resaltada en el artículo de Juan Pablo Pérez Sáinz “Las desigualdades y la re-politización de lo social en América Latina”, que se publica en este número de *Encartes*. Pérez Sáinz señala que desde la década de los años ochenta el neoliberalismo pretendió eludir el vínculo entre la riqueza de unos pocos y la miseria de la mayoría, evitó la reflexión sobre las desigualdades y puso el acento en la pobreza como si fuera un problema técnico, dejando de lado el carácter político y relacional de las desigualdades sociales: “en la comprensión de las carencias, se evacuó toda referencia al poder y al conflicto. De esta manera la cuestión social en la región se des-politizó por varias décadas” (Pérez Sáinz, en este número). Sin embargo, esta tentativa de enterrar la dimensión política resultó infructuosa, porque la exacerbación de las desigualdades, la persistencia de la pobreza y el surgimiento de nuevas inequidades en el periodo neoliberal ha provocado que el carácter político de la cuestión social haya vuelto a aflorar en la región, quizá con más fuerza que nunca.

Juan Pablo Pérez Sáinz ha hecho enormes contribuciones a la comprensión de las desigualdades sociales en América Latina. Su extenso libro *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina* (2014) es una de las indagaciones más sólidas sobre los

factores que explican que la región haya sido la más desigual del mundo durante varios siglos. En ésta y en otras obras (Pérez Sáinz, 2012; Pérez Sáinz y Mora, 2009) ha propuesto analizar las dinámicas de poder que operan en los mercados de tierra, de capital y de trabajo como el origen de las mayores desigualdades. A contrapelo de los enfoques liberales que priorizan las desigualdades de ingresos entre individuos, él ha insistido en estudiar las relaciones entre las clases sociales, los grupos y los pares categoriales (de género, raciales, étnicos, territoriales, etcétera). La combinación de este enfoque sociológico con la exploración histórica le ha permitido escudriñar la evolución de la desigualdad en América Latina en diversos periodos, y, en particular, comprender la situación contemporánea.

Después de investigar durante varios años acerca de las causas de la desigualdad, Pérez Sáinz vuelve la vista hacia sus consecuencias y las respuestas frente a ella. El artículo “Las desigualdades y la re-politización de lo social en América Latina” es congruente con la tesis de que las desigualdades siempre son políticas. Por ello, en primera instancia describe cuatro procesos de desempoderamiento que han provocado un aumento de las disparidades sociales en América Latina durante las últimas décadas: la precarización del trabajo asalariado, la exclusión de los pequeños propietarios de la globalización, la fragilidad de los procesos de individualización para los sectores subalternos y el hecho de que el procesamiento de las diferencias (étnicas, de género) siga produciendo desigualdades, a pesar de que se han puesto en marcha políticas de reconocimiento. Su análisis confirma que los cambios en la correlación de fuerzas entre las clases dominantes y los sectores subalternos en el contexto de la globalización han dado pie a nuevas desigualdades y a la persistencia de viejas inequidades. Pero la parte más novedosa del texto (y por tanto la más arriesgada) es cuando abandona el terreno conocido de las causas de las disparidades y busca comprender diversas acciones de los grupos subalternos como respuestas frente a la desigualdad. En primer lugar, ubica una respuesta de salida, que sería la migración. En segundo término, describe una respuesta llena de contradicciones, que es la de la violencia. En tercera instancia comenta una respuesta mágica, que sería la de la religiosidad. Por último, aborda una respuesta de acción colectiva, que es la de los movimientos sociales. Señala las limitaciones y contradicciones de las tres primeras respuestas, mientras que en los movimientos sociales ve una alternativa más

promisoria, porque critican la inferiorización de los sectores populares y cuestionan las causas de la desigualdad.

Considero que el artículo consigue mostrar que los sectores populares no experimentan de manera pasiva la desigualdad y la marginalización, que participan en búsquedas individuales y colectivas para enfrentar las desventajas de la exclusión. Sin duda la profundización de la desigualdad incide sobre el incremento de la migración interna y transnacional, sobre la intensificación de la violencia, sobre las nuevas religiosidades y sobre la proliferación de movimientos sociales en la región. Sin embargo, hay que reflexionar con mayor detenimiento sobre las articulaciones entre acciones sociales y desigualdad.

Por una parte, las respuestas populares que describe Pérez Sáinz tienen que ver con la desigualdad, pero también con muchos otros procesos; la desigualdad es sólo uno de los muchos factores que hay que tomar en cuenta para comprender dichas respuestas. Además, hay que recordar que sólo en algunos casos se han propuesto reducir la desigualdad, la gran mayoría han tenido otras metas: buscar nuevas oportunidades de vida, disminuir la pobreza, explorar vías rápidas de enriquecimiento, incrementar el empleo, mejorar la situación personal o familiar, conseguir un medio de subsistencia, promover una política económica o social, oponerse a ella, defender determinados derechos, procesar crisis existenciales y familiares, etcétera. En realidad, son muy pocas las acciones que tienen como objetivo explícito reducir la desigualdad. Las disparidades sociales son un factor que es necesario considerar para entender la migración, las conversiones religiosas, la violencia y los movimientos sociales, pero no son suficientes para explicar por completo dichos fenómenos. No quiero decir que Pérez Sáinz pretenda reducir la explicación de estos procesos a la desigualdad, en ningún momento afirma eso, pero vale la pena hacer este señalamiento, porque quienes durante varios años hemos estudiado la desigualdad con frecuencia tendemos a sobrevalorar su incidencia.

Más compleja aún es la cuestión del impacto de las respuestas populares sobre la desigualdad. La relación entre acción social y desigualdad es compleja e indirecta, porque la desigualdad es un fenómeno agregado y se inscribe más en la larga duración y la duración media, mientras que la acción social es específica, localizada en el espacio y en el acontecimiento inmediato. La desigualdad es el resultado a mediano y largo plazo de innumerables acciones, mediadas por políticas, estructuras, interacciones,

sistemas de relaciones, procesos, instituciones y entramados culturales. La desigualdad no está al margen de la agencia y de la acción, al contrario, es un producto de ellas, pero no de la acción de un individuo, de un grupo o de un gobierno en un momento determinado, sino del conjunto de las prácticas de múltiples agentes durante periodos prolongados. Los efectos netos de igualdad o desigualdad de una acción individual o colectiva o de un programa gubernamental pueden ser muy diferentes de los que se esperaban, intervienen numerosos factores y hay consecuencias no previstas.

La larga duración de la desigualdad es más evidente si se toman en cuenta los aspectos más profundos de las disparidades sociales, por ejemplo los hábitos, las pautas de interacción asimétrica, las desigualdades de capacidades, las asimetrías en infraestructura, en educación, en capital cultural y en capital social. La desigualdad se reproduce mediante largas cadenas de dispositivos que involucran tanto estructuras e instituciones que se sedimentan en el transcurso de la historia de una sociedad, como capacidades y dotaciones individuales y grupales que se adquieren a lo largo de una vida. Una modificación duradera de los niveles y tipos de desigualdad de una sociedad es impensable si no hay una transformación de las estructuras y las relaciones de poder más profundas que organizan la distribución de las capacidades y de los medios de acceso a los recursos. Estas estructuras pueden cambiar, pero sólo mediante la conjunción de muchos factores, durante periodos relativamente largos.

No es sencillo identificar el impacto que determinados procesos sociales tendrán sobre el incremento o la reducción de la desigualdad. Los mismos movimientos sociales pueden tener escasas repercusiones sobre la estructura social, como lo indica el mismo Juan Pablo Pérez Sáinz:

de las cuatro respuestas [la movilización social] es, sin duda, la que plantea de manera más radical la superación de la marginación social porque, justamente, interpela directamente las causas que la generan. Pero sus logros están condicionados por la asimetría de conflicto. Justamente por su carácter cuestionador del orden imperante, tiene que confrontar actores poderosos que tratan de neutralizar este tipo de movimientos sociales a través del aislamiento, la represión o la cooptación (Pérez Sáinz, en este número).

Desde esta óptica, tal vez no sea tan sorprendente la paradoja de América Latina señalada por Adelman y Hershberg, que consiste en que

esta región continúa siendo altamente desigual en la distribución de ingresos, pese a que ha habido mayor reconocimiento de los pueblos indígenas y de la población afrodescendiente y ha sido escenario de poderosos movimientos sociales (Adelman y Hershberg, 2007). La movilización social tiene un potencial de transformación, pero no es suficiente para que se produzcan efectos positivos en la reducción de desigualdades. Dicho en otras palabras, la mayor participación de los excluidos y la crítica de la marginalización no bastan para revertir la desigualdad de siglos; se necesitan transformaciones en otros eslabones de la cadena de reproducción de las desigualdades persistentes.

Me parece que no hay que apresurar conclusiones sobre las consecuencias de determinada acción social en términos de reducción o incremento de la desigualdad. Si bien es cierto que algunos movimientos sociales cuestionan los privilegios y demandan inclusión, no por ello desembocan en una mayor igualdad. Tampoco puede descartarse a priori que la migración, las transformaciones religiosas o la violencia puedan tener efectos igualadores. Thomas Piketty señala que la destrucción de capital que se produjo durante las dos guerras mundiales, aunada a reformas fiscales progresivas y al posterior fortalecimiento del Estado de bienestar, dio lugar a una importante reducción de las desigualdades en varios países (Piketty, 2014). Algunos procesos migratorios han propiciado reducción de desigualdades y otros no. Ciertas transformaciones religiosas han contribuido a cuestionar las desigualdades, mientras que otras las han reforzado. Esto depende no sólo de las características de cada acción social o de la ideología de los involucrados, sino de la manera en que el conjunto de la estructura social procesa estas acciones y del hecho de que se consoliden o se debiliten los mecanismos institucionales para contrarrestar las desigualdades. Por ejemplo, la Revolución mexicana de 1910-1917 implicó un profundo cuestionamiento de las disparidades sociales propias del modelo primario exportador y de la estructura oligárquica que se consolidó a finales del siglo XIX y principios del XX, pero no se tradujo en una inmediata reducción de las desigualdades. No fue sino varias décadas después cuando se inició un proceso de sustitución de importaciones, se produjo una reforma agraria y se crearon instituciones públicas de educación y salud que disminuyeron algunas desigualdades en México.

El tema de los dispositivos institucionales para contrarrestar la desigualdad permite discutir en torno a otra de las afirmaciones centrales de

Pérez Sáinz sobre las causas de las desigualdades. Él ha insistido en que la explicación de las desigualdades y la clave para su reducción se debe buscar en la distribución y no en la redistribución, en el funcionamiento de los mercados básicos (de tierra, de trabajo y de capitales) y no en las disputas sobre la redistribución de los ingresos hacia los individuos y los hogares. Coincido con él en que la desigual distribución de la tierra, la polarización y segmentación de los mercados de trabajo y la escandalosa concentración del capital son cuestiones fundamentales para explicar las desigualdades latinoamericanas. También tiene razón en que la solución no está en la redistribución de ingresos focalizada hacia los hogares más pobres, son necesarias transformaciones estructurales que generen empleos de calidad y mejores oportunidades de vida para la mayoría de la población. Pero de ahí no se concluye que el problema y la solución se localicen exclusivamente en el ámbito de la distribución. Por ejemplo, en algunos países que presentan índices de desigualdad menores que los latinoamericanos la distribución primaria en los mercados no es tan diferente de la que existe en América Latina, la diferencia estriba en que tienen estructuras fiscales progresivas, mecanismos redistributivos y estados sociales más sólidos. La redistribución también es importante.

Me parece que el locus de producción de las desigualdades no se encuentra sólo en la configuración de la propiedad y del empleo, sino en toda la estructura social; se ubica tanto en la distribución como en la redistribución, en la economía y en la política, en los mercados tanto como en la sociedad y en las instituciones políticas, en la distribución material y en las configuraciones simbólicas. Del mismo modo, las alternativas para reducir las desigualdades tienen que buscarse en muchos ámbitos, que incluyen distribución y redistribución, que implican medidas económicas, políticas y culturales.

El artículo de Pérez Sáinz tiene la virtud de mostrar las profundas consecuencias económicas, sociales y políticas que ha tenido el incremento de la desigualdad en América Latina. Al destacar las dimensiones políticas de la desigualdad la des-naturaliza y permite colocarla en el centro de la discusión. Si durante las dos últimas décadas del siglo xx la cuestión de la desigualdad brilló por su ausencia en los análisis académicos y en los debates públicos en la región, en lo que va de este siglo se han multiplicado las investigaciones sobre esta problemática y se ha reintroducido en las agendas gubernamentales y no gubernamentales. Como dice Pérez

Sáinz, lo social se ha re-politizado en América Latina. Por fortuna, porque la desigualdad siempre es política y hay que discutir sobre ella.



BIBLIOGRAFÍA

- Adelman, Jeremy y E. Hershberg (2007). “Desigualdades paradójicas: ciencias sociales, sociedad e instituciones en América Latina”, en *Working Papers Series*, núm. 2. Miami: Universidad de Miami/Observatory on Structures and Institutions of Inequality in Latin America
- Campbell, Tom (2002). *La justicia. Los principales debates contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Lenski, Gerhard (1969). *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*. Buenos Aires: Paidós.
- Marx, Carlos (1974) [1867]. *El capital. Crítica de la economía política*, vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Nueva York: Basic Books.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo (ed.) (2012). *Sociedades fracturadas. La exclusión social en Centroamérica*. San José: FLACSO.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo (2014). *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina*. San José: FLACSO.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo y M. Mora (2009). “Excedente económico y persistencia de desigualdades en América Latina”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 71, núm. 3, pp. 411-451.
- Piketty, Thomas (2013). *Le capital au xxie siècle*. París: Seuil.
- Proudhon, Pierre-Josep (1993) [1840]. What is property? *An enquiry into the principle of right and of government*. Nueva York: Fertig
- Sen, Amartya (1999). *Development as Freedom*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Stiglitz, Joseph (2002). *Globalization and its Discontents*. Londres: Allen Lane-The Penguin Press.
- Tezanos, José Félix (2001). *La sociedad dividida. Estructuras de clases y desigualdades en las sociedades tecnológicas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Weber, Max (1996) [1922]. *Economía y sociedad. Ensayo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Luis Reygadas es profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa; sus líneas de investigación son antropología del trabajo, capitalismo contemporáneo y desigualdad en América Latina. Entre sus publicaciones se encuentran *La apropiación, destejendo las redes de la desigualdad* (Anthropos, 2008), *Ensamblando culturas. Diversidad y conflicto en la globalización de la industria* (Gedisa, 2002), *Economías alternativas. Utopías, desencantos y procesos emergentes* (Juan Pablos, 2014, coeditor) y *Antropólogos del milenio. Desigualdad, precarización y diversidad en las condiciones de trabajo en la antropología en México* (2019, en prensa). Editó junto con Paul Gootenberg el libro *Indelible Inequalities in Latin America. Lessons from History, Politics and Culture* (Duke University Press, 2010).

COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS PENTECOSTALISMO Y DESIGUALDADES SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

PENTECOSTALISM AND SOCIAL INEQUALITY IN LATIN AMERICA

Pablo Semán*

Resumen: El autor desarrolla tres observaciones puntuales sobre las prácticas religiosas introducidas por el pentecostalismo en el balance global de las desigualdades en América Latina con la tentativa de señalar la complejidad y la ambigüedad de sus desempeños sociales según dimensiones y contextos de análisis. Estas son: los avatares del catolicismo en la región; el crecimiento del pentecostalismo en América Latina; y las características de la implantación del pentecostalismo en los sectores populares y la discusión de su valor respecto de la reproducción de todo tipo de desigualdades en las sociedades latinoamericanas contemporáneas.

Palabras claves: Religión, pentecostalismo, América Latina, desigualdades, sectores populares.

PENTECOSTALISM AND SOCIAL INEQUALITY IN LATIN AMERICA

Abstract: The author develops three key observations about religious practices Pentecostalism has added to the overall inequality balance in Latin America by pointing out the complexity and ambiguity of its social endeavors in line with analytical dimensions and contexts. He specifically takes up Catholicism's regional avatars; Pentecostalism's growth in Latin America; that religion's implantation characteristics among the working classes; and a discussion of its value in relation to reproducing a wide variety of inequalities in today's Latin American societies.

Keywords: Religion, Pentecostalism, Latin America, inequality, the working classes.

* Universidad Nacional de San Martín.

Muy en general debe aceptarse que una de las realidades innegables de América Latina desde al menos los años 80 del siglo pasado es la de la multiplicación casi constante de las desigualdades materiales y simbólicas, la de la pérdida de homogeneidad y poder por parte de los sectores populares. De norte a sur, de este a oeste e incluyendo periodos que pudieron ser concebidos, en algunas dimensiones, como de recuperación de los ingresos; y es que éstos se vieron contrapesados por la volatilidad de esa recuperación y por el hecho de que en otras dimensiones (las de los bienes públicos como el transporte, la educación, la salud y el hábitat y la dimensión del mercado de trabajo en su evolución cuanti y cualitativa) la evolución no fue tan favorable y, muchas veces, fue decepcionante. Todo esto para afirmar sintéticamente que compartimos y sobre todo aceptamos el marco general de análisis que nos propone Pérez Sáinz. Y no lo hacemos como se dice en mi país como un simple “saludo a la bandera”, como la repetición mecánica de un credo del que ya se ha perdido el sentido, sino en la más profunda convicción de que la historia que ha hecho de América Latina la región más desigual del planeta tiende a repetir, cada vez más en peores versiones, ese sino brutal.

En este contexto quisiera hacer tres observaciones puntuales sobre la dimensión religiosa y, más específicamente, sobre los efectos de las prácticas religiosas introducidas por el pentecostalismo en el balance global de las desigualdades en América Latina, con la tentativa de señalar la complejidad y la ambigüedad de sus desempeños sociales según dimensiones y contextos de análisis.

I) El centro de mis observaciones está en el pentecostalismo, pero como el desarrollo de éste depende en gran parte de lo que sucede con el catolicismo, y como lo que sucede con el catolicismo también es relevante, en un sentido no habitual, para la cuestión relativa a las desigualdades, es necesario hacer una primera observación muy general sobre los avatares del catolicismo en la región.

Se hace preciso recordar que las transformaciones que se originaron en el Concilio Vaticano II tuvieron el significado fundamental de promover un diálogo más profundo entre el catolicismo y las circunstancias sociales y políticas de la modernidad. La teología de la liberación es el ejemplo más nítido de una tendencia de una parte de las elites católicas a atender exigencias planteadas por la democratización, el compromiso social y la transformación de las condiciones institucionales de la per-

tenencia religiosa: del viejo orden parroquial a las sociedades de masas transformadas por los medios de comunicación masiva, la ampliación del sistema educativo, el capitalismo y la constatación de tendencias excluyentes que poco después se harían más agudas. Resumiremos, quizás injustamente, esas expresiones al hecho de que intentaron modernizar la religión con una imagen que condensa ese paso: la transformación de Jesús en sujeto histórico. Personalmente diré que es una imagen que me agrada, pero analíticamente debo decir que esa operación que intentó promover un sentido de la experiencia cristiana como experiencia de solidaridad y compromiso político no sólo tuvo éxitos evangelizadores sino también contrapuntos negativos. Es que esta modulación del catolicismo, que se basaba en una superación, cuando no un repudio, repudio analítico y teológico, de las “ingenuidades” de la fe en la providencia y en el milagro, justamente por ese motivo dejaba de lado la imaginación religiosa de los sectores populares que hasta cierto punto pasó a ser, si no el enemigo, el adversario del nuevo catolicismo. Aldo Buntig (1969) científico social y sacerdote, sostenía, por ejemplo, que el énfasis en promesas, procesiones y milagros denotaba un estancamiento en la fase oral del desarrollo, tomando al pie de la letra una combinación entonces habitual entre marxismo y psicoanálisis. Así, la fe y los milagros debían ser leídos como metáforas de las actitudes y los hechos históricos del pueblo de Dios en proceso emancipatorio y no como hechos “reales” con un sentido adicional que debía ser contextualizado y pedagogizado por un “clero ampliado” de los sacerdotes a las elites locales, a través de un sinnúmero de mecanismos de promoción y cooptación que fueron desde la ordenación de laicos a la presencia de un fuerte desarrollo de ONG (Lehman 1992). Esto no sólo alejaba culturalmente al catolicismo de al menos una parte del “pobretariado”, término que Lowie (1989) toma de algunos sindicalistas cristianos para señalar a los excluidos, que era justamente lo que en la teoría era considerado como sujeto de una historia en la que emancipación y salvación se fundían, sino que realizaba el papel del clero reforzando una división que desde siempre había sido una barrera entre los sectores populares y el catolicismo. Así, a partir de los años 1960 el catolicismo cumple al menos dos papeles en la conformación de los sectores populares. En primer lugar, recicla su modo de influencia social contribuyendo a la politización de una parte, muchas veces pequeña pero activa, de los sectores populares de diversas formas,

según los países de la región. Los efectos de empoderamiento surgidos a partir de esta vía son dispares: si por un lado es innegable que través de la teología de la liberación se dieron procesos de formación de organizaciones capaces de tener alguna incidencia en la defensa de los derechos de distintos sujetos subalternos, también es cierto que, en muchos casos, esa influencia llegó a un límite y que, por partir de supuestos culturales y políticos de improbable generalización en los sectores populares, terminó por debilitar la capacidad de organización colectiva de los estratos sociales más perjudicados por las tendencias estructuralmente excluyentes que se agudizaron desde mediados de 1970. En segundo lugar, en este mismo contexto, el reforzamiento del aspecto clerical del catolicismo, a pesar de sus ampliaciones, determinará un “vacío” que será justamente el que ocupará o construirá el pentecostalismo que crece a sus expensas: la división entre católicos movilizados y no movilizados por la teología de la liberación o por los lineamientos centrales del catolicismo influido por el Concilio Vaticano II tiene también características de un proceso de diferenciación y enfrentamiento social enraizado y concretado en el plano religioso. Estas dos consecuencias de las transformaciones del catolicismo interactúan con las características del pentecostalismo, que describiré aquí en adelante, y derivan en un hecho: el pentecostalismo es la opción de los pobres frente al catolicismo que encarnó la opción por los pobres.¹

II) El crecimiento del pentecostalismo en América Latina es una variante específica de un movimiento que ha mostrado en los últimos cien años una inédita capacidad de globalización. El pentecostalismo produce conversiones y masas de fieles en China, Corea del Sur, Singapur, Filipinas y en varios países del continente africano. En todos estos casos, como en América Latina, se verifica una constante: el pentecostalismo posee una gran capacidad de vincular su mensaje con las espiritualidades propias de cada uno de los paisajes culturales de la región, así como de alentar formas de organización, teología y liturgia flexibles, variadas y fácilmente apropiables con las que se disemina entre los más variados segmentos de población de distintos contextos nacionales.

¹ Esta idea puede derivarse de diversas investigaciones que abordaron comparativamente el pentecostalismo y el catolicismo en distintos países de América Latina y que comparten esta argumentación general que exponemos aquí condensadamente. Entre ellas las de Mariz (1994 b), Sanchis (1994), Burdick (1993), Estrada Saavedra (2011), Semán (2000).

La primera vía de difusión del pentecostalismo fue la migración de creyentes que se desplazaban con su fe y las misiones pioneras organizadas desde diversos países, especialmente EEUU.² Luego, desde las décadas de 1940 y 1950 continuaron las misiones, pero el pentecostalismo se desarrollaba también a partir de líderes locales que lo iban adaptando a la situación social y cultural endógena. Un pentecostalismo autónomo, que privilegiaba la salvación terrenal y se basaba en la “cura divina”, se superponía al pentecostalismo originario que enfatizaba la santificación y el repudio del pecado. El pentecostalismo en expansión dialogaba con las necesidades y creencias populares de una manera en que ninguna confesión religiosa lo hizo nunca, y de ahí su éxito diferencial. Para los pentecostales, los milagros no eran supercherías ni metáforas de la necesidad, como lo fueron para actores tan distintos como el aparato educativo, los protestantismos clásicos o, incluso, el catolicismo, que en muchas de sus vertientes, como ya lo dijimos, los desautorizaba. Hacia los años 50 los pentecostales ya conformaban un contingente importante en diversos países latinoamericanos. Hacia finales de los años 60 y comienzos de los 70, capitalizando todos estos antecedentes, da principio una tercera etapa, en la que se generalizan dos caminos de crecimiento pentecostal: el del llamado “neopentecostalismo” y el de las iglesias autónomas. Lo que algunos investigadores y agentes religiosos llaman “neopentecostalismo” exagera rasgos del pentecostalismo clásico, al tiempo que produce innovaciones teológicas, litúrgicas y organizacionales. Se pluralizaron, y ganaron fuerza, las expresiones relativas a la presencia del Espíritu Santo (se incrementó y sistematizó la apuesta por los milagros) y a la figura de los pastores como sujetos privilegiados capaces de viabilizar esa bendición. En ese contexto surgieron dos articulaciones teológicas clave: la “teología de la prosperidad” y la “doctrina de la guerra espiritual”. Para nuestro argumento conviene considerar con algo de detalle la primera: la *teología de la prosperidad*, que polemizaba y antagonizaba con la teología de la liberación en un plano práctico; sostenía que si Dios puede curar y sanar el alma, no hay razón para pensar que no pueda otorgar prosperidad. El horror de los analistas moldeados por la cultura secular o de observadores cercanos al

² Una visión panorámica de esta evolución puede leerse en Pérez Guadalupe y Grundberger (2018). Para un abordaje de esta cuestión en los países del Mercosur, ver Oro y Semán (1997).

catolicismo, que santifica la pobreza frente a la “mezcla” de lo espiritual con lo económico, impedía percibir que este aspecto de la oferta teológica pentecostal tiene muchos aires de familia con la dimensión sacrificial que en los pueblos campesinos lleva a ofrecer animales y cosechas a los dioses a cambio de prosperidad. Solo que, como corresponde a la época del capitalismo, no puede materializarse de otra forma que a través del equivalente general de todas las mercancías: el dinero. Las iglesias neopentecostales usaron todas las innovaciones comunicacionales disponibles y aplicaron también técnicas de “igle-crecimiento” que habían sido exitosamente desarrolladas en Corea del Sur. No obstante, el neopentecostalismo designa, cada vez más, una nueva fase del desarrollo del pentecostalismo y, cada vez menos, un tipo de iglesia. Todas las iglesias pentecostales adoptaron énfasis y motivos “propios del neopentecostalismo” (Oro y Semán, 1999).

Al mismo tiempo, en ese mismo periodo se produjo una multiplicación de las pequeñas iglesias pentecostales. Este fenómeno ha sido menos observado pero no es menos importante: la mayor parte de los convertidos al pentecostalismo se terminan agrupando en pequeñas iglesias autónomas en sus barrios tras un pasaje por iglesias más grandes o más institucionalizadas. Muchos de los pastores barriales obtienen en esas grandes iglesias el *know how* para armar nuevos templos en sus áreas de residencia, a los que cada grupo de creyentes imprime el sello de la particularidad de su experiencia. En una dinámica que es parecida a la de la proliferación de bandas musicales, las pequeñas iglesias son la mayoría silenciosa en la que se decanta la sensibilidad pentecostal. En esas pequeñas iglesias cualquier observador podrá encontrar casi todo aquello que se asegura que es propio del “neopentecostalismo”, pero ofrecido desde proyectos autónomos y endógenos a las poblaciones de todas las periferias de América Latina, de Argentina a México.

El crecimiento pentecostal se alimenta de las ventajas organizativas y discursivas de los evangélicos en relación con las situaciones que ya hemos señalado en el catolicismo: allí donde el catolicismo deja de convocar a los milagros, el pentecostalismo los renueva; allí donde el catolicismo recrea las distancias entre el sacerdote y el pueblo de Dios, con una lógica burocrática, desencantada e incluso “progresista”, el sacerdocio universal reclamado por ese protestantismo hace nacer una iglesia en cada manzana y, lo que es más importante, un pastor que nació, vivió y sufrió en esa manzana. Esto sucede en un terreno en que las transformaciones demo-

gráficas favorecen el crecimiento pentecostal: en aquellos espacios en que el catolicismo, con su lenta logística, no alcanza a dar cuenta del proceso de metropolitanización que caracteriza a la región, en cada barriada nueva donde la Iglesia católica se plantea llegar a través de procesos lentos, regulados, que pasan por la parroquia, la diócesis y el propio Vaticano de ida y de vuelta, ya hay una o varias iglesias evangélicas. Este proceso, además, se da desde el campo a la ciudad, y desde la periferia al centro. Y es por esta razón que las observaciones periodísticas casi siempre confunden los efectos con las causas: las grandes iglesias pentecostales, que son las más visibles, no sólo no congregan necesariamente a la mayoría de los fieles, sino que tampoco son las disparadoras del fenómeno, pero asumen ese papel ante observadores “metropolitanocéntricos”.

Este conjunto de fenómenos que en trazos muy sintéticos describen el proceso de crecimiento pentecostal tiene una doble significación para entender las relaciones entre sectores populares, religión y desigualdad social. En primer lugar, y aunque se objete la ideología del pentecostalismo, funciona como un proceso social de redistribución del poder de producir religión del que el pentecostalismo es la vía y la causa. En ese sentido, a pesar de que otras asimetrías crecen, hay una que se revierte: en términos de producción simbólica los sectores populares ganan poder y autonomía, como lo observó muy tempranamente Brandão (1980). Por otro lado, en segundo lugar, y teniendo en cuenta las causas por las que crece el pentecostalismo, no debe descartarse otro efecto de empoderamiento de los sujetos subalternos. El pentecostalismo, como ya lo hemos dicho, conquista creyentes promoviendo milagros. ¿Qué milagros?: la pacificación de las relaciones familiares, la solución de los consumos problemáticos de drogas y alcohol, los “desvíos” juveniles en organizaciones violentas, una serie de sufrimientos sociales y personales cuya reversión también puede ser computada como un avance de los sujetos del mundo popular en coyunturas en las que siempre es más posible empeorar que mejorar. Ya no se trata sólo del área intangible de la producción de bienes simbólicos, sino también del de los pesados y concretos hechos de la vida cotidiana de grupos que encuentran en esa expresión religiosa una posibilidad de mejora.

Es en este punto donde deben discernirse las características de la implantación del pentecostalismo en los sectores populares y la discusión de su valor respecto de la reproducción de todo tipo de desigualdades en las sociedades latinoamericanas contemporáneas. A partir de lo que he

expuesto resumidamente y de lo que nos dice Pérez Sáinz, es imposible no preguntarse ¿las soluciones que ofrece al sufrimiento personal que deriva de las características de la organización social, como la que se ofrece también al sufrimiento económico a través de la ya citada teología de la prosperidad, no implican un reforzamiento del individualismo y el consumismo que hace converger a los creyentes con el espíritu del neoliberalismo que es, a su vez, el responsable de una gran ola de desigualdades y exclusión que afecta a los sectores populares? No podemos dar aquí una respuesta terminante, pero sí quisiéramos dar argumentos que permitan matizar una respuesta positiva y absoluta a ésta interrogante. Efectivamente, las soluciones que promueve el pentecostalismo a través de rituales, oraciones, doctrinas y orientaciones morales son individualizantes en un sentido muy específico: implican muchas veces una toma de conciencia, una revisión crítica de las responsabilidades del sujeto que implica inevitablemente la individualización (Mariz, 1994 a, b). Pero este término, individualización, debe tomarse con una precaución enorme si tenemos en cuenta que críticas agudas de la sociología y la antropología nos han enseñado que lo que a título de la “noción de persona”, como espacio de constitución del agente del que el individuo del individualismo es un caso específico, debe superar la oposición gruesa entre individualismo y holismo, tal cual se puede encontrar formulada en Marcel Mauss o en Durkheim para admitir la singularidad (el carácter multivariado, digamos) de las nociones de persona y, específicamente, de los individualismos.³

En un plano más concreto, esto implica que no puede decirse sin más que la individualización que promueve el pentecostalismo implica necesariamente la adopción de una pauta de conducta egoísta, opuesta a cualquier tipo de acción colectiva, un abandono de la comunidad y de los lazos de pertenencia y proveniencia social. En parte por un corolario de lo anterior que obliga a distinguir los individualismos en singular. Pero también porque desde el punto de vista analítico a veces se impone una

³ Desde las formulaciones sobre las variaciones del individualismo en EEUU en el trabajo sociológico de Bellah, Madsen, Sullivan, Swindler y Tipton (1996) hasta las críticas sutiles de Goldman (1998) en la antropología contemporánea, la complejización de la idea de persona, agente, subjetividad no hace más que prevenirnos del grado de generalidad y, por ende, de confusión que porta el término individualismo usado en los casos en que debemos preguntarnos, más bien, qué tipo de individualismo estamos considerando.

confusión entre lo que oye el analista en el discurso de los pastores televisados y lo que puede discernirse en las apropiaciones de los fieles en la vida cotidiana y de una serie de increíbles discursos mediadores que hacen que lo que vemos en la televisión no sea exactamente lo que escuchan, reciben y practican los fieles cotidianamente en las pequeñas iglesias barriales donde se congrega la mayor parte de los creyentes de los sectores populares. La investigación empírica revela que un discurso como el de la prosperidad, que parece conllevar las mayores potencias individualizantes y mercantilistas, no se traduce ni se apropia como estímulo al enriquecimiento, la distinción y el sálvese quien pueda: más bien es tomado como una incitación a la acción confiada en la retribución de la providencia y en provecho de la familia y del sujeto en planos que tienen que ver con el trabajo y la obtención del sustento diario en situaciones en las que opera como un antídoto contra el fatalismo y el descenso de la autoestima. La joven que cada mañana debe encontrar las fuerzas para salir a vender en las calles, el albañil que emprende su jornada buscando trabajo, el taxista que alquila su coche por un precio diario, ni buscan ni sueñan con millones, ni con viajes a Miami, ni con ninguna de las situaciones con que las iglesias que compran espacios en televisión intentan captar fieles, sino con triunfos pequeños a los que esas palabras de aliento y de auto-aliento les dan un muy pequeño impulso.

Esto no implica necesariamente la adopción de una pauta de acción egoísta, posesiva, competitiva, pero tampoco puede negarse que esas apropiaciones puedan favorecer intrínsecamente la adopción de cursos de acción colectiva para encarar los males que se enfrentan desde la oración, el consejo pastoral, los rituales de liberación de espíritus negativos, etc. Ahora bien: no todos los creyentes definen todos los problemas que afrontan en sus trayectorias en niveles de agregación que pueden ser familiares, barriales o nacionales como cuestiones exclusivamente de solución, trámite o valor exclusivamente individuales. Eso se comprueba de hecho en otro plano que es objeto de innumerables discusiones: cuando se ve que los pentecostales, contra lo que se esperaba de ellos en los análisis pioneros que esperaban esa individualización de una forma preestablecida como un muy protestante “retiro del mundo”, en vez de refugiarse en la religión, se organizan para transformar el mundo y participar en política. Suele afirmarse *a priori* que esa participación política es naturalmente “favorable a la derecha”, y con esto se eluden dos cuestiones. En primer lugar, que

si esa fuera su orientación política ya no puede afirmarse que rechazan la acción colectiva. Pero en segundo lugar, esa afirmación deja de lado el hecho de que asumen esta participación con pragmatismo y singularidades que no permiten afirmar que sus compromisos sean o tengan que ser “naturalmente neoliberales” todo el tiempo: si en Brasil, por ejemplo, lo hacen a favor de un candidato liberal y conservador en 2018, conviene no olvidar que antes, entre 2002 y 2015, lo hicieron de forma activa por uno de carácter democrático y popular. Y más en general, no debe dejar de considerarse que en promedio, en América Latina configuran una sensibilidad dividida entre preocupaciones sociales más acentuadas que en el catolicismo en su conjunto y una agenda que en cuanto a género y diversidad sexual es hoy más conservadora que la de los católicos, aunque en otras décadas esto no haya sido tan claro (Machado, 1994).⁴

En fin: en términos de su participación en el juego social, los pentecostales no son necesariamente ni individualistas ni neoliberales, y muchas veces pueden apoyar pautas de comportamiento y acción política contrarias a las que prefiguran esos rótulos. El pentecostalismo, con todas sus determinaciones y todas sus ambigüedades es todavía un proceso en disputa. Y la disputa frente a los proyectos excluyentes no debería contarlos solamente como parte de las fuerzas que producen exclusión.



⁴ Tal como lo mostraba comparativamente la citada autora, en aquellos tiempos no tan lejanos los pentecostales parecían aventajar a los católicos en una agenda de género y sexualidad que tenía entre sus máximas reivindicaciones el uso del preservativo y el reconocimiento del divorcio. La investigación cuantitativa realizada por el Pew Research Center (2014) a lo largo de toda América Latina revela esa dualidad si se comparan los cuadros correspondientes a la comparación de la posición de los católicos y de los protestantes respecto del matrimonio igualitario y respecto de las “obras de caridad”: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>.

BIBLIOGRAFÍA

- Brandão, Carlos Rodrigues (1980). *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense.
- Buntig, Aldo (1969). *El catolicismo popular en la Argentina*. Buenos Aires: Bonum (Cuaderno 1, sociológico).
- Burdick, John (1993). *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley: University of California Press.
- Bellah, Robert N. et al. (1996). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Londres: University of California Press.
- Estrada Saavedra, Marco (2011). “Teocracia para la liberación: la disputa por la hegemonía estatal desde la fe. La experiencia de la diócesis de San Cristóbal de las Casas y el pueblo creyente en la selva lacandona”, en Sanchiz Agudo y A. Estrada Saavedra (ed.). *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica: imaginarios alternativos, aparatos, inacabados y espacios transnacionales*. México: El Colegio de México/ Universidad Iberoamericana.
- Goldman, Marcio (1999). “Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa”, en Marcio Goldman (comp.), *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Lehman, David (1992). “Prolegómeno a las revoluciones religiosas en América Latina”, pp. 35-41, *Punto de Vista*, núm. 43, Buenos Aires.
- Lowie, Michel (1989). “O catolicismo latino-americano radicalizado”, en *Estudos Avançados*, vol. 3, núm. 5. <https://doi.org/10.1590/S0103-40141989000100005>
- Machado, María das Dores (1994). *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada*. Tesis doctoral. Río de Janeiro: IUPERJ.
- Mariz, Cecilia (1994a). *Coping with poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Filadelfia: Temple University Press.
- Mariz, Cecilia (1994b). “Libertação e Ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo”, en Alberto Antoniazzi (coord.), *Nem Anjos nem Demônios*. Petrópolis: Vozes.
- Oro, Ari y P. Semán (1997). “Os pentecostalismos no Cone-Sul: Panorama e Estudos”, en *Religião e Sociedade*, vol.18, núm. 2, pp. 127-155.
- Oro, Ari y P. Semán (1999). Neo-Pentecostalismo e conflitos éticos. *Religião e Sociedade*, Río de Janeiro, vol. 20, núm.1, pp.39-54,
- Pérez Guadalupe, José Luis y S. Grundberger (ed.) (2018). *Evangélicos y*

poder en América Latina. Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos/
Konrad Adenauer Stiftung.

Pew Research Center (2014, 13 de noviembre). “Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region”. Recuperado de: <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>, consultado el 09 de julio de 2019.

Sanchis, Pierre (1994). “O Repto Pentecostal da Cultura Católica Brasileira”, en Alberto Antoniazzi (coord.), *Nem Anjos nem Demônios*. Petrópolis: Vozes.

Pablo Semán es doctor en Antropología Social por UFRGS-Brasil. Es Profesor-Investigador en CONICET/UNSAM. Los temas centrales de su investigación son religión, literatura masiva y música. Principales o más recientes publicaciones: *Troubling Gender* (2012), *Youth identities in Argentina: beyond Tango* (2012), *Cumbia: etnia, nación y género en América Latina* (Compilación con Pablo Villa, 2011), “Música, juventud, hegemonía y salidas de la adolescencia” en *Estudios Sociológicos* (2016); “Pluralismo, transversalidad religiosa y catolicocentrismo” en *Debates Do Ner* (2014).

COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

LA DESIGUALDAD SOCIAL EN AMÉRICA LATINA. EXPLICACIONES ESTRUCTURALES Y EXPERIENCIAS COTIDIANAS

SOCIAL INEQUALITY IN LATIN AMERICA: STRUCTURAL
EXPLANATIONS AND EVERYDAY EXPERIENCES

Gonzalo A. Saraví*

Resumen: Como parte del Coloquio interdisciplinario propuesto por la revista Encartes, y a partir del texto de Juan Pablo Pérez Sáinz, este texto busca complementar y ampliar el debate sobre la desigualdad social en América Latina. Con el propósito de superar una mirada estrictamente económica sobre el tema, el autor propone, por un lado, incorporar al análisis dimensiones sociales y culturales, y por otro, asumir la desigualdad como experiencia de clase. De allí surge su concepto de fragmentación social. Inicialmente el artículo repasa los datos más actuales sobre la distribución primaria y secundaria de los ingresos en América Latina a lo largo de los últimos 15 años. Queda claro que estos indicadores no necesariamente se corresponden con la experiencia de las diferentes clases sociales que viven una creciente fragmentación y distanciamiento de sus experiencias vitales que impone la necesidad de una aproximación etnográfica de la desigualdad. Esta fragmentación difícilmente puede ser entendida sin un análisis de los mecanismos y procesos sociales de clasificación social, que legitiman las jerarquías y brechas entre clases sociales. La disparidad en la distribución de los ingresos y la riqueza es clave para el autor en la génesis de la fragmentación social, de allí la centralidad que le atribuye al papel que pueda jugar Estado.

Palabras claves: Desigualdad, América Latina, fragmentación social, clase social, experiencia de la desigualdad.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 70-87

Recepción: 24 de mayo de 2019 • Aceptación: 29 de agosto de 2019

<http://www.encartesantropologicos.mx>



**SOCIAL INEQUALITY IN LATIN AMERICA: STRUCTURAL EXPLANATIONS
AND EVERYDAY EXPERIENCES**

Abstract: As part of the interdisciplinary colloquium *Encartes* has proposed—based on a seminal text by Juan Pablo Pérez Sáinz—the present study seeks to complement and expand the debate on social inequality in Latin America. Looking to go beyond a strictly economic perspective, the author simultaneously proposes incorporating social and cultural dimensions into analyses as well as taking up inequality as a class-based experience that leads to his notion of social fragmentation. The article starts with a review of the latest data on primary and secondary income distribution in Latin America over the last fifteen years. It is clear these indicators do not necessarily correspond to the experiences of different social classes now subject to increasing levels of fragmentation and distancing in their life experiences, which implies the need for an ethnographic approach to inequality. Further, it will be hard to understand this fragmentation without an analysis of social classification's mechanisms and processes that legitimize hierarchy and gaps between the classes. Disparities in income and wealth distribution, writes the author, are key to social fragmentation's origins, which leads to the centrality he lends to the role the state can play.

Keywords: Inequality, Latin America, social fragmentation, social class, the experience of inequality.

INTRODUCCIÓN

En el transcurso de los últimos quince años, el tema de la desigualdad ha adquirido una gran visibilidad en la opinión pública, así como en la agenda de organismos nacionales e internacionales. Mayor aún ha sido la centralidad y la relevancia que se le han atribuido en el ámbito académico, especialmente en el de los estudios sobre la cuestión social contemporánea. La pobreza y la exclusión social, dos temas y conceptos que dominaron sucesivamente esta discusión en momentos previos, hoy son re-significados y re-problematizados en relación con la desigualdad. La desigualdad se acentúa y permea múltiples y diferentes esferas de la vida social y subjetiva, reconfigurando los fundamentos del orden social y de las experiencias cotidianas de los individuos, por lo cual su problematización concita particular interés.

Este proceso no ha sido espontáneo ni aleatorio. Es evidente que no se trata de un fenómeno nuevo. También resulta obvio que en el pasado ha habido numerosos estudios sobre la desigualdad, principalmente aso-

ciados a la estratificación social. Pero la centralidad contemporánea de la desigualdad social se debe de manera fundamental a su estrecha asociación con la globalización neoliberal. Sin entrar en detalles sobre un tema ampliamente discutido, lo cierto es que un conjunto de transformaciones estructurales (de la economía y los regímenes de bienestar), tecnológicas y culturales que coincidieron a partir del último cuarto del siglo pasado fueron dando lugar paulatinamente a una profundización de las brechas sociales y económicas entre diferentes sectores sociales, y especialmente a una irritante concentración (y ostentación) de la riqueza en una elite global. La desigualdad se configuró así como un rasgo esencial de la globalización neoliberal.

Es en este contexto que surge un amplio interés por el tema: sus raíces históricas, sus causas y efectos, su medición y, no menos importante, su conceptualización. Las publicaciones en años recientes han sido numerosas y diversas. En el caso de nuestra región la literatura también es sumamente rica; destacan dos trabajos que comparten una misma perspectiva histórica e intentan brindar una interpretación holística de la desigualdad en América Latina. Me refiero al estudio de Luis Reygadas (2008) *La apropiación*, y a *Una historia de la desigualdad en América Latina* de Juan Pablo Pérez Sáinz (2016), ambos, además, con una fuerte influencia del trabajo pionero de Charles Tilly (2000).

El artículo de Pérez Sáinz, en torno al cual se organiza este foro de discusión, es precisamente una derivación del planteamiento que podemos encontrar, desarrollado con mucho más detalle, en la obra antes mencionada. Más específicamente, este texto nos ofrece una síntesis del enfoque que el autor denomina “radical-crítico” sobre la desigualdad, y una reflexión sobre los factores de des-empoderamiento de las clases subalternas y sus respuestas en un periodo específico: el de “la modernización globalizada”, que coincide con el comienzo de la globalización neoliberal y hasta nuestros días. Tomando como referencia y punto de partida el artículo de Pérez Sáinz, me propongo reflexionar aquí sobre un conjunto de elementos o zonas grises que, aunque resultado de una selección relativamente arbitraria, me permiten mostrar la multidimensionalidad de la desigualdad social, y especialmente la complejidad de su expresión en las sociedades latinoamericanas contemporáneas. Me interesa poner énfasis no tanto en un discurso prescriptivo (político y/o económico), sino en las posibles contribuciones de la sociología y la antropología al análisis

de las consecuencias de la desigualdad social en la experiencia cotidiana y, por ende, al entendimiento de la sociedad en la que vivimos.

En primer lugar, me referiré a la distribución primaria y secundaria, o más específicamente la distribución funcional y la redistribución del ingreso, distinción clave para el enfoque radical-crítico. Considero importante comenzar con un problema de medición, pero también de reflexión sobre sus implicaciones en términos de mi interés en la experiencia cotidiana y lo societal. Luego, argumentaré sobre la pertinencia de pensar la desigualdad económica como una manifestación, determinante pero una, de la desigualdad social, y a partir de allí sugerir la hipótesis de una emergente fragmentación social. En un tercer apartado, me interesa introducir dimensiones subestimadas en el análisis, pero de creciente interés, referidas a lo cultural, lo social y lo subjetivo, y que en mi opinión son claves para entender la desigualdad social. Por último, el lugar de las conclusiones es ocupado por una breve reflexión final sobre las paradojas de la desigualdad actual y sus implicaciones analíticas.

RICOS Y POBRES O CAPITAL Y TRABAJO

El artículo de Pérez Sáinz que nos convoca abre con un cuestionamiento directo y contundente a una mirada predominante en la actualidad sobre la desigualdad, que privilegia como dimensión de análisis y medición la distribución del ingreso entre los hogares y/o las personas. En efecto, la mayoría de los estudios contemporáneos, así como los índices utilizados para su medición, se basan en la desigualdad de los ingresos entre hogares o individuos.

A partir de estos criterios, América Latina, si bien continúa siendo una región profundamente desigual, habría experimentado desde principios del nuevo siglo y hasta 2015 aproximadamente una disminución más o menos significativa de la desigualdad. Con excepción de Costa Rica y Honduras, datos de la CEPAL muestran que entre 2002 y 2013 el Índice de Gini disminuyó en todos los demás países latinoamericanos (CEPAL, 2014). Cálculos posteriores dejan ver que entre 2012 y 2015 este indicador experimentó cierto estancamiento (con descensos mínimos en algunos países e incrementos en otros), con lo cual, en términos generales, la disminución de la desigualdad de ingresos que comenzó con el nuevo siglo se habría mantenido.¹

¹ Cabe señalar que las estimaciones del último informe de CEPAL (2018) del Índice de Gini para los ingresos personales difieren de las realizadas en informes previos, alterando las

Esta tendencia coincide temporalmente con el resurgimiento de partidos progresistas (también llamados populistas en la región) con capacidad electoral, y que accedieron al gobierno en varios casos. Sin embargo, la disminución de la desigualdad no solamente se produjo en esos países, sino que también ocurrió en otros que mantuvieron gobiernos explícitamente neoliberales, como por ejemplo Colombia o México. Como era de esperar, esto abrió muchos interrogantes.

Una primera respuesta consiste en cuestionar las fuentes de la información y no tanto el indicador o la conceptualización en sí misma. El tema es que en las encuestas de hogares suele haber un subregistro o subdeclaración de los ingresos de los sectores privilegiados, o incluso directamente no captar a las elites en las que se concentra el ingreso. La alternativa ha sido utilizar datos fiscales para compensar estas deficiencias en la captación de los sectores más ricos o de sus ingresos en las encuestas. No hay muchos ejercicios de este tipo en nuestra región, pero entre los pocos países en que se han realizado, nos encontramos con estudios en México y Brasil que representan, para el período de análisis, modelos de desarrollo precisamente contrastantes: en ambos casos resulta que la desigualdad es mucho más profunda de lo sugerido por los datos basados en encuestas de hogares, e incluso se pone en duda que efectivamente haya ocurrido alguna disminución (Esquivel, 2015; Salama, 2015).

Otras interpretaciones sugieren que la disminución de la desigualdad tiene que ver con un achicamiento de las brechas salariales, y más especialmente entre el trabajo calificado y no calificado (Lustig *et al.*, 2013). Pierre Salama (2015) se refiere a una suerte de efecto tijera en el mercado de trabajo entre una demanda con más calificación y una oferta de trabajos menos calificados. El tema aquí es, como dice el propio Pérez Sáinz (2013), si el achicamiento de la brecha se da “a la brasileña” (los menos calificados se acercan a los más calificados) o “a la mexicana” (una precarización de los trabajadores calificados); como es obvio, en este último caso, el indicador de desigualdad puede disminuir, pero al mismo tiempo el mundo del trabajo sufrir un empeoramiento de sus condiciones. Es decir, un mismo indicador podría tener distintos significados en diferentes contextos.

tendencias en algunos países, especialmente en los casos de Honduras y México. Según las nuevas estimaciones, en el primer caso había habido un descenso de la desigualdad, mientras que en México casi no habría habido variación alguna.

País	Distribución ingresos personas (Índice de Gini)			Salarios como porcentaje del PIB	
	2002-2003	2008-2009	2015-2017	2002-2003	2015-2016
Argentina	.467	.389	.388	27.0	42.8
Bolivia	.611	.513	.453	35.2	28.8
Brasil	.570	.536	.539	38.9	44.6
Chile	.507	.478	.417	40.0	38.4
Colombia	.567	.572	.511	33.7	33.5
Costa Rica	.497	.491	.500	43.2	47.5
Ecuador	.538	.493	.440	31.0	38.5
Guatemala	.636	.558	.535	--	--
Honduras	.532	.502	.480	44.7	44.0
México	.506	.513	.504	28.4	26.6
Nicaragua	.568	.463	.495	36.5	39.7
Panamá	.575	.528	.508	35.2	24.8
Paraguay	.584	.516	.503	28.0	31.4
Perú	.544	.495	.448	31.5	34.6
Uruguay	.474	.453	.390	32.6	37.2
Venezuela	.418	.379	.378	33.0	36.4

Tabla 1. Indicadores de distribución del ingreso y distribución funcional en América Latina.
Fuente: Elaboración propia con base en los datos de CEPAL (2018), cuadros IA.1.1 y IA.1.2.

Un cuestionamiento más de fondo es que esta (re)distribución del ingreso es resultado de una distribución previa de los ingresos nacionales entre los factores productivos, básicamente entre trabajo y capital (y renta), o dicho en otros términos entre salarios y ganancias (Lindenboim, 2008). Para decirlo de manera más simple: mucho de lo que se reparte después depende de esta primera distribución, y mientras no cambie, todo seguirá más o menos igual. La propuesta de Pérez Sáinz, acorde con los análisis más estructurales, es enfocarse en esta esfera. De hecho, tal como lo señala Atkinson (2009), luego de una larga ausencia en la ciencia económica dominada por la perspectiva neoclásica, en la última década hay un renovado interés por el análisis estructural de la distribución del producto nacional entre capital y trabajo.

Haciéndose eco de este resurgimiento del enfoque estructural, los informes más recientes de la CEPAL (2016 y 2018) incorporan un apartado

sobre la también llamada distribución funcional del ingreso. La primera observación importante que se desprende de estos datos es que al igual que lo que sucede con la redistribución del ingreso, la distribución entre capital y trabajo también ubica a América Latina como una región altamente desigual. El indicador utilizado en este caso es la participación de los salarios en el Producto Interno Bruto (PIB); de un total de once países latinoamericanos incluidos en un análisis de las Naciones Unidas, siete se ubican en el tercio más bajo de países con menor participación salarial (con menos del 40% del PIB captado por salarios); otros tres en una situación intermedia (entre 40% y 45% del PIB) y sólo Costa Rica en el tercio superior (levemente por encima del 50%). Cabe señalar, como punto de referencia, que Suiza encabeza la lista en esta serie con una participación de los salarios de 59% del PIB, y le sigue Estados Unidos con un valor cercano al 55% (datos tomados de CEPAL, 2016). Es interesante hacer notar que países con alta desigualdad en la distribución secundaria de los ingresos, como Estados Unidos o Reino Unido, al mismo tiempo tienen una participación de la masa salarial en el PIB muy alta en el primer caso y relativamente alta en el segundo (paradoja para ir teniendo en cuenta).

Una serie de datos elaborada por CEPAL exclusivamente para América Latina nos permite observar qué ha sucedido con la evolución de la distribución funcional en el mismo periodo que venimos considerando, es decir a partir de 2002. Si tomamos el periodo completo (2002-2016), el comportamiento de la participación salarial en el PIB no es homogéneo: en ocho de quince países considerados se incrementa (especialmente del Cono Sur); es decir, en la mitad disminuye la desigualdad en la distribución funcional y en la otra mitad se incrementa.

Ambas tendencias a nivel general muestran un sinfín de matices que hacen difícil sacar conclusiones sólo a partir de estos indicadores. Especialmente si consideramos diferentes cortes temporales o si nos detenemos a observar lo que ocurrió en cada país. En este último caso, por ejemplo, podríamos encontrar al menos un país que represente cada una de las cuatro posibles combinaciones en las tendencias de estas dos mediciones, lo cual impide hacer afirmaciones concluyentes. Pero, además, los mismos indicadores de CEPAL en sus informes de 2016 y 2018 presentan variaciones significativas para un mismo país y año. Con todas estas salvedades, si bien la distribución funcional es fundamental y primaria, no parece determinar por completo el comportamiento de la distribución de los in-

gresos entre hogares y/o personas, aunque también cabe observar que en algunos países del Cono Sur que implementaron políticas activas en el mercado de trabajo (especialmente incrementando el salario mínimo e intensificando la formalización del empleo) se produjo una disminución tanto de la desigualdad en la distribución funcional como en la redistribución de los ingresos.

DE LAS MEDICIONES A LAS EXPERIENCIAS

No hay duda que necesitamos considerar ambas estimaciones, y que es importante vincular la distribución del ingreso en el ámbito macroeconómico y en el de los hogares (Atkinson, 2009). Pero aun así, una u otra medición o ambas distan de ser un reflejo automático de la experiencia de la desigualdad. En un artículo reciente, Gabriel Kessler planteaba que “la conjunción y traducción de indicadores y tendencias divergentes en experiencias cualitativas es una tarea pendiente a la hora de evaluar en nuestras disciplinas qué ha sucedido con la desigualdad en la región” (2019: 89). Sin duda se trata de un gran desafío que comparto plenamente. En mi opinión, esto no significa que una experiencia pueda tener un equivalente numérico, sino, ante todo, la disposición a resignificar la desigualdad como experiencia (colectiva y subjetiva).

El problema es que las mediciones de la desigualdad, y las conceptualizaciones que las sustentan no siempre coinciden con la forma en que la gente la experimenta cotidianamente, ni con los procesos sociales que se despliegan sobre el terreno, para decirlo en términos etnográficos. Al apostar por un análisis figuracional en las ciencias sociales, Elías y Scotson (2016) señalaban que la importancia estadística no necesariamente coincide con la importancia sociológica, lo cual, según los propios autores, es atribuible a la diferencia entre un análisis del dato aislado y otro que privilegia su inserción en una configuración social más amplia.

La medición de la distribución funcional entre los factores productivos tiene sus propios problemas. El primero, y tal vez el más obvio en el caso de América Latina, es que la masa salarial no representa el total del mundo del trabajo; de hecho, en nuestra región el porcentaje de actividades informales o no salariales es muy alto, con lo cual la participación de los salarios subestima la participación del trabajo. Pero hay aún otros dos cuestionamientos más significativos en términos de nuestro interés en la experiencia de la desigualdad.

Uno de ellos es que la distribución entre factores no necesariamente coincide con la distribución entre personas: una misma persona puede recibir ingresos a través de un salario, un negocio del cual es socio, o el alquiler de propiedades en las que ha invertido. El otro es que la distribución funcional no permite captar las desigualdades dentro de cada categoría; por ejemplo, las desigualdades salariales que en nuestra región, cabe recordar, suelen ser muy altas y en algunos casos extremas; por ejemplo, entre un empleado de una empresa de limpieza subcontratada por una trasnacional o una oficina de gobierno, y los gerentes o altos funcionarios que trabajan en ellas.

Si nos interesa examinar la desigualdad entre las elites más ricas, digamos el 1% más rico y el resto de la población, es posible, entonces, que estas sutilezas no sean relevantes. Seguramente en ese 1% (que concentra cerca de la mitad de la riqueza total a escala nacional y mundial) encontraremos la mejor encarnación del capital. Pero en América Latina la desigualdad cotidiana no es exclusivamente respecto de ese 1% (esa elite está sumamente distanciada del resto). Es también entre el 15% o 20% que le sigue y el 80% restante, con algunos saltos más y menos profundos en las brechas.² En una investigación sobre México, en la que, entre otras cosas, examinamos las miradas recíprocas de la pobreza y la riqueza, los sectores populares, al ser consultados sobre las clases privilegiadas, daban a entender que no estaban pensando en Slim al dar sus opiniones, sino en las condiciones de vida de profesionales exitosos, ejecutivos de empresas y bancos, políticos o incluso académicos bien posicionados (Saraví, 2015).

La desigualdad social en América Latina tiene una dimensión económica determinante. El aspecto clave de esta dimensión, más allá de los vaivenes y combinaciones coyunturales de una o ambas mediciones, es su persistencia y profundidad. Pero además de lo económico, de las brechas de ingresos y riqueza, éstas se traducen y reproducen también en muchos otros ámbitos de la vida social más mundana, por decirlo de alguna manera, por la que transita el 99% de la población. En este contexto, si hay un rasgo que define o marca la experiencia cotidiana de la desigualdad social creo que es una creciente, y en algunos casos consolidada, fragmentación social. Esta intuición o hipótesis no es una ocurrencia aislada. Justamente

² Y también, no menos importante, en el interior de estos conglomerados a partir de diferentes distinciones categoriales (edad, género, etnia, lugar de residencia, etcétera).

poco antes de concluir este texto, el prestigioso periódico británico *The Guardian* publicaba una nota titulada “Tackling Inequality means addressing divisions that go way beyond income”, que comenzaba preguntándose por qué la gente está convencida que la desigualdad se incrementa mientras las estadísticas parecen sugerir lo contrario.³ Es en este campo donde las ciencias sociales tenemos un amplio potencial de contribuciones por hacer.

A nivel experiencial, la desigualdad social se ha tornado cada vez más multidimensional y colectiva. No me refiero sólo a que exista más de una variable o eje de desigualdad, sino al hecho más importante que en la experiencia de la desigualdad estas diferentes dimensiones tienden a confluír y superponerse (en las mismas clases y espacios). Nos enfrentamos a profundas desigualdades en las condiciones económicas de vida de diferentes sectores sociales, pero también y al mismo tiempo a marcados procesos de segregación residencial y espacial en las ciudades, a la segmentación del sistema educativo en circuitos escolares desiguales, a la universalización estratificada de sistemas de salud con prestaciones y niveles ampliamente diferenciados, a múltiples fracturas en los estilos y espacios de consumo y entretenimiento, e incluso a patrones sociodemográficos, padecimientos evitables, y esperanzas de vida que difieren sustancialmente entre sectores. Las clases se tornan más heterogéneas en cuanto a su composición, pero más homogéneas y distantes en cuanto a sus experiencias cotidianas. Éstos son precisamente los espacios que nos permiten captar a la clase como experiencia, una conceptualización *ex post* de la clase que puede resultar más rica analíticamente y más cercana vivencialmente a la realidad del capitalismo actual.

La desigualdad de ingresos no necesariamente implica fragmentación; ésta ocurre cuando los diferentes espacios de desigualdad en la ciudad (la escuela, la salud, el consumo, la esperanza de vida, por sólo poner algunos ejemplos) coinciden y se superponen. La fragmentación social se expresa en la coexistencia de espacios de inclusión desigual que se excluyen recíprocamente (Saraví, 2015). Cada uno de estos espacios representan mi-

³ “Tackling inequality means addressing divisions that go way beyond income”, por Gaby Hinsliff, *The Guardian*, publicado en la edición del 14 de mayo de 2019. Se puede consultar en: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/may/14/inequality-inquiry-institute-fiscal-studies-grievance>

crocosmos social, cultural y económicamente homogéneos, en los cuales los individuos son socializados y sus subjetividades construidas desde la infancia más temprana. Las experiencias sociales compartidas e interclase se reducen a su mínima expresión y los repertorios socioculturales respectivos se distancian hasta tornarse en algunos casos inconmensurables. Éste es un proceso que, más allá de los vaivenes en las mediciones de la distribución funcional o la redistribución del ingreso, venimos observando en las sociedades latinoamericanas desde el inicio de la globalización neoliberal, sin cambios sustanciales y más bien con una clara acentuación.

Esta expresión experiencial de la desigualdad, pero que representa un salto cualitativo respecto a su conceptualización clásica (por eso prefiero llamarle fragmentación), exige, por un lado, repensar las dimensiones analíticas y, por otro, reevaluar las políticas que permitirían revertirla. La disminución del índice de Gini o el incremento de la participación de los salarios en el PBI ¿se tradujo en una reducción de la segmentación educativa, de la segregación residencial, de la desigualdad vivencial en términos de Therborn (2015), de la fragmentación de los servicios o la seguridad ciudadana? Para responder tal vez debemos revisar caso por caso y, en particular, prestar atención al papel desempeñado por el Estado. Algunos autores consideran que la política fiscal puede representar un factor clave (Barry, 2002), otros son escépticos respecto de sus alcances (Lindenboim, 2008), pero más allá de la disputa cabe apuntar que si hay un elemento común en América Latina, aun en estos años de bonanza, es que en ningún país de la región se emprendió una reforma impositiva sustancial y realmente progresiva.⁴ La cual, dicho sucintamente, tiene un doble efecto en términos de equidad al reducir la capacidad de mercado de las elites (aspecto muchas veces subestimado) y aportar recursos para una ciudadanía social más universal. Tal vez la raíz de estas resistencias nos exija, como decía antes, volver la mirada a otras dimensiones analíticas.

⁴ El último reporte de la CEPAL sobre la situación fiscal en América Latina afirma que la política fiscal continúa desempeñando un papel limitado a la hora de mejorar la distribución del ingreso disponible. En términos aún más puntuales, señala que “a nivel regional, es posible encontrar algunas coincidencias básicas en los resultados obtenidos que indicarían que, en la actualidad, la tributación en América Latina tiene efectos regresivos o apenas progresivos, debido precisamente a la predominancia de la imposición indirecta sobre la directa” (CEPAL, 2018: 55).

DIMENSIONES SOCIALES Y CULTURALES DE LA DESIGUALDAD

Con repensar las dimensiones analíticas me refiero a complementar o confrontar la perspectiva de la economía prestando atención a dimensiones socioculturales presentes en la construcción y reproducción de la desigualdad. El trabajo de Charles Tilly (2000) ha sido particularmente influyente al identificar dos mecanismos claves de la desigualdad categorial: la explotación y el acaparamiento de oportunidades. En efecto, existe un amplio consenso respecto a la centralidad de estos dos mecanismos, cuya sistematización es retomada en muchos otros estudios posteriores, incluyendo el del propio Pérez Sáinz.

Si bien se trata de una contribución fundamental que justifica la atención recibida, la desigualdad categorial se sustenta en dos procesos previos a estos mecanismos: la asignación de personas a diferentes categorías sociales y la institucionalización de prácticas que asignan recursos desigualmente a esas categorías. Tal como lo señala Douglas Massey (2007), a lo largo del tiempo estos dos procesos han sido el sustrato en que se basa el acceso diferencial de la gente a recursos materiales, simbólicos y emocionales.

Esta refocalización de las contribuciones de Tilly habilita para pensar en un conjunto de dimensiones analíticas socioculturales poco exploradas pero sustantivas para entender la experiencia cotidiana de la desigualdad más allá de su dimensión económica: la construcción e interacción de categorías. Dicho en términos más sencillos: ¿cómo se construyen las categorías de la desigualdad?, ¿cómo asignamos a diferentes personas y grupos a unas y otras?, ¿qué atributos y valoraciones les asignamos?, ¿cómo se expresan en jerarquías sociales y relaciones de poder? Los procesos de clasificación y construcción de límites simbólicos, de jerarquización y valoración social, las interacciones diferenciales, o la hegemonía de un discurso neoliberal que se traduce en prácticas y esquemas de pensamiento son algunas entre muchas otras dimensiones de este tipo que nos permiten un acercamiento más directo a la experiencia vivida de la desigualdad. Muchas de estas dimensiones operan de una manera rutinaria e inadvertida en la producción y reproducción de desigualdades categoriales, haciéndose propias incluso en los más afectados por las disparidades estructurales (Lamont *et al.*, 2014).

Hay investigaciones recientes que exploran las raíces y los usos cognitivos de las categorías; esto no significa que sean esquemas neutrales de

representación. La construcción (social) de estas categorías está imbuida de cargas emocionales y valoraciones que se constituyen en la base de prejuicios y jerarquizaciones sociales. Los diferentes espacios en que se fragmentan las sociedades latinoamericanas serían insostenibles sin límites simbólicos que establecen fronteras entre grupos de personas, cosas y lugares, y que constituyen la base para la estigmatización y descalificación de unos, y la valorización y prestigio de otros (Bayón, 2016). El fundamento de la desigualdad no son los capitales en sí mismos sino su valuación (Jodhka *et al.*, 2018). En el sistema educativo, en los espacios públicos, en las áreas residenciales o en los centros de consumo la desigualdad en la asignación de recursos materiales y simbólicos se sustenta en este poder de clasificación social que establece jerarquías y distancias sociales que trascienden los ingresos y coinciden con ellos (Camus, 2019; Bayón y Saraví, 2019b; Márquez, 2003, Carman *et al.*, 2013).

Estas categorías, socialmente construidas y luego constituidas en instrumentos cognitivos de los individuos, se traducen en juicios y emociones como miedo y desconfianza, desprecio, reconocimiento, sobrevaloración y hasta la estetización de unos y otros. Pero también, y en parte como consecuencia de esos sentimientos, en un conjunto de prácticas que marcan las pautas de interacción y sociabilidad cotidiana: de evitación o encuentro, de rechazo o empatía, de desprecio o admiración, por citar algunos ejemplos. La desigualdad es así producida y reproducida, de manera explícita e inadvertida, por los propios individuos a través de sus relaciones sociales en la vida diaria. A través de prácticas espontáneas de “asociación diferencial” (Bottero, 2007), la gente con la que uno está y se siente más cercana tiende a ser similar también en muchas otras dimensiones de desigualdad. Vivimos en colonias, asistimos a escuelas, y consumimos en mercados en los que nos sentimos más cómodos y a gusto, y evitamos aquellos en los que nos sentimos fuera de lugar o de los que somos excluidos (Bayón y Saraví, 2018). No se trata de preferencias innatas o simples elecciones de un estilo de vida, sino del resultado de un proceso de decantación (en el que debemos profundizar) por el cual la desigualdad da lugar a un distanciamiento sociocultural que reformula los patrones de convivencia y sociabilidad (Álvarez Rivadulla, 2019; Bayón y Saraví, 2019a; Segura, 2019).

La desigualdad que nos ocupa corresponde al periodo de la globalización neoliberal. En este sentido es necesario considerar un rasgo propio del neoliberalismo que permea y da forma a la desigualdad contemporánea.

No se trata sólo del neoliberalismo como orden económico (de algunos de cuyos aspectos se ocupa el texto de Pérez Sáinz), sino como proceso generador de una serie de discursos, lenguajes y disposiciones con capacidad disciplinaria. Lo que, siguiendo a Leal (2016), podríamos definir como un sentido común neoliberal que incluso trasciende a proyectos políticos de una u otra orientación, y que tiene como rasgos distintivos la conceptualización de los individuos como sujetos autónomos, responsables de sí mismos y emprendedores (una exaltación de la individualización). Bajo este discurso, “la desigualdad se despolitiza y la clase parece reducirse a una cuestión de carácter y esfuerzo” (Bayón, 2019). La pobreza de unos y la riqueza de otros son legitimadas como resultado de fallas y virtudes (incluso morales) personales, disociando la desigualdad de sus raíces estructurales y bases materiales. Este sentido común permea transversalmente al conjunto de la sociedad –no necesariamente a todos, pero claramente a lo largo de toda la estratificación social–, y condiciona nuestra experiencia cotidiana social y subjetiva de la desigualdad. Las formas que asumen hoy la legitimación y la tolerancia de las desigualdades, el sentido de lo justo o injusto, los sentimientos de frustración y resentimiento, los juicios morales sobre la privación y el privilegio o el reconocimiento social atribuido a diferentes actores resultan inentendibles sin la hegemonía de un discurso neoliberal.

Tal vez en todas estas dimensiones (y algunas otras como la acumulación de ventajas y desventajas) encontremos la explicación de algunas de las paradojas que nos plantea la desigualdad social contemporánea en América Latina. Sus bases materiales son incuestionables, pero también lo es la participación de estas dimensiones sociales y culturales en su producción y reproducción, así como en la experiencia cotidiana social y subjetiva de la desigualdad.

CONCLUSIÓN

El texto de Juan Pablo Pérez Sáinz comienza con un cuestionamiento al actual imaginario hegemónico sobre la desigualdad, basado en el ingreso, y nos ofrece una nueva mirada que se desplaza hacia la esfera de la distribución factorial y las dinámicas de des-empoderamiento. Con esta reflexión he querido llevar un paso más allá el desafío del autor, y ofrecer algunas claves y nuevos enfoques para entender la experiencia de la desigualdad.

Las desigualdades sociales van mucho más allá de un asunto de ingresos. Se expresan cotidianamente en profundas divisiones en la calidad de las escuelas y los centros de salud, en las diferencias en las esperanzas de vida entre sectores de una misma sociedad, en la conformación de enclaves de pobreza y áreas residenciales exclusivas, así como en la emergencia de nuevos patrones de sociabilidad y reconocimiento social, entre otros. Estos procesos de fragmentación social por el momento resultan difícilmente medibles, y los actuales indicadores de la desigualdad económica considerados aisladamente no pueden dar cuenta de ellos.

Hay dimensiones sociales y culturales que merecen ser tenidas en cuenta y exploradas si pretendemos acercarnos a la experiencia de la desigualdad y su transformación. Se trata además de dimensiones mucho más persistentes y resistentes que las variaciones en los ingresos (lo que puede explicar las resistencias, entre otras, a reformas fiscales progresivas, por ejemplo). Esto no significa que sean inamovibles, sino que requieren nuestra atención. En muchos casos, allí se encuentra el sustrato de la naturalización de la desigualdad. La repolitización de la desigualdad exige de las ciencias sociales hacerla evidente para habilitar nuevas políticas de solidaridad y equidad. Si la desigualdad es multidimensional, las políticas para contrarrestarla también deberían serlo; en este sentido, violando momentáneamente el compromiso inicial de evitar las prescripciones, el Estado tiene un papel fundamental que desempeñar.



BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Rivadulla, María J. (2019). “¿Los becados con los becados y los ricos con los ricos? Interacciones entre clases sociales distintas en una universidad de elite”, en *Desacatos*, núm. 59, pp. 50-67. <https://doi.org/10.29340/59.2049>
- Atkinson, Anthony (2009). “Factor Shares: the Principal Problem of Political Economy”, en *Oxford Review of Economic Policy*, vol. 25, núm. 1, pp. 3-16. <https://doi.org/10.1093/oxrep/grp007>
- Barry, Brian (2002). “Social Exclusion, Social Isolation, and the Distribution of Income”, en John Hills, Julian Le Grand y David Piachaud (ed.), *Understanding Social Exclusion*. Londres: Oxford University Press.

- Bayón, María C. (2019). “Introducción. La construcción social de la desigualdad. Reflexiones sobre justicia y convivencia social en tiempos de neoliberalismo”, en María C. Bayón (coord.) *Las grietas del neoliberalismo. Dimensiones de la desigualdad contemporánea en México*. México: IIS-UNAM.
- Bayón, María C. (2016). “Desmontando mitos, discursos y fronteras morales. Reflexiones y aportes desde la Sociología de la Pobreza”, en *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, vol. 25, núm 3, pp. 111-123.
- Bayón, María C. y Saraví, Gonzalo (2019a). “Presentación. Desigualdades: subjetividad, otredad y convivencia social en Latinoamérica”, en *Desacatos*, núm. 59, pp. 8-15. <https://doi.org/10.29340/59.2046>
- Bayón, María C. y Saraví, Gonzalo (2019b). “La experiencia escolar como experiencia de clase: fronteras morales, estigmas y resistencias”, en *Desacatos*, núm. 59, pp. 68-85. <https://doi.org/10.29340/59.2050>
- Bayón, María C. y Saraví, Gonzalo (2018). “Place, Class Interaction, and Urban Segregation: Experiencing Inequality in Mexico City”, en *Space and Culture*, vol. 21, núm. 3, pp. 291-305. <https://doi.org/10.1177/1206331217734540>
- Bottero, Wendy (2007). “Social Inequality and Interaction”, en *Sociology Compass*, vol. 1, núm. 2, pp. 814-831.
- Camus, Manuela (2019). “Habitar el privilegio: relaciones sociales en los fraccionamientos cerrados de Guadalajara”, en *Desacatos*, núm. 59, pp. 32-49. <https://doi.org/10.29340/59.2048>
- Carman, María, N. Vieira da Cunha y R. Segura (2013). “Antropología, diferencia y segregación urbana”, en María Carman, Neiva Vieira da Cunha y Ramiro Segura (coord.), *Segregación y diferencia en la ciudad*. Quito: FLACSO-Ecuador, CLACSO, MIDUVI.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2018a). *Panorama Social de América Latina 2018*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)(2018b). *Panorama Fiscal de América Latina y el Caribe 2018*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)(2016). *Panorama Social de América Latina 2016*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)(2014). *Panorama Social de América Latina 2014*. Santiago de Chile: CEPAL.

- Elias, Norbert y J. Scotson (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Esquivel, Gerardo (2015). *Desigualdad extrema en México*. México: Oxfam-México.
- Hisliff, Gaby (2019, 14 de mayo) “Tackling inequality means addressing divisions that go way beyond income”, en *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/may/14/inequality-inquiry-institute-fiscal-studies-grievance>, consultado el 11 de julio de 2019.
- Jodhka, Surinder, B. Rehbein y J. Souza (2018). *Inequality in Capitalist Societies*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315544366>
- Kessler, Gabriel (2019). “Algunas reflexiones sobre la agenda de investigación de desigualdades en Latinoamérica”, en *Desacatos*, núm. 59, pp. 86-97. <https://doi.org/10.29340/59.2051>
- Lamont, Michèle, S. Beljean y M. Clair (2014). “What Is Missing? Cultural Processes and Causal Pathways to Inequality”, en *Socio-economic Review*, vol. 12, núm. 3, pp. 573-608. <https://doi.org/10.1093/ser/mwu011>
- Leal, Alejandra (2016). “Neoliberalismo, Estado y ciudadanía. La crisis del pacto revolucionario en torno al sismo de 1985”, en *Relaciones*, vol. 37, núm. 147, pp. 51-84. <https://doi.org/10.24901/rehs.v37i147.175>
- Lindenboim, Javier (2008). “Distribución funcional del ingreso. Un tema olvidado que reclama atención”, en *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, vol. 39, núm. 153, pp. 83-117. <https://doi.org/10.22201/iiec.20078951e.2008.153.7711>
- Lustig, Nora, L. López Calva y E. Ortiz-Juárez (2013). “Declining Inequality in Latin America in the 2000s: the Cases of Argentina, Brasil and Mexico”, *World Development*, vol. 44, pp. 129-141. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2012.09.013>
- Márquez, Francisca (2003). “Identidad y fronteras urbanas en Santiago de Chile”, en *Psicología en Revista*, vol. 10, núm. 14, pp. 35-51.
- Massey, Douglas (2007). *Categorically Unequal. The American Stratification System*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Pérez Sáinz, Juan P. (2013). “¿Disminuyeron las desigualdades sociales en América Latina durante la primera década del siglo XXI? Evidencia

- e interpretaciones”, en *Desarrollo Económico*, vol. 53, núm. 209-210, pp. 57-73.
- Pérez Sáinz, Juan P. (2016). *Una historia de la desigualdad en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Reygadas, Luis (2008). *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. Barcelona: Anthropos/UAM.
- Salama, Pierre (2015). “Se redujo la desigualdad en América Latina. Notas sobre una ilusión”, en *Nueva Sociedad*, núm. 257, pp. 85-95.
- Saraví, Gonzalo (2016). “Miradas recíprocas. Representaciones de la desigualdad en México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 78, núm. 3, pp. 409-436.
- Saraví, Gonzalo (2015). *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*. México: FLACSO/CIESAS.
- Segura, Ramiro (2019). “Convivialidad en ciudades latinoamericanas”, en *Mecila Working Paper Series*, núm. 11, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.
- Therborn, Göran (2015). *Los campos de exterminio de la desigualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tilly, Charles (2000). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.

Gonzalo A. Saraví es profesor-investigador del CIESAS en Ciudad de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Antropólogo por la Universidad de Buenos Aires, Argentina y doctor en Sociología por la Universidad de Texas en Austin, EE.UU. Sus áreas de especialización son juventud, desigualdad y exclusión social, sociología de la educación y estudios urbanos en América Latina. Ha publicado libros, artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales, y numerosas contribuciones en obras colectivas.

COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

EL ANTAGONISMO DE LAS LUCHAS EN DEFENSA DE LA VIDA COMO PROCESO DE RE-POLITIZACIÓN DE LO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA. UN DIÁLOGO CON JUAN PABLO PÉREZ SÁINZ

ANTAGONISMS IN LIFE-DEFENSE STRUGGLES AS PROCESSES OF SOCIAL RE-POLITICIZATION IN LATIN AMERICA: A DIALOGUE WITH JUAN PABLO PÉREZ SÁINZ

Mina Lorena Navarro Trujillo*

Resumen: En este texto presento un comentario al ensayo “Las desigualdades y la re-politización de lo social en América Latina” de Juan Pablo Pérez Sáinz. A partir del acercamiento crítico, que el autor propone a los procesos de re-politización de lo social y (des)empoderamiento, provocados por las profundas mutaciones del orden (neo)liberal, hago un ejercicio de diálogo, ampliación y retroalimentación en términos de los conflictos y respuestas colectivas, con anhelos y posibilidades transformadoras en contextos de conflictividad socioambiental. En particular, presento algunos trazos del antagonismo social de las luchas comunitarias en defensa de la vida ante la ofensiva extractivista sobre los territorios y medios de subsistencia.

Palabras claves: Re-politización de lo social, (des)empoderamiento, antagonismo social, luchas en defensa de la vida, conflictividad socioambiental, extractivismo.

ANTAGONISMS IN LIFE-DEFENSE STRUGGLES AS PROCESSES OF SOCIAL RE-POLITICIZATION IN LATIN AMERICA: A DIALOGUE WITH JUAN PABLO PÉREZ SÁINZ

Abstract: My essay presents a commentary on Juan Pablo Pérez Sáinz’s study entitled “*Las desigualdades y la re-politización de lo social en América Latina*” (“Inequalities and the Re-Politization of the Social in Latin America”). Using a critical

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 88-97

Recepción: 27 de febrero de 2019 • Aceptación: 29 de agosto de 2019

<http://www.encartesanropologicos.mx>



approach that the author proposes for processes of re-politicizing the social, as well as (dis)empowerment, both brought on by sweeping changes to the (neo) liberal order, I undertake an exercise in dialogue, expansion and feedback with regard to conflicts and collective responses, yearning and transformative possibilities in contexts of socio-environmental conflict. In particular, I present sketches of social antagonism from community struggles that defend life against extractive aggression that attacks territories and means of subsistence.

Keywords: Re-politicization of the social, (dis)empowerment, social antagonism, life-defense struggles, socio-environmental conflict, extractivism.

Resulta sumamente interesante la propuesta del autor de presentar un acercamiento crítico y general para comprender los complejos procesos de re-politización de lo social provocados por las diversas políticas y dinámicas del orden (neo)liberal en América Latina. Para lograr tal cometido, propone seguir dos caminos: por un lado, desde las claves del poder y del conflicto (encubierto, latente, abierto), comprender las desigualdades como procesos de (des)empoderamiento, que han ido precarizando las condiciones de existencia de una gran parte de la población. Y por otro lado, rastrear las distintas respuestas de los sectores afectados ante los procesos de desempoderamiento a través de la violencia, la salida que se materializa en la migración, la vía mágica que busca el refugio en la religiosidad y la acción colectiva que puede derivar en la conformación de movimientos sociales.

En este texto me propongo profundizar en una de las dinámicas de (des)empoderamiento extremo que el autor identifica, a la luz de los procesos de control de los territorios y exclusión de los pequeños propietarios de la globalización. En otros trabajos este fenómeno lo hemos identificado como parte de una ofensiva extractivista (Composto y Navarro, 2014: 48), en el marco del modo de acumulación capitalista que se ha intensificado en las últimas dos décadas y dejado una estela de impactos socioambientales, la mayoría irreversibles, y la emergencia de un álgido proceso de conflictividad protagonizado principalmente por luchas comunitarias, indígenas y campesinas en defensa de la vida.¹

¹ La ofensiva extractivista que enfrentan las comunidades indígenas y campesinas, y segmentos de la población urbana en toda América Latina pueden analizarse a partir de los siguientes procesos: 1) un nuevo y ampliado énfasis en las políticas extractivas para

Un punto de partida insoslayable en la comprensión crítica de los conflictos socioambientales es reconocer que el despojo y la violencia son constitutivos de la lógica de la acumulación del capital, es decir, no son recuerdos fijados en un pasado remoto y superados en la medida en que la modernidad y sus promesas de abundancia se han alcanzado, no son tampoco una condición excepcional, anómala, accidental o, como señala la economía neoclásica, algún fallo del mercado o del Estado. Por el contrario, el capitalismo históricamente ha respondido a una dinámica de expansión y apropiación constante de la naturaleza humana y no humana para convertirla en valor y garantizar su propia reproducción. Para ello, mediante la violencia, ha generado transformaciones cada vez más radicales en el tejido de la vida (Moore, 2015),² a partir de la eliminación y desarticulación de formas de vida humana y no humana organizadas en interdependencia, como garantía de la sostenibilidad de la vida en el planeta.³

el control, la extracción, explotación y mercantilización de la naturaleza extrahumana (petróleo, gas, minerales, agua, tierra fértil, playas, semillas, recursos genéticos, conocimiento tradicional), de la mano del desarrollo de megaproyectos turísticos e infraestructura hidráulica, carretera, ferroviaria, portuaria y aeroportuaria; 2) el impulso de un nuevo sistema industrial agroalimentario, en manos de grandes transnacionales, a costa de la exclusión masiva de los pequeños productores rurales y la desarticulación de las economías campesinas; 3) el reordenamiento de territorios orientado por la lógica del valor, desarrollo de infraestructura y expansión de procesos de urbanización, desarticulando el tejido social-natural y avanzando sobre zonas de cultivo y de conservación; 4) un acelerado y destructivo impacto de la industria con efectos irreversibles sobre la salud humana-natural y en general de los ecosistemas (Navarro, 2015).

² Recupero la noción del “tejido de la vida” de Jason Moore como “una forma de situar todo lo que hacen los humanos dentro de una totalidad mayor en la que somos una poderosa especie de producción de medio ambiente” (Wedekind, Milanez, 2017). En esa red, la naturaleza es un todo, es decir, la naturaleza somos nosotros, está dentro de nosotros y alrededor de nosotros. Los humanos hacemos al medio ambiente y el medio ambiente nos hace a los humanos (Moore, 2015: 3).

³ Un botón de muestra de esto es el anuncio de la sexta extinción masiva de vertebrados, entendida como el preludio de la desaparición de muchas otras especies y el declive de los ecosistemas que hacen posible la civilización. Tal conclusión fue producto de un trabajo de cartografía de la distribución geográfica de más de 27 600 especies de pájaros,

Con el neoliberalismo, estas dinámicas de despojo se han radicalizado a través del extractivismo, a partir de subsumir aquellos ámbitos de vida que no están plenamente insertos en la lógica del valor y de separar a los hombres y mujeres de sus *medios de existencia*,⁴ a fin de contar con las condiciones necesarias para su explotación. Esta modalidad de acumulación opera desde lo que Santos (2001) denomina “descubrimiento imperial”, en tanto el descubridor, en el marco de una diferencia convertida en relación desigual de poder y saber, impone su capacidad de declarar al otro como descubierto. Y en esa acción de control y sumisión, la inferioridad es crucial para legitimar el carácter sacrificable de los territorios y mundos de vida no plenamente insertos en la lógica del valor. En consonancia con Pérez Sáinz, diríamos que en los tiempos que corren, desde las lógicas del poder, las diferencias se siguen procesando en términos de desigualdad vía la inferiorización y asimilación impuesta (Pérez Sáinz, 2014, 2016).

Sin importar el signo político, en todos los gobiernos de América Latina esta lógica imperial se vuelve operativa a través de lo que en otros trabajos hemos llamado dispositivos expropiatorios, es decir, un amplio abanico de estrategias jurídicas, de cooptación, represión, criminalización, militarización y hasta contrainsurgencia sobre las comunidades y los territorios en disputa, para garantizar a cualquier costo la apertura de nuevos espacios de explotación y mercantilización. En esta ofensiva aparecen actores ligados al capital nacional y transnacional, de la mano de los gobiernos en sus diferentes ámbitos y niveles, en una relación progresivamente más visible, con actores ligados a economías delincuenciales y criminales (Composto y Navarro, 2014: 57).

Claramente una de las consecuencias del despliegue de este conjunto de estrategias son los procesos de des-empoderamiento, que en mi experiencia he podido entender como procesos de despojo material y político a

anfibios, mamíferos y reptiles, es decir, la mitad de las especies vertebradas terrestres conocidas. Y el declive de las poblaciones de 177 mamíferos estudiados en profundidad entre 1990 y 2015 por parte de Gerardo Ceballos, de la UNAM, junto a varios colegas de la Universidad de Stanford (AFP, 2017).

⁴ Siguiendo a Massimo de Angelis (2012), hablo de *medios de existencia* para ir más allá de la noción clásica de medios de producción y considerar todos los ámbitos materiales y simbólicos –tierra, bosques, semillas, ríos, conocimiento, saberes tradicionales, entre muchos otros– que garantizan el sustento y hacen posible la reproducción de la vida.

la vez. El despojo de lo político incluye la desestructuración del tejido social, la erosión y captura de las regulaciones comunitarias de autogobierno y la expropiación de las capacidades políticas de decisión y autodeterminación (Navarro, 2015).

Un caso que ilustra esta cuestión son los programas sociales focalizados de los gobiernos y acciones de las empresas a través de la llamada Responsabilidad Social Empresarial (RSE)⁵ para contener las demandas sociales locales y generar apoyos y lealtades para sostener el desarrollo de los emprendimientos extractivistas. El sociólogo Claudio Garibay Orozco afirma que, en el caso de las empresas mineras, suele imponerse un régimen autocrático-clientelar, cuya cúspide reside en la administración de la compañía desde donde se reparten beneficios selectivos y se subordinan autoridades locales que a su vez reproducen esta lógica sobre el resto de la comunidad (Garibay, 2010: 175-176). La principal consecuencia de este dispositivo de cooptación y captura es la división social que se produce dentro de las comunidades afectadas y su confrontación, lo que redundando en el ahondamiento de sometimientos y tensiones previamente existentes.

En otras palabras, la entrada e implementación de megaproyectos comprende un proceso de desestructuración de la comunidad y de las capacidades de determinación autónoma de los productores sobre sus medios de existencia. En términos históricos, vemos que bajo los dictámenes del capital la socialización comunitaria ha sido reemplazada paulatinamente por una de tipo mercantil, en la que el individuo-ciudadano-consumidor se presenta como el prototipo y unidad de funcionamiento de las sociedades modernas. En ello, el Estado ha desempeñado un papel fundamental para garantizar una relación de dominio, mostrándose como una instancia aparentemente ajena y exterior a la sociedad cuyo propósito es cuidar el bien general. Desde esta lógica, la representación como principio que organiza las relaciones de separación entre gobernantes y gobernados, expropia –en nombre de la soberanía– la capacidad de decidir sobre el asunto común.

⁵ Ante los efectos negativos que la minería a cielo abierto ha dejado a su paso, las empresas despliegan una serie de estrategias, como es el caso de la Responsabilidad Social, para construir una imagen de sensibilidad, solidaridad, responsabilidad con el entorno social y natural, lo que contrasta con sus prácticas locales que dejan tras de sí fuertes impactos sociales y ambientales.

A su vez, la lógica de expropiación y despojo político corresponde con un proceso de subjetivación que busca moldear la percepción y el sentido del mundo de las poblaciones que habitan un territorio en disputa, fragmentando el tejido de la vida, cercando la capacidad de imaginar, sentir y hacer la vida bajo formas no dictadas por la hegemonía del capital. De modo que tales procesos de subjetivación están encaminados a normalizar y naturalizar el despojo para, al mismo tiempo, desactivar cualquier insumisión o resistencia.

Un nivel para lograrlo es el de la producción de hegemonía que, en estos casos, generalmente se logra mediante la difusión de “progreso”, “desarrollo” y “modernización” como valores positivos de una modernidad en marcha. La construcción de los imaginarios desarrollistas en torno a los megaproyectos, cuya “misión” es propagar sus beneficios entre las poblaciones aledañas a su zona de influencia, resulta particularmente efectiva en localidades económica y socialmente relegadas, en las que el Estado no apareció o se ha retirado de su papel benefactor y prevalece una sensación de descobijo (Navarro, 2015: 124). De este modo, la narrativa desarrollista asociada al extractivismo busca generar una expectativa de inclusión social, ocultando las negativas consecuencias de este tipo de perfil productivo.

Lo cierto es que a pesar de los procesos radicales de despojo y desempoderamiento, coincido plenamente con Pérez Sáinz en que “todo sujeto social, por muy desempoderado que esté, debe afrontar su existencia y lidiar con ella. Esto conlleva a comprender su realidad, interpretarla otorgándole significados y desarrollar herramientas de control de ella a través de la acción. Sin estos tres mecanismos psicosociales básicos no habría acción social” (Pérez Sáinz). De esta manera se puede afirmar que nunca es total la expropiación de su agencia, ni tampoco es posible la plena anulación de la capacidad de resistencia de los sujetos afectados.

Una muestra de los mecanismos psicosociales son las miles de luchas y resistencias, protagonizadas principalmente por comunidades indígenas y campesinas, y segmentos de la población urbana, que en todo América Latina están organizándose para defender sus territorios y, en algunos casos, emprender acciones de reconstitución de la vida comunitaria.

A raíz de algunas investigaciones (Navarro, 2015; Composto y Navarro, 2014; Linsalata, 2016), hemos visto que la llegada de un proyecto de

despojo a alguna comunidad se experimenta como instante de peligro,⁶ lo cual tiende a detonar la rearticulación de una trama comunitaria en lucha para la defensa de los medios de vida. Esto supone a la vez un proceso de recomposición de los vínculos y lazos sociales que la mayoría de las veces se encuentran debilitados o desgarrados por el histórico despliegue de las relaciones sociales capitalistas, patriarcales y coloniales y la imposición de los códigos de una socialización individualista y mercantil en tales territorialidades.

Situándonos en la densidad histórica de muchas de estas luchas, la defensa de la vida no puede explicarse solamente como el surgimiento de una nueva sensibilidad política, sino como la actualización de una forma de gestionar lo político para organizar la propia existencia en interdependencia con los otros, colocando en el centro la reproducción de la vida humana y no humana. Esto se expresa en una diversidad de procesos de reconstitución de lo comunitario que van desde el fortalecimiento de las instituciones comunitarias y las formas de autogobierno, la reconstrucción del tejido social, la profundización del vínculo con la tierra a partir, por ejemplo, de la puesta en marcha de proyectos productivos que fortalecen la autonomía material, el reconocimiento y resguardo de la biodiversidad del territorio, el diseño e implementación de reglamentos internos para la protección del territorio, como es el caso de las declaratorias de territorios prohibidos y libres de minería, el trabajo con niños y jóvenes para su inclusión y relevo generacional en las estructuras de gobierno, la recuperación y reafirmación de la ancestralidad y la espiritualidad, hasta las prácticas relacionadas con la impartición de una justicia comunitaria.

Entre los casos más representativos de esta defensa territorial en México se encuentra la experiencia de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria, que desde 1995 viene impul-

⁶ Recupero la perspectiva histórica de Walter Benjamin, en particular la vi *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, para pensar estos momentos de peligro: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de ésta. Para ambos es uno y lo mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante (Benjamin, 2007).

sando un sistema de seguridad y justicia comunitaria en la Costa Chica y la Montaña de Guerrero para hacer frente a la inseguridad de la región, lidiando en los últimos años con la amenaza de un proyecto de megaminería a cargo de empresas inglesas y canadienses.

Está también la experiencia del pueblo purhépecha de Cherán en Michoacán, que desde 2011 ha logrado constituirse como municipio regido por usos y costumbres, y ha recuperado y echado a andar un conjunto de disposiciones para la toma de decisiones y organización colectiva, como es el caso del Consejo Mayor, el Consejo Operativo, así como la Ronda Comunitaria para la protección de su territorio, lo que en suma les ha dotado de mayor capacidad para cuidar su bosque y defenderse de los talamontes relacionados con grupos del crimen organizado.

Y qué decir de las comunidades zapatistas que se han consolidado como un referente fundamental a escala mundial en la construcción de autonomía a partir de intensos procesos comunitarios de autogobierno y gestión de la vida, expresados en los municipios autónomos, los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno zapatistas, así como en numerosos proyectos de salud, trabajo, comunicación, educación, alimentación, abasto, producción e impartición de justicia y defensa del territorio contra los llamados “proyectos de muerte”, como el anunciado Tren Maya en el sureste mexicano.

Para cerrar, podemos decir que en los procesos de re-politización y conflictividad social de las últimas décadas, sin duda un eje del antagonismo social cada vez más visible y contundente es el de las luchas en defensa de la vida contra todo tipo de políticas y emprendimientos extractivistas. Estas luchas, junto con otros actores del mundo de la academia y del activismo, han ido articulando múltiples conocimientos parciales para componer una crítica del modo de producción y reproducción de nuestras vidas en el capitalismo, haciendo visibles y comprensibles el conjunto de calamidades sobre los territorios y modos de vida que han sido sacrificados en nombre del progreso y el desarrollo. Al mismo tiempo han surgido debates sobre la necesidad de prefigurar escenarios post-extractivistas y transiciones civilizatorias que coloquen la reproducción de la vida en el centro, y no la lógica cada vez más destructiva de la ganancia y de la acumulación del capital.



BIBLIOGRAFÍA

- AFP (2017). “El mundo está ya ante la sexta extinción masiva, advierten expertos”, en *La Jornada*, 12 de julio 2017. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2017/07/12/ciencias/a02n1cie>
- Benjamin, Walter (2007). *Sobre el concepto de Historia. Tesis y fragmentos*. Buenos Aires: Piedras de Papel.
- Composto, Claudia y Mina Lorena Navarro (comp.) (2014). *Territorios en disputa: despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: Bajo Tierra.
- De Angelis, Massimo (2012). “Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas”, en *Theomai*, núm. 26, julio-diciembre.
- Garibay, Claudio (2010). “Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en México actual”, en Gian Carlo Delgado Ramos (coord.), *Ecología política de la minería en América Latina. Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería*. México: CEIICH/UNAM.
- Linsalata, Lucía (coord.) (2016). *Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades*. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Moore, Jason (2015). *Capitalism in the web of life. Ecology and accumulation of capital*. Nueva York: Verso.
- Navarro, Mina Lorena (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. Puebla: BUAP/Bajo Tierra Ediciones.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo (2014). *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina*. San José: FLACSO.
- _____ (2016). *Una historia de la desigualdad en América Latina. La barbarie de los mercados, desde el siglo XIX hasta hoy*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001). “El fin de los descubrimientos imperiales”, en *Chiapas*, núm. 11. México: Era / Instituto de Investigaciones Económicas UNAM, pp. 17-28. Disponible en: <http://revistachiapas.org/No11/ch11desousa.html>
- Wedekind, Jonah y Felipe Milanez (2017). “Entrevista a Jason Moore: Del Capitaloceno a una nueva política ontológica”, en *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, núm. 53, pp. 108-110. Disponible

Mina Lorena Navarro Trujillo es socióloga y profesora-investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Coordinadora del Grupo de Trabajo “Ecología Política en América Latina” de CLACSO. También coordina junto con las doctoras Raquel Gutiérrez y Lucía Linsalata el Seminario de Investigación Permanente “Entramados Comunitarios y Formas de lo Político” en el ICSyH de la BUAP. Autora de *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía urbana* (ICSyH/BUAP), *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México* (ICSyH/BUAP, Bajo tierra ediciones, 2015) y con Claudia Composito *Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias en América Latina* (Bajo tierra ediciones, 2014). Ha publicado una veintena de artículos sobre ecología política, despojo capitalista, conflictividad socioambiental y luchas en defensa de la vida. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores.



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

¿EN DÓNDE COLOCAMOS ANALÍTICAMENTE A LA RELIGIÓN? RETOS PARA UN ANÁLISIS TRANSDISCIPLINAR SOBRE MARGINACIÓN EN LATINOAMÉRICA

IN ANALYTICAL TERMS, WHERE DO WE SITUATE RELIGION?
CHALLENGES TO A TRANSDISCIPLINARY ANALYSIS OF
MARGINALIZATION IN LATIN AMERICA

Cristina Gutiérrez Zúñiga*

Resumen: En este comentario se cuestionan algunos de los planteamientos de Juan Pablo Pérez Sáinz acerca de las posibilidades de empoderamiento de los sectores subalternos para resistir la marginación social a través de la religión. La autora acepta el reto del diálogo transdisciplinar y se pregunta en qué lugar teórico se colocan los estudios de religión y cómo construye el autor la selección de obras en que basa su argumento. El señalamiento principal que propone es que la religión no puede tratarse como un apartado específico en el análisis por ser una dimensión transversal a la experiencia social. Para ello apunta varias situaciones que ofrecen una visión caleidoscópica del papel de la religión.

Palabras claves: Interdisciplina, estudios de la religión, sectores subalternos, experiencia social, individuación

IN ANALYTICAL TERMS, WHERE DO WE SITUATE RELIGION? CHALLENGES TO A
TRANSDISCIPLINARY ANALYSIS OF MARGINALIZATION IN LATIN AMERICA

Abstract: The present commentary questions certain of Juan Pablo Pérez Sáinz's proposals regarding the use of religion for secondary-sector empowerment and as a means of resisting marginalization. In it, Cristina Gutiérrez takes up the challenge that transdisciplinary dialogue represents, and asks in what theoretical spot should religious studies be situated, as well as questioning how Pérez Sáinz constructed

* Universidad de Guadalajara.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 98-108

Recepción: 7 de mayo de 2019 • Aceptación: 29 de agosto de 2019

<http://www.encartesantropologicos.mx>



the bibliography upon which he bases his arguments. One major point proposed is that religion cannot be treated as a specific analysis area because it is a transversal dimension of the social experience. To that end, the essay points to a number of situations that offer a kaleidoscopic vision of religion's role.

Keywords: Interdisciplinary, religious studies, secondary sectors, social experience, individuation.

La lectura de “Las desigualdades y la re-politización de lo social en América Latina” constituye un reto intelectual para las diversas especialidades y subdisciplinas del campo de las ciencias sociales y en particular de los estudios latinoamericanos. El artículo de Juan Pablo Pérez Sáinz ofrece una visión analítica sólida y compleja de los actuales procesos políticos, económicos y sociales de Latinoamérica bajo una interrogación particular: ¿cuáles son las posibilidades de empoderamiento de los sectores subalternos para resistir la marginación social en el contexto del nuevo modelo de acumulación globalizado que sostiene al orden neoliberal? Para contestarla, recurre a un cuerpo amplio de trabajos donde podemos distinguir las aportaciones de politólogos, economistas, latinoamericanistas, etnólogos, sociólogos del trabajo, entre otros. Varios notables estudios de la sociología y la antropología de la religión se encuentran también presentes y son sometidos a esta interrogación. El análisis de sus trabajos se realiza bajo una orientación analítica postestructural en términos generales, pero también bajo un andamiaje analítico desarrollado específicamente para resolver la cuestión planteada.

El reto intelectual se produce justamente porque la escala y el esquema analítico general y específico en el que se posiciona el planteamiento del autor necesariamente “descoloca” los trabajos particulares seleccionados y citados –generados bajo otra escala y esquema analítico– para constituir el *corpus* de evidencia a analizar a la luz de la interrogación del autor. Debo decir que es muy estimulante observar cómo varios trabajos que han sido trascendentes en el estudio de la religión en Latinoamérica (como los de Pablo Semán, Carlos Garma, Renée de la Torre o Miguel Mansilla) son examinados bajo esta nueva óptica. Y lo es porque los trabajos sobre religión suelen padecer de un aislamiento de las discusiones de ciencias sociales que bien merecería un análisis detenido. Afortunadamente éste no es el caso. Su utilización presenta tanto límites como posibilidades para articular un diagnóstico transdisciplinar y complejo de escala latinoamericana. El ejercicio es de hecho muy necesario para ampliar las perspectivas de trabajo disciplinar

y especializado en las que inercialmente nos vamos sumergiendo, y evitar el aislamiento de nuestro quehacer investigativo.

Me viene a la memoria un antecedente ampliamente reconocido de este tipo de ejercicio diagnóstico basado en la conjunción de resultados de investigación de primera mano: el que llevó a cabo Manuel Castells en su influyente obra finisecular sobre *La era de la información* (1996). No cabe duda que la perspectiva global del autor, aunada a sus legítimos intereses teóricos, generó un nuevo paradigma interpretativo de las transformaciones de la relación tecnología-capitalismo-sociedad a partir de la selección de trabajos de investigación provenientes de numerosos países realizados en otra escala y bajo distintas interrogaciones. El ejemplo viene a cuento porque también en esa ocasión los resultados de estudios especializados sobre las movilizaciones religiosas de los últimos años del siglo XX fueron sometidos a la interrogación de si contenían un proyecto de sociedad o sólo constituían reacciones y resistencias que protegían sectores y privilegios específicos (sociedades locales, patriarcado) frente a la hecatombe que han supuesto las transformaciones del capitalismo global, aunadas a las tecnologías de la información. Los resultados de la interrogación también presentan semejanzas con los del trabajo que hoy nos ocupa: las movilizaciones religiosas aparecen en esa obra como expresiones de tradicionalismo y de radicalización fundamentalista, reproductores de un *statu quo* amenazado, carentes de proyectos de futuro. En cambio, movimientos considerados seculares por el autor, como el ecologismo y el feminismo, son valorados como las posibilidades más serias de transformación en la lógica de la sociedad red. Yo me pregunto: ¿en qué lugar teórico se coloca de antemano a la religión para proceder a su análisis? ¿Cómo se construyó ese *corpus* de resultados sobre las movilizaciones religiosas contemporáneas de manera de incluir a los evangelismos conservadores y los fundamentalismos islámicos, pero dejar fuera de “lo religioso” a los movimientos espirituales de signo *new age* y feministas? Esta exclusión es especialmente relevante, ya que en tanto movimientos seculares sí fueron considerados por el autor como “identidades-proyecto” (Castells, 1996), con un planteamiento de futuro para el vivir juntos.

En la aspiración a un conocimiento lo más completo posible, que haga justicia a la complejidad de nuestros objetos de conocimiento, la construcción de un diálogo entre saberes, es decir, transdisciplinar, es fundamental (Nicolescu, 1996). Vale la pena revisar con cuidado la construcción de ese diálogo implícito en la utilización de trabajos de la socioantropología de la

religión en el valioso ensayo diagnóstico que nos ocupa. Con esa intención, en lo que sigue daré cuenta de dos reflexiones: la primera, en torno al lugar de la religión en el esquema analítico planteado, tanto a nivel teórico metodológico general, como a nivel del andamiaje construido específicamente para este diagnóstico. La segunda, en torno a la selección de trabajos que componen el *corpus* de evidencias mediante el cual se diagnostica el papel de la religión en las posibilidades de empoderamiento de los sectores subalternos.

Dentro de la estrategia analítica general del texto, el autor propone la descripción inicial de las claves históricas para entender la generación de las desigualdades. Después de describir de una manera clara y sintética la precarización del mundo asalariado, la exclusión de los pequeños propietarios de la globalización y el debilitamiento de los soportes de la ciudadanía social (llamados soportes de individuación), se enfoca en observar los procesos históricos latinoamericanos que han implicado un procesamiento de las diferencias en términos de desigualdad e inferiorización. Se ocupa entonces del caso de las desigualdades entre hombre y mujer, y entre blanco e indígena, que han dado lugar a una histórica lucha por el reconocimiento de los indígenas y de las mujeres, aunque con saldos aún muy negativos para ambos. Vale la pena preguntarse si la diferencia religiosa no ha sido también históricamente procesada en términos de inferiorización: ¿no han sido acaso los no católicos sujetos sospechosos de deslealtad política, así como de extranjería cultural? El catolicismo ha sido un formidable reservorio para la generación de imaginarios culturales y políticos nacionalistas conservadores (ejemplos notables en México y Argentina) que han resultado centrales en la generación de “los otros” de la nación (Segato, 2007). De hecho por esta centralidad, autores como Berryman consideran el actual proceso de diversificación religiosa en Latinoamérica como una de las transformaciones culturales más significativas a la luz del papel monopólico del catolicismo en el subcontinente desde la etapa colonial (Berryman, 1995). Es decir, sería posible ubicar analíticamente a este proceso socioreligioso como parte de las claves históricas de generación de desigualdades, tanto en sí misma (católicos/no católicos), como también formando parte de las claves que el mismo autor menciona: sería posible identificar la manera como la religión ha atravesado la construcción de las diferencias hombre/mujer en términos de desigualdad y dominación patriarcal legitimada tanto por la operación institucional como por los mitos de origen y los discursos de moralidad que

de la mayoría de las iglesias cristianas emanan; no digamos abordar la implicación del discurso religioso en la colonización y sujeción indígena al orden occidental. Sin embargo, resulta claro que, dentro de esta estrategia analítica general del texto, la religión forma parte de lo que el autor denomina “el repertorio de *respuestas* desde la marginación”, no como una de las claves de su génesis. Ésta es una decisión analítica clave que, me parece, determina en gran medida los resultados que el autor encuentra, como trataré de mostrar.

El autor continúa señalando que “desde la propia marginación se generan respuestas diversas que la cuestionan: la temida, que se expresa en la violencia; la de salida, que se materializa en la migración; la mágica, que busca el refugio de la religiosidad; y la basada en la acción colectiva, que puede dar lugar a movimientos sociales”.

Sobre este particular quisiera resaltar dos puntos: en primer lugar, que si bien el autor precisa que “estas cuatro dinámicas son respuestas porque no se originan de manera exógena a la marginación social sino que son inducidas por ella sin que esto implique afirmar que sea su causa única ni tampoco la principal”, nos confirma que el lugar de la religión en su esquema es *consecuencial*, aunque parta de un modelo explicativo multicausal; y en segundo lugar, que dentro de este lugar reactivo ubica a la religión en el plano de las respuestas mágicas, como refugio ilusorio frente a una realidad que pareciera hecha de otra cosa. La colocación analítica de la religión en el esquema se encuentra pues ya delineada, y no resultaría ya sorprendente que el resultado del diagnóstico fuera, en efecto, que la religión, en lo que respecta a los recursos para el empoderamiento de los marginados, desempeña un papel de respuesta adaptativa que, como tal, contribuye a la reproducción de las condiciones que generan dicha marginación. Sin embargo, el desarrollo de estas distintas respuestas ofrece otros ángulos importantes para la discusión.

En el desarrollo del apartado dedicado específicamente a la religiosidad se hace referencia a trabajos y autores contemporáneos muy relevantes en el ámbito de la socioantropología de la religión en Latinoamérica, que han cubierto una gama amplia de temas de investigación: religiosidades y espiritualidades étnicas, transnacionalización de religiosidades tradicionales, papel de los evangélicos en la dictadura, nuevas modalidades religiosas y espirituales en circuitos mercantiles y *massmediados*, conservadurismos religiosos, religiosidad popular... Sin embargo son sólo dos temáticas las que se seleccionan de esta amplia literatura para ser aprovechadas: la que se refiere al crecimiento pentecostal como modalidad transversal a las iglesias cristianas, incluyendo

la católica, con especial interés en la orientación ofrecida por la teología de la prosperidad, y la que se refiere a la creciente individuación religiosa. En la selección de la teología de la prosperidad como rasgo privilegiado de la religiosidad latinoamericana contemporánea se determina en buena medida el resultado que el autor obtiene, pues esta teología es precisamente la orientación religiosa del pentecostalismo que ostenta la mayor afinidad con la promoción del consumismo entre los sectores populares y que incluso genera cosmologías afines al universo simbólico capitalista. Por su parte, la individuación es conceptualizada por el autor en relación con la generación de soportes para la ciudadanía, frente a lo cual desecha el valor de la individuación *religiosa*, ya que considera que sólo ocurre en contexto del grupo marginado mismo, y que se trata de un soporte *meramente* simbólico. Creo que estamos frente a una clave de incompreensión entre enfoques teóricos y disciplinares que valdría la pena tratar de desarmar: la individualización se entiende en los estudios socioantropológicos de religión como un proceso de autonomización y creciente distancia del sujeto creyente (y no creyente) de las autoridades religiosas institucionalizadas. Es un hecho que no se reduce al fenómeno pentecostal y que ha sido registrada por distintos autores en Latinoamérica incluso por medios cuantitativos (De la Torre y Gutiérrez, 2011; Mallimaci, 2014; Cruz Esquivel, 2017) e implica un proceso de naturaleza simbólica, sí, pero de génesis en dinámicas sociales concretas y profundas consecuencias potenciales en el desempeño de los sujetos (individuales y colectivos) frente a los órdenes políticos, religiosos o económicos aún indeterminadas. De hecho se expresa no sólo en el plano íntimo del sujeto, ni es necesariamente afín al individualismo: la vemos por ejemplo en la lógica propia de los rituales colectivos de larga duración y constante reiventación, identificados como parte de la religiosidad popular en torno a santos y vírgenes, que resultan vitales en la defensa de los espacios colectivos y en el sostenimiento de identidades y memorias ligadas al territorio, que mantienen su vigencia y su autonomía mientras la confianza en las autoridades religiosas declina; la vemos en la disidencia creciente de las feligresías en torno a las orientaciones conservadoras y patriarcales de las jerarquías religiosas en materia de moral sexual (De la Torre, Gutiérrez y Hernández 2017); la vemos en la generación de una autogestión espiritual que en Europa se veía influida por la elevación del nivel educativo y el hundimiento de los controles colectivos ligado a la urbanización y la privatización de la vida (Bourdieu, 1988) pero que en Latinoamérica parece acompañarnos desde larga data

y ocurre también en los contextos populares (Suárez, 2006); la vemos en las continuidades entre la experiencia sagrada cotidiana de los ciudadanos latinoamericanos y las orientaciones en la acción en la esfera pública (Morello *et al.*, 2017). Las transformaciones en el plano de lo simbólico tienen consecuencias reales. Entonces, ¿cuál es la relación entre la individuación referida por el autor como soporte para la ciudadanía, y la individuación religiosa descrita por los estudiosos latinoamericanos? Creo que es una pregunta abierta a la investigación empírica, basada en una mayor claridad conceptual y operacional, bajo premisas teóricas que permitan la detección de direccionalidades causales múltiples y complejas.

Por último, quisiera señalar otro aprendizaje que me parece clave para lograr la comprensión en el diálogo transdisciplinar que nos ocupa: la religión, como lo plantea Danièle Hervieu-Léger, es una dimensión transversal a la experiencia social. Entre los estudiosos del fenómeno religioso hay una constante tensión entre abordar lo específicamente religioso y atender a su imbricación en toda la extensión de lo social (2004). Por ello, me parece que en lugar de hacer de la religión un apartado específico dentro del esquema propuesto de respuestas posibles a la marginalidad, resultaría muy productivo explorar cómo las expresiones religiosas se encuentran vinculadas a cada una de esas posibilidades señaladas por el autor. La religión está imbricada en todas ellas, aunque no siempre de una manera esperanzadora desde el punto de vista del empoderamiento de los marginados:

- En la(s) violencia(s): en la justificación de su ejercicio entre individuos o entre grupos e instituciones, en la creación de redes de apoyo entre víctimas de ella, en las devociones que forman parte de la resiliencia de los vulnerables (Delgado, 2018), en la creación de redes de autodefensa, incluso en la creación de disciplina y códigos de honor entre grupos de la violencia organizada, como lo ha analizado Claudio Lomnitz (2016). En la dinámica de los conflictos abiertos bien descrita por el autor, las dinámicas identitarias y de sacralización del territorio de las pandillas están atravesadas por vivencias y devociones religiosas (Marcial, 2006; Yllescas, 2018).
- En la(s) migración(es): en las devociones que llevan y traen los migrantes y que se constituyen en soportes simbólicos frente a la incertidumbre, y en soportes materiales cuando redes humanitarias y congregaciones palian sus necesidades en tránsito y en el establecimiento; en la construc-

ción de comunidades diaspóricas; en el fortalecimiento de ciudadanías culturales y políticas en los lugares de destino (Rosaldo, 2000; Odgers, 2006; Odgers y Ruiz, 2009; Rivera 2006), como es el caso de diversas minorías nacionales y religiosas en los Estados Unidos, e incluso la conformación de una identidad cultural/religiosa/política de “los latinos” (Oboler, 2013; De la Torre y Gutiérrez, 2013). Las “respuestas de resistencia”, bien documentadas por el autor, están atravesadas por las experiencias de religiosidad.

- En las acciones colectivas con posibilidades transformadoras: más allá de los tres casos bien seleccionados por el autor, los movimientos feministas y de reconocimiento de las identidades indígenas aludidos en la sección inicial del artículo a propósito de las claves históricas de comprensión de generación de la desigualdad se encuentran imbricados con movimientos que, si bien no son reconocidos socialmente como religiosos, reivindican la experiencia de una espiritualidad distinta de las de las religiones institucionales cristianas, legitimadoras del patriarcalismo y del antropocentrismo que sustenta la explotación de la tierra. Para el primer caso podemos rastrear todo un cuerpo de literatura sobre espiritualidad eco-feminista (*i.e.* Longman, 2018), así como recientes trabajos latinoamericanos que plantean cómo la exploración espiritual que realizan los círculos de mujeres, por ejemplo, generan una nueva conciencia corporal de género que impacta las bases mismas de la discriminación y la colonización de los cuerpos femeninos (Ramírez, 2019; Felitti y Rohatsch, 2018). Otra gran veta es el desarrollo de una teología feminista, que deconstruye el relato patriarcalista que ha marcado a las religiones institucionales. Para el segundo caso de los movimientos de reconocimiento indígena, podemos observar la imbricación de la matriz espiritual *new age* con las distintas cosmovisiones de origen indígena latinoamericano que reivindican el carácter sagrado de la tierra, pensada como Tonantzin, Madre, Pachamama (De la Torre, Gutiérrez y Juárez, 2016), y que sustentan la articulación de alianzas transnacionales para la defensa de territorios de refugio étnico ante el extractivismo de la explotación minera, por ejemplo (Liffman, 2017).

Concluyo reiterando el valor de trabajos interpretativos y diagnósticos de gran escala, como el de Juan Pablo Pérez, para la ampliación de la capacidad reflexiva y del impacto de nuestros trabajos individuales; y a la vez, plan-

teando que el lugar donde colocamos analíticamente a la religión en dichos trabajos diagnósticos constituye un tema de diálogo teórico y metodológico transdisciplinar, que no puede ser dado por sentado al utilizar resultados de investigación de distintas disciplinas y especialidades como fuentes. En este caso, ante la interrogación acerca de la religión como recurso para el empoderamiento de los marginados, concluir que la religión constituye una mera respuesta adaptativa debe mucho a una ubicación aislada, reactiva y de facto, casi epifenoménica, de lo simbólico religioso en la vida social en el esquema analítico planteado. Enfrentar y discutir esta ubicación como tema en sí abriría nuevas posibilidades de construcción de diagnósticos colaborativos complejos. Obtendríamos así una visión rica y caleidoscópica del papel de la religión; la veríamos imbricada simultáneamente en múltiples procesos sociopolíticos en Latinoamérica con distintas espacialidades y temporalidades, y con distinta direccionalidad: en algunos casos puede funcionar como respuesta adaptativa que reproduce un *statu quo*, o incluso estar implicada en la generación misma de alienación y desempoderamiento de los subalternos; en otros, como recurso de resiliencia y de resistencia ante la precarización y la vulnerabilidad crecientes en todos los órdenes de la vida; en otros más, como proceso simbólico y material de reconstrucción de memorias, descolonización de cuerpos, defensa de territorios y de derechos de sujetos individuales y colectivos.



BIBLIOGRAFÍA

- Berryman, Phillip (1995). “Is Latin America Turning Pluralist? Recent Writings on Religion”, en *Latin American Research Review*, vol. 30, núm. 3, pp. 107–122.
- Bourdieu, Pierre (1988). *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Castells, Manuel (1996). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. México: Siglo XXI.
- Cruz Esquivel, Juan (2017). “Transformations of Religiosity in Contemporary Latin America: An approach from quantitative data”, en *International Journal of Latin American Religions*, vol. 1, núm. 1, pp. 5-23. <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0007-4>
- De la Torre, Renée y C. Gutiérrez (2013). “Chicano Spirituality in the Construction of an Imagined Nation: Aztlán”, en *Social Compass*, vol. 60, núm. 2, pp. 232-250. <https://doi.org/10.1177/0037768613481706>
- De la Torre, Renée y C. Gutiérrez (2011). “Creencias, prácticas y valores. Un segui-

- miento longitudinal en Guadalajara 1996-2006”, en Olga Odgers (coord.), *Pluralización religiosa de América Latina*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS.
- De la Torre, Renée, A. Hernández y C. Gutiérrez (2017). “Religious Diversity and its Challenges for Secularism in Mexico”, en *International Journal of Latin American Religions*, vol. 1, núm 2, pp. 180-199. <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0020-7>
- De la Torre, Renée; C. Gutiérrez y N. Juárez Huet (ed.) (2016). *Religion in the Americas Series: Vol. 16. New Age in Latin America. Popular Variations and Ethnic Appropriations*. Leiden/Boston: Brill.
- Delgado Molina, Cecilia (2018). “Religión y política en un contexto de violencia: el caso de Morelos (2012-2017)”. Tesis doctoral en Ciencias políticas y Sociales. México: UNAM.
- Felitti, Karina y M. Rohatsch (2018). “Pedagogías de la menarquía: espiritualidad, género y poder”, en *Sociedad y Religión*, vol. 28, núm. 50, pp. 135-160.
- Hervieu-Léger, Danièle (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- Liffman, Paul (2017). “El agua de nuestros hermanos mayores: la cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados”, en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (ed.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales. Perspectivas comparativas*. México: UNAM
- Lomnitz, Claudio (2016, 1 de julio). “La religión de Los Caballeros Templarios”, *Nexos*. Recuperado de <https://www.nexos.com.mx/?p=28783>. Consultado el 6 de junio de 2019.
- Longman, Chia (2018). “Women’s Circles and the Rise of the New Feminine: Reclaiming Sisterhood, Spirituality, and Wellbeing”, en *Religions* vol. 9, núm. 9 pp. 1-17. <https://doi.org/10.3390/rel9010009>
- Mallimaci, Fortunato (2014). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Marcial, Rogelio (2006). “El cholismo en Guadalajara: orígenes y referentes culturales”, en *Jóvenes en la mira: revista de estudios sobre juventud(es)*, vol 1, núm. 4, pp. 37-56.
- Morello, Gustavo *et al.* (2017). “Una modernidad encantada: dar sentido al paisaje religioso de América Latina”, en *Investigación Crítica sobre Religión*, vol. 5, núm 3, pp. 308-326. <https://doi.org/10.1177/2050303217732131>
- Nicolescu, Basarab (1996). *La transdisciplinariedad: Manifiesto*. Mónaco: Éditions du Rocher.

- Odgers, Olga y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coord.) (2009). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa.
- Odgers, Olga (2006). “Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos”, en *Economía, Región y Sociedad*, vol. 6, num 22, septiembre-diciembre, pp. 399-430.
- Oboler, Suzanne (2013). “La identidad latina de ayer y hoy”, en Elaine Levine (ed.), *La migración y los latinos en Estados Unidos. Visiones y conexiones*. México: UNAM.
- Suárez, Hugo José (2006). “Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria”, en *Relaciones*, vol. 27, núm. 108, pp. 19-27.
- Ramírez Morales, María del Rosario (2019). “Espiritualidades femeninas: el caso de los círculos de mujeres”, en *Encartes*, vol. 2, núm. 3, pp. 144-162. Recuperado de <https://encartesanropologicos.mx/espiritualidades-circuitos-de-mujeres/>, consultado el 10 de julio de 2019.
- Rivera, Liliana (2006). “Cuando los santos también migran: conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia”, en *Migraciones internacionales*, vol. 3 núm. 4, pp. 35-59.
- Rosaldo, Renato (2000). “La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural”, en *Desacatos*, núm. 3, pp. 39-49.
- Segato, Rita Laura (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Yllescas Illescas, Jorge Adrián (2018). *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro*. México: UNAM.

Cristina Gutiérrez Zúñiga es profesora-investigadora de tiempo completo en el Departamento de la Comunicación Social. Su trabajo de investigación se centra en las transformaciones de la religión contemporánea, y particularmente en los temas de pluralización religiosa de México. Sus proyectos actuales exploran la gestión de la diversidad religiosa en la escuela pública, y la reconfiguración religiosa en México desde la perspectiva de la religiosidad vivida. Co-Fundadora de Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Representante ante el Consejo Internacional de la Sociedad Internacional de Sociología de la Religión (AISR/SISR). Es miembro de la Asociación de Cientistas Sociales de Religión de Mercosur y miembro del Comité Editorial Ejecutivo de su revista Ciencias Sociales y Religión. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II.

REALIDADES SOCIOCULTURALES

¿A QUIÉN LE PIDEN LOS NARCOS? EMANCIPACIÓN Y JUSTICIA EN LA NARCOCULTURA EN MÉXICO

WHO DO NARCOS PRAY TO? EMANCIPATION AND
JUSTICE IN MEXICAN NARCOCULTURE

José Carlos G. Aguiar*

Resumen: Desde la década de 1990, la narcocultura en México ha sido estudiada como el repertorio simbólico del “pueblo criminal” que retrata la vida cotidiana de los narcos. Sus expresiones son entendidas como un registro fidedigno de la vida de los traficantes, con una estética transgresora que presenta el exceso y la ostentación como formas de dominación. En este artículo se estudian formas de protección espiritual entre narcotraficantes a fin de debatir sobre la narcocultura. El material etnográfico fue recolectado entre 2014 y 2017 en los estados de Hidalgo y Michoacán, por medio de observaciones participantes y entrevistas a profundidad. La protección de santos populares como la Santa Muerte, el Angelito Negro y San Nazario, permite entender cómo la narcocultura es un recurso de emancipación social, legitimando las definiciones de justicia y soberanía del crimen organizado.

Palabras claves: Criminalidad, narcocultura, violencia, santos populares, Santa Muerte, San Nazario, Caballeros Templarios, México.

WHO DO NARCOS PRAY TO? EMANCIPATION AND JUSTICE IN MEXICAN NARCOCULTURE

Abstract: Since the 1990s, Mexico’s narcoculture has been studied as a “criminal community’s” symbolic repertoire that serves to portray traffickers’ everyday existence. Its expressions are understood as reliable documentation of narco lives and feature a transgressive aesthetic that frames excess and ostentation as

* Universidad de Leiden.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 109-144

Recepción: 14 de diciembre de 2018 • Aceptación: 13 de mayo de 2019

<http://www.encartesanropologicos.mx>



forms of domination. The article also studies narcotraffickers' forms of spiritual protection, to debate narcoculture; its ethnographic data was gathered between 2014 and 2017 in the Mexican states of Hidalgo and Michoacán by means of participatory observation and in-depth interviews. Seeking protection from popular saints such as *Santa Muerte*, *el Angelito Negro* and "San Nazario" Moreno González offers insight into how narcoculture is a tool of social emancipation that legitimates organized crime's notions of justice and sovereignty.

Key words: Criminality, narcoculture, violence, popular saints, *Santa Muerte*, "San Nazario" Moreno González, the Caballeros Templarios and Mexico.

La violencia que se registra desde el principio de la llamada "guerra Contra las drogas", lanzada por el presidente Felipe Calderón en 2006 y que se expandió durante el gobierno de Enrique Peña Nieto desde 2012, ha sido acompañada por expresiones culturales relacionadas con el mundo del narcotráfico cada vez más estridentes. Es un fenómeno transversal que toca a cada uno de los estratos sociales de México. La ciudadanía es la primera víctima de la violencia y coerción del narcotráfico, pero también es víctima de los crímenes de Estado.¹ En México, la impunidad que tiene lugar cada día sólo acelera la maquinaria del crimen y la muerte, lo que disuelve la legitimidad del Estado.

En el cuerpo de las víctimas se manifiesta una aberración en cuanto a la dignidad humana: el cuerpo de jóvenes hombres y mujeres se ha convertido en una especie de lienzo donde se imprime la brutalidad y se escriben mensajes entre traficantes, amenazas a la sociedad civil o el gobierno.

La crisis humanitaria por la que atraviesa México tiene al narcotráfico como principal causa de los conflictos violentos. El "narco" puede definirse como una red de redes de economías criminales organizadas por distintos actores, tanto ilegales como legítimos, que incluyen individuos y diferentes tipos de instituciones sociales y económicas, como la autoridad política (véase Bailey, 2014). Las industrias relacionadas con el narco incluyen la producción y el trasiego de drogas, el tráfico de armas, prostitución, extorsión, secuestro y lavado de dinero, entre otras. Estas economías criminales están organizadas a escala local, nacional, regional y transna-

¹ La desaparición de los estudiantes de Ayotzinapa y la investigación sobre ella, la brutalidad militar en Tlatlaya, por mencionar los crímenes de Estado más visibles durante la presidencia de Enrique Peña Nieto.

cional por diferentes actores e intereses. El crimen organizado moviliza múltiples valores y genera formas de producción, consumo, y acumulación. Claramente, el dinero es la expresión más expansiva del poder del narco, que existe junto con la violencia y múltiples formas de coerción que se ejercen sobre y entre actores del Estado, criminales y la sociedad civil en su conjunto.

La crisis de seguridad y derechos humanos está relacionada con la falta de legitimidad del Estado. El gobierno no tiene la capacidad de garantizar los derechos más esenciales de los mexicanos, incluyendo el derecho a la vida y la seguridad humana y patrimonial.

Mientras tanto, el Estado de derecho y el contrato social que dan cohesión y orden institucional, parecen ser una referencia cada día más remota en México. En su lugar, la sociedad mexicana está atravesando por un proceso de desinstitucionalización de amplios espacios sociales, en particular visible en la pérdida de legitimidad de las instituciones como las grandes ordenadoras de las biografías individuales, proceso particularmente visible en el Estado, la Iglesia católica y la familia (Portes y Roberts, 2005; Suárez, 2015). En México, las instituciones compiten con organizaciones y comunidades emergentes, muchas de ellas informales o generadas “desde abajo”, por la hegemonía de las grandes narrativas sociales que ordenan la vida social. Además, se registra una progresiva individualización de la percepción de justicia y éxito. En el contexto de impunidad, corrupción y violencia expansiva que caracteriza a México, la justicia no emana de las instituciones, sino de la propia mano de los ciudadanos. También se individualizan las formas de emancipación social y avance económico, muchas veces expresado como consumo de bienes materiales, sin importar la forma de acceso.

De frente a la incertidumbre y la indefensión de amplios sectores ciudadanos, se generan formas alternativas de protección. El surgimiento de devociones populares, rituales de limpieza y sanación, así como distintas formas de empoderamiento espiritual para traficantes, más que mostrar el poder del mundo del narco dejan de manifiesto la vulnerabilidad y el miedo de los actores criminales. Por ello, el ámbito religioso es clave para comprender íntimamente la cultura que distingue al narco.

La diversificación del mercado religioso en México no sólo ha generado alternativas al catolicismo dentro de los marcos institucionales, es decir, con confesiones propiamente establecidas y reconocidas como tales.

Además, en México hay un cúmulo de sistemas de religiosidad con santos “seculares” y rituales sincréticos que surgen como alternativa a la(s) religión(es) oficial(es) (De la Torre Castellanos, 2011). A diferencia de otras formas de “catolicismo popular” que incorporan de manera sincrética rituales e iconos de sistemas simbólicos distintos (Norget, Napolitano y Mayblin, 2017), el sincretismo en la religiosidad de los narcotraficantes que tiene lugar en México hoy en día expone el mundo de la violencia, el crimen y la marginación de los creyentes. El culto de nuevos santos y devociones populares es una respuesta a estos conflictos sociales.

En la cultura popular, los narcos son representados como seres poderosos e impunes. En este artículo, y con base en la recolección de datos por métodos etnográficos, se presentan devociones populares relacionadas con el mundo del crimen en México, en particular la Santa Muerte, Angelito Negro y San Nazario.² Allí, en los altares y “catedrales” de los “narcocultos”, los traficantes aparecen como seres vulnerables, en búsqueda de protección. Éste es un campo antropológico escasamente investigado, del cual se ha escrito muy poco, que permite entender los mecanismos culturales que los criminales utilizan para investirse de poder e impunidad. En un contexto más amplio, el estudio de las devociones populares vinculadas con el crimen permite colocar el debate sobre la narcocultura en el contexto de la emancipación y la dominación social.

En este artículo me interesa estudiar los registros de protección religiosa que se pueden observar en la narcocultura, para explorar así la relación entre la narcocultura y las percepciones “del mal” en México, particularmente la presencia y manifestaciones del diablo. De manera similar al análisis de las apariciones espirituales y la brujería en África occidental (Geschiere, 1997), la narcocultura puede entenderse como un resultado y expresión de la crisis política e institucional del Estado nación. Estas devociones emergentes alcanzan no sólo a aquellos que están involucrados en el tráfico, sino a públicos mucho más amplios que están igualmente expuestos a estas violencias o se encuentran vulnerables de frente al colapso del Estado, la Iglesia y la familia.

² La investigación tuvo lugar entre 2014 y 2017 y cubrió más de 30 locaciones en el Sur, Centro y Occidente de México y los Estados Unidos. Altares callejeros, capillas, iglesias y santuarios dedicados a la Santa Muerte formaron parte del estudio etnográfico.

LOS CHINGONES:

LA NARCOCULTURA COMO EMANCIPACIÓN

A partir del tráfico de mercancías y drogas que se registra al menos desde el siglo XIX entre México y los Estados Unidos (Campbell, 2009; Andreas, 2013), se ha formado a través de los años un cúmulo de signos y sistemas de interpretación que retratan y capturan la vida y muerte de los traficantes de drogas mexicanos. La cocaína consolida en la década de 1950 el mercado transnacional para las drogas que atraviesa por México (Astorga, 1995; Roldán y Gootenberg, 1999; Flores, 2013). La producción y el tráfico de estupefacientes, tanto como las diferentes actividades que se derivan de ellos, han generado referentes materiales e inmateriales y narrativas que expresan la biografía y el *modus operandi* de los narcotraficantes. A este cúmulo histórico y biográfico se le ha llamado “narcocultura”.

El estudio de la narcocultura surge en la década de 1990, cuando los “narcocorridos” y las “narconovelas” son analizados como textos sociales que permiten comprender la identidad y vida cotidiana de los traficantes (Wald, 2001; Sánchez Godoy, 2009; Córdova Solís, 2012; Valenzuela, 2012). El norte de México, y en particular la línea fronteriza con los Estados Unidos, es el centro de la geografía de la narcocultura (Valenzuela 2002; Ramírez-Pimienta, 2011), donde la música de banda, el mundo rural, la frontera y las armas son referentes empíricos de la vida cotidiana y el destino social de hombres jóvenes vinculados al tráfico de drogas (Simonette, 2001; Ruvalcaba, 2015). En la bibliografía existente se pueden recuperar tres puntos centrales que distinguen la narcocultura:

1. Es un registro fidedigno de la vida de los traficantes. Aunque es una cultura “mediada” que circula en diferentes formatos, incluyendo películas, obras literarias, telenovelas y la industria musical, la narcocultura es valorada como un registro real, veraz, de los riesgos, la violencia y la corrupción que los traficantes enfrentan (Ramírez-Pimienta, 2010; Franco, 2014). Luego entonces, las expresiones culturales del narco tienen un carácter biográfico, ya que se habla desde el punto de vista de los traficantes. Entre los temas predilectos se encuentran el dinero, las drogas, el tráfico, la violencia, las armas, los lujos, la ostentación, el sexo y la corrupción de las autoridades. Aunque la narrativa de la narcocultura puede incluir múltiples voces y situaciones, en general se

habla menos o poco de las víctimas, el dolor, o el trauma social de la muerte y criminalidad del narco.

2. Las expresiones materiales han estado en el centro del estudio de la narcocultura. Como referentes culturales, los cuernos de chivo, las camionetas Hummer, la joyería despampanante, las atractivas mujeres, son todos indicadores de la “identidad” del narco. En la exhibición de armas y violencia se encuentra la representación del criminal como un sujeto exitoso, liberado, que ha alcanzado una movilidad social considerable. La cultura material de los narcos es incluso sacralizada: en Sinaloa se organizan tours donde se visitan casas, lugares emblemáticos donde tuvieron lugar balaceras entre narcos.³ En la ciudad de México el llamado “museo del narco” recoge las armas de fuego, vestimenta, joyería y otras propiedades confiscadas a los narcos por el Estado mexicano (Sharp, 2014). En este sentido, la cultura material del narco está definida por la ostentación, no sólo para evidenciar la capacidad monetaria, sino también como forma de dominación. La apabullante exposición de bienes materiales posiciona al traficante como un sujeto todopoderoso.
3. El mundo de los narcotraficantes es, por un lado, aquel del riesgo y la violencia, pero también del éxito personal y la abundancia material. Y es precisamente en el exceso, ostentación, extravagancia, hipersexualización del cuerpo femenino donde la criminalidad y la violencia se convierten en líneas conductoras de una biografía que se percibe como legítima, haciendo evidente el ascenso de los traficantes (Duarte, 2014; Mondaca Cota, 2015; Bernabeu Albert, 2017). La estética de la narcocultura prescribe la identidad de los narcos, y hasta cierto punto su biografía (Cameron Edbert, 2004). La narcocultura ha establecido una estética subversiva con base en nociones distintivas de legitimidad y gusto que están en la base de la identidad de los traficantes.

En este sentido, la narcocultura es el discurso que permite entender la criminalidad como una forma legítima de vida, donde la ilegalidad es un mecanismo de emancipación social. El narcotraficante es descrito como

³Véase Dolia Estevez, “Mexico’s New Tourist Attractions: Corruptors And Narco Tours”, *Forbes*, 12 de enero de 2015, <https://www.forbes.com/sites/doliaestevez/2015/01/12/mexicos-new-tourist-attractions-corruptours-and-narco-tours/2/#1fccda175c39/>.

“un chingón”. El sujeto se convierte entonces en el principal actor de su propia biografía, utilizando definiciones propias, atípicas de justicia. El chingón se “impone” sobre las instituciones. El crimen organizado se configura en un campo social legítimo para obtener éxito, poder e impunidad, reclamando una especie de soberanía sobre los territorios y las vidas de sus habitantes. Puede sonar contradictorio o perverso, pero la criminalidad en México es un mecanismo para generar cambio social. Libera al individuo de los mecanismos de control social y el orden de la ley.

La cultura del narcotráfico ha sido observada muchas veces en el contexto de los jóvenes. La novela *La mara* (2004), del escritor y periodista tamaulipeco Rafael Ramírez Heredia, narra la vida de jóvenes salvadoreños que pertenecen a la mara Salvatrucha y la MS18, e introduce así el tema en la literatura latinoamericana. En la novela se relata “la vida loca” de los jóvenes que trafican con drogas y matan a sueldo, entre otras actividades criminales.

De la misma manera, en el periodismo mexicano se ha documentado el proceso de normalización del crimen entre jóvenes de sectores populares urbanos: “muchos adolescentes deben sobrevivir como sea, y no son pocos los que terminan por integrarse al ambiente, beben, se drogan, espían, informan. Y cada vez más, todo parece *normal*”.⁴ Desde temprana edad, a veces antes incluso de ingresar a la escuela secundaria, los jóvenes pueden entrar en contacto con el mundo del tráfico de drogas y la extorsión, proceso que tiene un impacto en la percepción del Estado de derecho y la función de la ley. A partir de casos de criminales adolescentes convictos, en el trabajo del periodista Julio Scherer se puede observar el surgimiento de formas de vida vinculadas al crimen, que se han convertido en narrativas legítimas en algunos contextos sociales de México (Scherer, 2013). Estas expresiones culturales otorgan sentido y atractivo a las figuras criminales: hombres jóvenes millonarios, poderosos y sexualmente agresivos, que pueden actuar a su antojo al margen de la ley.

Aunque la narcocultura puede ser vista como exclusiva de los traficantes de drogas, muchos más tienen acceso al universo simbólico de la criminalidad. ¿Qué actores sociales portan la narcocultura? ¿A quién

⁴ Véase: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2017/06/12/la-narcocultura-se-arraiga-en-jovenes-de-secundaria/>.

pertenecen sus significantes y formas de interpretación? ¿Quién nos dice qué significa? La narcocultura no es sólo para traficantes; también circula por circuitos más amplios de la “cultura popular” y los medios de comunicación y digitales. Se crean así imágenes y se reafirman estereotipos del “narco” y de la “criminalidad” como algo arraigado en una clase social o en el pueblo, como si ser un chingón incluyera la fascinación por la ostentación.

Incluso la actriz mexicana Kate del Castillo consiguió concertar en 2015 una cita con el “jefe de jefes”, Joaquín *el Chapo* Guzmán, líder del cártel de Sinaloa y quien se encontraba entonces prófugo de la justicia. Sin que la actriz aparentemente supiera bien a bien a qué se estaba exponiendo o cuál era el propósito del encuentro, ella dio con “el jefe” antes que la justicia mexicana. Si la narcocultura contiene los símbolos y sistemas interpretativos de los narcos, se puede también concluir que es un sistema abierto. Es decir, la narcocultura no es un saber oculto, exclusivo o clandestino para comunidades cerradas, sino que circula abiertamente por los medios de comunicación masiva, entre otros campos culturales, y permite mucha apropiación cultural, como fue el caso de la actriz.

El estudio de la narcocultura no se ha focalizado en el repertorio simbólico distintivo del “pueblo criminal”, y mucho menos sobre cómo el narcotráfico revierte o refuerza el orden social y en particular el de las elites. Un fenómeno reciente en las redes sociales son los videos de hombres y mujeres infringiendo el orden público bajo influjo del alcohol o simplemente por prepotencia, impunidad que ellos mismos reclaman como un privilegio de su clase social, la que también es referida con su color de piel más claro. Recalcando el conflicto racial y de clase social, en Youtube y Facebook se encuentran videos de “*lords*” y “*ladies*”, algunos muy conocidos, como el caso de *#LadyPolanco* en una de las zonas más exclusivas de la ciudad de México. Estos videos muestran a la elite blanca gritando a policías y otros servidores públicos “morenos”, estacionando el auto a mitad de la calle, intentando corromper a agentes del Estado, reclamando y ejerciendo privilegios por encima de la ley o el interés común. El fenómeno social de los *lords* y *ladies* perpetúa la pigmentocracia en México, ya que es una expresión de neocolonialismo donde la elite blanca ostenta sus privilegios de clase por encima de la ley, el orden público y el pueblo moreno.

Como una especie de inversión de la pigmentocracia en México, la narcocultura retrata a narcos, hombres igualmente morenos o “güeros”

de pueblo,⁵ quienes se comportan como *lords*. Campesinos o trabajadores empobrecidos, o los desempleados de las ciudades, se convierten según la narrativa de la narcocultura en unos chingones. En los videos de música de banda, en la literatura y reportes periodísticos sobre las biografías ligadas al tráfico de drogas, se ven narcos que hacen uso de actitudes de la clase dominante mexicana, como ostentación, prepotencia, corrupción e impunidad.

Como agentes soberanos, los criminales cuentan con el poder para imponer el miedo y la violencia, la muerte como forma de control. Pero la violencia y la corrupción son sólo algunos de los recursos que los traficantes utilizan para dominar, junto con otros más “blandos” que influyen sobre las percepciones sociales del crimen, como el financiamiento de obras comunitarias que hacen legítimo el poder y la presencia del narcotráfico (Ruvalcaba, 2015; Grillo, 2016). Como fenómeno antropológico, la narcocultura es más que un repertorio cultural “exótico” que promueve “antivalores”.

El mundo del tráfico de drogas y sus referentes simbólicos están inscritos en contextos más amplios que ordenan y dan sentido a los sistemas de violencia y muerte en México. Este desorden sólo puede entenderse en relación con procesos más amplios de producción y acumulación de capital, el papel del Estado de derecho y el neocolonialismo (Bunker, Campbell, y Bunker, 2010; Sullivan y Bunker, 2011; Gil Olmos, 2017). Es decir, la narcocultura, como texto, tiene una audiencia más amplia que únicamente la de los narcotraficantes.

La narcocultura no es una matriz cultural autónoma ni soberana o estable: se encuentra enraizada en las prácticas sociales, políticas y religiosas de la cultura popular mexicana, como el catolicismo y las culturas prehispánicas y, dado su carácter emergente, se encuentra en continua adaptación. Pero la narcocultura también se informa de subculturas urbanas “globales”, como por ejemplo el *hip-hop* o el consumo de marcas de lujo. La narcocultura es entonces el sistema de conocimientos y símbolos que forma el sedimento de la biografía y la identidad de los traficantes de drogas. Frente a los métodos de coerción “duros”, como un arma, dinero, o amenazas, la narcocultura es también instrumento de poder y legitimación a partir del cual los criminales confieren legitimidad e impunidad.

⁵ Hombres blancos de extracción popular vinculados al tráfico. Los alias de los criminales revelan también su identidad racial, como en el caso del *Güero Palma*, detenido en 1995, o Edgar Valdez Villarreal, llamado *la Barbie*, preso en 2010.

EL ANGELITO NEGRO Y LA IMPUNIDAD

Los muertos víctimas de las violencias caen y se suman cada día por todo México, mostrando la vulnerabilidad de las instituciones mexicanas frente a la corrupción, la criminalidad y la impunidad. Por un lado, los grupos religiosos más conservadores, como el Opus Dei, cierta jerarquía católica y los “cristianos”,⁶ ven en la violencia y el colapso de las instituciones una presencia demoniaca, una victoria del mal sobre el bien. Por el otro lado, la imagen de Satanás circula en mercados y *yerberías* de una manera abierta nunca antes vista en México. El “mal” parece estar ganando más visibilidad en México. En particular, gente vinculada con el mundo de la criminalidad le hace promesas y ofrendas a Satanás para protegerse de sus enemigos y asegurarse el éxito.

Aunque la imagen del diablo ha estado presente en la cultura popular mexicana de diferentes maneras (Monsiváis, 2004), como por ejemplo en las figuras del nacimiento o el juego de la lotería, hay hoy en día nuevos registros del diablo en México, que dan un significado y una función distintos a las fuerzas del mal. En el mundo de la cárcel, la devoción a Satanás es una forma popular de protección bien conocida entre los reos (O’Neill, 2015; Yllescas Illescas, 2018). Desde la década de 1980 circulaban por México rumores sobre rituales satánicos que los narcos realizaban para pedir protección y éxito al ángel del mal (Roush, 2014). Se decía que los traficantes, políticos e incluso figuras del espectáculo realizaban sacrificios humanos para obtener éxito (Roush, 2014:139). Se rumoraba que ofrecían niños y que practicaban la antropofagia. Sin embargo, en ese tiempo en el que los medios de comunicación estaban controlados por el Estado, no existía evidencia concreta sobre esas prácticas, y el rumor permaneció como una especie de mito urbano. Hasta ahora.

La catedral de la Santa Muerte 333

La ciudad de Pachuca es la capital del estado de Hidalgo y cuenta con 267 mil habitantes (Instituto Nacional de Estadística, 2010). La pobreza y la marginación en Pachuca son enormes. El 70% de la población es pobre

⁶ En México, como en otros países de América Latina, el término “cristianos” se usa a veces para referirse a las confesiones protestantes emergentes en México, como los evangélicos, carismáticos y otras congregaciones de origen protestante (De la Torre y Arias, 2017).

o vulnerable en términos de su ingreso o acceso a servicios sociales. El estado colinda con Tamaulipas y Veracruz, zonas de influencia para las rutas de tráfico del cártel de los Zetas. La Huasteca hidalguense es parte del territorio para el trasiego de los Zetas. Sin embargo, el estado tiene indicadores de homicidio por debajo del promedio nacional, con una violencia de baja a media.⁷

En Pachuca, a unos pasos del panteón municipal, se encuentra en el mercado Sonorita el centro de devoción a la Santa Muerte más grande y monumental del país (imagen 1). También es el más antiguo. El año de construcción de la “catedral” es 1996, como se puede leer en la placa a la entrada del edificio que conmemora su apertura. La “catedral” de Pachuca precede a los altares y capillas que se encuentran en el barrio de Tepito en la ciudad de México, donde comenzaron a aparecer a partir de 2001.⁸ Desde entonces, el edificio ha pasado por diferentes etapas constructivas y la decoración cambia constantemente gracias a las donaciones de los devotos. Los seguidores dan donativos como señal de agradecimiento en la forma de una imagen o la construcción de una capilla. Paulatinamente se han añadido niveles y áreas a los costados, hasta llegar a convertirse en la “catedral” que es hoy en día.

Viendo la fachada de frente, el edificio parece un gran galerón, una bodega industrial, y no se distingue ninguna imagen de la Santa Muerte desde el exterior. Sólo el nombre escrito en grandes letras: “Catedral de la Santa Muerte 333”. El número 333 se refiere a los tres poderes a los que está dedicada la catedral: los de Dios, la Santa Muerte y Satanás. El edificio funciona como un santuario donde los peregrinos pueden manifestar su devoción. Dentro hay una nave central donde está una gran imagen de la Santa Muerte de unos cinco metros de altura; a los costados de la nave se han construido altares y capillas con decenas de imágenes que la representan con diferentes poderes y atributos.

En cuanto a su uso, la “catedral” no es en principio muy diferente de cualquier otra iglesia. Funciona como un santuario donde los devotos se reúnen y expresan sus necesidades y piden una respuesta a una situación,

⁷ Consultar por ejemplo el índice de paz en México, <https://indicedepazmexico.org/hallazgos/>.

⁸ Sobre los primeros registros etnográficos de los altares a la Santa Muerte, véase la introducción de Alfonso Hernández (Hernández Hernández, 2016: 13-29).



Imagen 1. Nave central de la “catedral” de la Santa Muerte, Pachuca.

Fuente: Aguiar 2015.

un milagro. Vienen en busca de soluciones a problemas, de una bendición, o para dejar una adicción. Con ese fin realizan una visita para hacer una oración u ofrenda. Algunos vienen a las “misas” que se celebran todos los días; los “padres” ejecutan rituales sincréticos incorporando elementos del catolicismo, la santería y las “culturas prehispánicas”. Otros devotos vienen para hacerse “trabajos de protección” de las envidias, la violencia, la enfermedad, el miedo o la muerte. Otros más vienen a realizar “curas”, rituales de limpieza y curación, o a pedir asistencia para entierros. Pero también la Santa Muerte es muy conocida por ser milagrosa en cuestiones de relaciones y amor.

Es difícil imaginarse alguna imagen entre los santos católicos o populares tan diversa en su significado, con tantas representaciones, como la Santa Muerte. En su calidad de icono religioso, es polisémica y ambivalente. Tiene muchos significados que pudieran parecer contradictorios. Trae el bien, el amor, la vida y la salud, pero también el mal, la enfermedad, la desesperación y la destrucción (Hernández Hernández, 2016; Perrée,

2016). La Santa Muerte es una autoridad entre los muertos y en el mundo de los muertos, como lo es el dios Mictlantecuhtli, rey del inframundo, en las culturas originarias del Golfo, Centro y Sur de México, donde era representado como un esqueleto, un padre anciano (Perdigón Castañeda, 2008).

En principio, la Santa Muerte se representa como un ser femenino, una mujer voluptuosa, una madre o una novia. Su feminidad la faculta para el cuidado de los otros y la atención de los enfermos, de los vulnerables; es luego entonces la madre amorosa. Pero puede también aparecer como hombre (imagen 2), encarnado en un guerrero azteca o un *catrín*;⁹ su masculinidad es vengativa y predatoria.

La ambivalencia de la Santa Muerte es notoria también entre sus devotos, entre quienes hay tanto criminales como sus víctimas, pero también policías, pidiendo todos igualmente protección. Vendedores ambulantes, sicarios, adictos, madres solteras con hijos desahuciados o estrés económico, trabajadores sexuales, transexuales, migrantes, parejas del mismo



Imagen 2. La Santa Muerte representada como *catrín*, “catedral” de la Santa Muerte, Pachuca.

Fuente: Aguiar 2015.

⁹ La figura del *catrín* en México, como se puede ver en el juego de la lotería, es un retrato de la masculinidad dominante, pero al mismo tiempo de una masculinidad “occidental” por el elegante traje de etiqueta y los accesorios que porta. El *catrín* representa entonces un comentario sobre la masculinidad, pero también sobre la posición dominante las élites urbanas hegemónicas.

sexo, narcotraficantes, muchos jóvenes en busca de trabajo o de una salvación, todos son creyentes de la justicia que emana de la mano de la Santa Muerte, de su poder de acción y protección. Los devotos piden a la Santa Muerte cosas que no se atreverían a pedirle a los santos oficiales, como por ejemplo a la Virgen de Guadalupe.

La Santa Muerte es poderosa porque tiene en sus manos la herramienta que corta el hilo de la vida, hace la verdad evidente y ejerce justicia. Siguiendo el mito de la deidad griega Átropos, que con sus tijeras corta el hilo de la vida de los mortales, la Santa Muerte administra la línea entre la vida y la muerte. La Santa Muerte puede finalizar de golpe la vida de los enemigos, o justo salvar la de los seres más queridos. Ella es el ángel de la muerte que recolecta a las almas para conducirlos al más allá. Ella es también una fuente de justicia, porque con su mano da a cada devoto lo que le corresponde y no lo que le pide. La capacidad de justicia de la Santa está relacionada con la fe del devoto, con su paciencia, disciplina y veneración incondicional, pura, honesta. Ella da a quien lo merece, a quien más confía en ella.

Pero el efecto más grande de la imagen está no sólo en la obtención de un milagro o de un beneficio material, sino en su poder para emancipar a sus devotos. Les da un rostro y un espacio a identidades ilegítimas, criminales, marginales, rechazadas. Alrededor de la veneración de la imagen se aglutinan colectivos sociales con conflictos de visibilidad y legitimidad, donde desempleados, minorías sexuales, criminales, policías y militares, devotos y no creyentes, son todos explícitamente bienvenidos a los altares o templos erigidos para su devoción. “Es como una madre, que acepta a su hijo tal y como es”, dice un joven devoto al explicar cómo “la Santa” acepta a todos sus fieles. Sin hacer diferencia entre buenos o malos, víctimas o criminales, la ambivalencia y el relativismo moral de la imagen son entendidos como inclusión, igualdad. La Santa Muerte no juzga a sus devotos por sus hechos, ni por sus vicios o errores.

Claramente, la Santa Muerte no es una devoción excluyente. Sus creyentes pueden ser por ejemplo católicos, y combinar ambos sistemas. De hecho, algunas imágenes de las devociones del “catolicismo popular” tienen su espacio en la “catedral de la Santa Muerte 333” en Pachuca (imagen 3). Altares al Divino Niño Jesús, San Lázaro, la Virgen de Guadalupe, y el Cristo Negro se encuentran en su interior. También es cierto que varias de estas imágenes representan *orishas* (dioses) de la santería



Imagen 3. Altar a Jesús Malverde, Virgen de Guadalupe y San Judas, “catedral” de la Santa Muerte, Pachuca.

Fuente: Aguiar 2015.

cubana.¹⁰ Asimismo, hay imágenes especializadas en la criminalidad, como un altar a Jesús Malverde, visto como protector de los traficantes de drogas (en particular marihuana), pero también el poder del mal, y la capilla al “Angelito Negro”, que son impensables en contextos religiosos institucionales.

La capilla

Como el nombre lo dice con el número 333, tres poderes están presentes en el santuario: los de Dios, la Santa Muerte y Satanás. Como un espacio semiprivado, no sólo incluye una referencia explícita a Satanás, algo que no se veía antes en México, sino que además es un centro de devoción al mal. En la parte posterior del edificio hay un pasillo que conduce a la capilla del Angelito Negro.

En el inframundo que representa la capilla del Angelito Negro (imagen 4) y el poder de las imágenes de Satanás se hace visible la estética del mal, por donde circulan los malos deseos y energías. Pareciera como si el visitante hubiera bajado al infierno. Las paredes están cubiertas con

¹⁰ Sobre el carácter transnacional de la santería, los emigrantes cubanos han desempeñado un papel clave en su circulación por todo el continente americano (Beliso de Jesús, 2013).



Imagen 4. Capilla del Angelito Negro, Pachuca.

Fuente: Aguiar 2015.

azulejos que simulan mármol negro. No hay ventilación y huele a tierra, humedad e incienso. La capilla es muy oscura, sofocante, iluminada sólo con una luz roja que emana de dos altares al fondo.

En estos altares, que son más bien unas vitrinas de cristal, se encuentran dos imágenes del Angelito Negro. La más grande representa a un ranchero de tez negra, vestido con traje y botas de texano y sogas en mano. Aunque dos enormes cuernos crecen de su frente, signos inequívocos del diablo, el angelito lleva puesto un sombrero de ranchero. La imagen representa el arquetipo del narcotraficante rural del México de la década de 1970 hasta 1990, cuando los capos del narco eran hombres del campo, que cultivaban ellos mismos las plantas, y estaban en contacto con la naturaleza. El angelito vestido de ranchero está sentado en un trono; es un “chingón” (imagen 5).

La capilla fue construida en 2012 para venerar al Angelito Negro, “el patrón” Satanás. En la capilla la gente reza y hace peticiones, y se realizan “trabajos” espirituales y espiritistas. El Angelito Negro es muy socorrido por narcotraficantes que vienen de diferentes lugares de Hidalgo, pero también de varios estados del país, como Michoacán. Están de paso y vienen a pedir protección de sus enemigos al de salir a la carretera para comenzar un viaje, o antes de realizar operaciones de alto riesgo.



Imagen 5. Angelito Negro, Pachuca.

Fuente: Aguiar 2015

Al diablo se le paga con dinero, pero también con vida, ofreciendo la propia. El angelito da, pero también quita, ya que los favores recibidos son dados a cambio de valiosas ofrendas en oro, relaciones o personas. La gente busca ser invencible, todopoderosa, imponerse sobre la ley o tener control sobre su propia muerte frente al riesgo inminente. O contactar a un ser querido fallecido que piensa se le manifiesta durante el día o ve en sueños.

Se piensa que el angelito es muy poderoso y concede cualquier favor que se le pida por medio de “trabajos negros” (brujería). La ofrenda de la sangre de animales sacrificados es la esencia del “trabajo”: permite el acceso al mundo de los muertos y el manejo de espíritus y fuerzas. Al ofrecer una gallina o la sangre de una cabra u otro animal, un brujo puede establecer contacto con un difunto, traer la muerte sobre alguien, realizar limpiezas (purificar energía), “amarres” (conjuros de amor) o “despojos” (exorcismos).

Víctor¹¹ es un joven de unos 25 años que trabaja como brujo del Angelito Negro en la “catedral” de la Santa Muerte en Pachuca. Es devoto de

¹¹ Con el fin de garantizar la seguridad del informante, el nombre original ha sido sustituido por un seudónimo.

la Santa Muerte, y tiene su propia imagen con su altar en su casa; le llama *la Doña* y la cuida todos los días. Víctor dice abiertamente que él trabaja con Satanás, no con la santería. Dice haber aprendido los rituales “de aquí y de allá”, y que no hay una escuela o reglas que seguir para adorar a Satanás. Desde que tenía unos siete años, Víctor comenzó a tener visiones y contacto con el diablo. Se le comunicaba en sueños y apariciones durante el día. Para Víctor no era ninguna sorpresa que el diablo se le apareciera. Forma parte de la tercera generación de brujos en su familia, aunque sus padres no practicaban ninguna religión en específico.

Con el tiempo, Víctor aprendió a no temerle al diablo, sino a interactuar con él. El culto a Satanás es para él una forma de acceder al mundo de los espíritus y las energías. El diablo da poder ilimitado a sus devotos; incluso los hace invulnerables. Por su cuenta, Víctor tiene que liberarse de la negatividad de los devotos que vienen a pedirle trabajos. Cuenta que tiene que hacerse limpias a fin de no quedarse con la mala energía y los deseos que la gente puede tener. Para ello, con una navaja Víctor se “raya” la espalda hasta producirse heridas superficiales en la piel por donde brota la sangre. De frente al altar del Angelito Negro, Víctor muestra con cierto orgullo las cicatrices de los “rayamientos” sobre los omóplatos y la espalda alta. Esta práctica de “rayarse”, explica Víctor en entrevista, es a la vez una ofrenda para protegerse del mal (que le desean los otros), y al mismo tiempo tiene la función de liberar la mala energía y purificarse.

Víctor explica que él puede traer la muerte al enemigo, “trabajar” con huesos y otros órganos y materia humana, para curar o enfermar gente. Luego habla de un “parámetro” con el que trabaja. Sólo realiza “trabajos negros” sobre hombres; no hace “trabajos” con mujeres ni niños. Víctor cree que ellos son los ángeles de Dios, y que los hombres son reencarnaciones de espíritus que ya habían pasado por la tierra, y por ello se permite “trabajar” con ellos. Ése es el primer y único parámetro.

Las fiestas al Angelito Negro

Cada año se celebra la fiesta al Angelito Negro en la capilla con los devotos, música en vivo y comida. El festejo en octubre del 2014 fue encabezado por el “brujo mayor” de la “catedral” de la Santa Muerte, Óscar, quien ha estado al frente del lugar desde su construcción. Entre los asistentes hay varios niños. Al comenzar la fiesta la gente toma agua de horchata y come tamales frente al altar. Al repartir los tamales para la cena, Óscar dice en



Imagen 6. Retrato de Óscar, “el brujo mayor”, con el Angelito Negro, “catedral” de la Santa Muerte, Pachuca.

Fuente: Aguiar 2015.

su discurso durante la celebración estar “agradecido con el de abajo, el todopoderoso”, que “imparte justicia” a quien se acerca, y asegura: “todo funciona conforme a la fe de cada persona”. Durante la noche asisten docenas de personas para celebrar, agradecer al Angelito Negro y tomarse algo con el grupo de devotos.

Mientras Oscar dirige sus palabras, un trío de música norteña toca diferentes corridos, entre ellos el “El jefe de jefes”, dedicado al Chapo Guzmán. El texto del corrido aborda la biografía y la psicología del capo: “soy el jefe de jefes y lo digo sin presunción”, para luego hablar de la legitimidad de los narcotraficantes: “también me gustan las marcas, vestirme a la moda y comprar buenos carros, y aunque mi dinero sea ranchero, aquí vale lo mismo. No me lo he robado”.

El corrido es un reclamo de legitimidad de los narcotraficantes. El poder, éxito y *status* se obtienen por medios materiales y el consumo. El narcotráfico permite acumular esta riqueza, para luego desdibujar su origen criminal. El dinero no es robado, siguiendo el texto del corrido, pero es “ranchero”, un eufemismo de narcotráfico que señala su ilegitimidad.

Mientras el festejo al angelito avanza y es casi medianoche, los niños se van a dormir. Luego de los corridos, sigue el mariachi que toca temas

clásicos de la música ranchera. El agua de horchata da lugar al tequila y las botellas de Buchanans, tan preciadas por los *buchones*.¹² Y ya tarde en la madrugada, dentro de la misma capilla, se organiza una pelea de gallos, ofrecida al Angelito Negro. Dos gallos se atacan y pican a muerte, y sólo uno puede sobrevivir, el más fuerte. La sangrienta pelea entre los gallos sintetiza al mismo tiempo la vida y la muerte de los narcos: hombres jóvenes y otros mayores que se rigen por la ley del más fuerte, matando para sobrevivir, sobrevivir matando, y muriendo al matar.

EL LÍDER SOBERANO: SAN NAZARIO

Aunque la figura de Joaquín *el Chapo* Guzmán ha sido el epítome del narcotraficante por más de tres décadas, ningún otro “jefe” en la historia del crimen organizado en México ha hecho uso de recursos culturales de manera tan notoria como Nazario Moreno González. Es el primer líder del crimen organizado del que se tenga registro que haya escrito libros e ideado devociones religiosas, a fin de ganar control y legitimidad sobre territorios y poblaciones en Michoacán. Nazario desarrolló un sistema cultural original para recolectar recursos, ejercer violencia y obtener apoyo popular e impunidad. Entre su producción cultural se encuentran dos libros de su autoría, el decálogo de los Caballeros Templarios y un culto religioso alrededor de su persona.

Nazario nació en 1970 en la Tierra Caliente, en la ciudad de Apatzingán, Michoacán. Entre los lugareños se cree que es oriundo del pueblo de Holanda. La infancia de Nazario transcurrió en el campo, en un contexto de marginación, pobreza y violencia. Cuatro de sus hermanos fueron asesinados. Ante la falta de perspectiva, Nazario emigró junto a su familia a los 16 años a los Estados Unidos, como muchos otros michoacanos. Al principio trabajó en California como jardinero, y en una ocasión casi lo matan a patadas durante un partido de fútbol. A consecuencia de la golpiza, se le colocó una prótesis de metal en el cráneo; también sufría dolores de cabeza, alucinaciones y abuso de sustancias.¹³ En California se

¹² Neologismo mexicano usado para referirse a los narcotraficantes o gente aficionada a la estética o estilo de vida de los narcos. De Buchanans, costosas botellas de whisky importadas a México. Véase también Ramírez Pimienta (2010).

¹³ “Cuatro años a sangre y fuego”, *Proceso*, 11 de diciembre de 2010, <http://www.proceso.com.mx/258956/cuatro-anos-a-sangre-y-fuego/>.

involucró en el tráfico de mariguana y en 1994 fue arrestado en Texas.¹⁴ A la postre salió libre y siguió el plan de rehabilitación en Alcohólicos Anónimos y también recibió ayuda espiritual de los evangélicos. En esta etapa también entró en contacto con la filosofía de superación personal, en particular del autor protestante John Eldredge y de Carlos Cuauhtémoc Sánchez. Pero una nueva orden de aprehensión en su contra fue expedida en 2003 y fue entonces cuando Nazario regresó a Michoacán.

En 2003 Michoacán se había convertido en territorio de los Zetas, el sanguinario grupo de paramilitares derivado del cártel del Golfo. La relevancia económica de la región está vinculada con las diferentes economías criminales que hay en Michoacán. El estado, en particular la sierra llamada Tierra Caliente, es fértil para el cultivo de mariguana. El puerto marítimo de Lázaro Cárdenas es el punto de intercambio de contrabando del Pacífico mexicano desde la década de 1990, y más tarde para los químicos provenientes de China e India necesarios para la producción de drogas sintéticas. La población de la zona vivía bajo el terror de los Zetas, cuando lo cotidiano eran los asesinatos sumarios y masivos, violaciones, extorsión, deterioro ambiental y la corrupción de las autoridades locales.

Nazario hizo entonces una meteórica carrera en Michoacán como líder del crimen organizado (Grillo, 2016: 235-323). De 2005 a 2006 colaboró con los Zetas para que el cártel de Sinaloa permaneciera fuera de la región. Pero al final de cuentas la lealtad de Nazario no estaba con los Zetas. En el 2006 la Familia Michoacana hace su aparición arrojando cinco cabezas de presuntos Zetas a la pista de baile de un bar de Uruapan. En este escenario de violencia nunca antes vista, la Familia dejó una nota: “La familia no mata por paga. No mata mujeres, no mata inocentes, sólo muere quien debe morir, sépanlo toda la gente, esto es justicia divina”.¹⁵

El mensaje sólo pudo haber sido ideado por Nazario Moreno, quien ya se había posicionado como líder de la Familia Michoacana. En la cascada de violencia y sangre bajo los Zetas, la Familia hizo de la “ejecución” de los sicarios un acto de “justicia divina” a fin de imponer su orden. En

¹⁴ “Perfil: ¿Quién era Nazario Moreno, *el Chayo*?”, *Excélsior*, 9 marzo 2014, <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2014/03/09/947779/>.

¹⁵ “Arrojan 5 cabezas humanas en centro nocturno de Uruapan”, *La Jornada*, 7 septiembre 2006, <http://www.jornada.unam.mx/2006/09/07/index.php?section=estados&article=037n1est/>.

el mismo año comienza a circular en Michoacán el libro *El más loco: pensamientos* (Moreno González, 2006), una publicación de 92 páginas atribuida a Nazario de la cual se dice se tiraron seis ediciones con un total de 60 mil ejemplares, que fueron regalados entre los pobladores. El libro es una especie de biografía criminal de Nazario donde perora y elucida sobre justicia e ilegalidad; un híbrido entre un manual de autoayuda y una guía de religiosidad “cristiana”. Nazario Moreno encontró inspiración en la figura histórica de los caballeros medievales que lucharon durante las Cruzadas en el siglo XII para formular su propia respuesta al desorden y la violencia impuestos por narcotraficantes como los Zetas.

Hermanos en Cristo, mexicanos, michoacanos, tierracalienteños: hemos tenido muchas cosas en común, una cuna humilde, una infancia dura, mucho trabajo, de juegos cortos, pero plagados (*sic*) de nuestros sueños. Y todo surge ahí en ese poblado, cuando soñaba que sería alguien, que lucharía por los míos, que trabajaría duro para que mi familia tuviera lo que yo carecí, cuando las injusticias hacían temblar mi cuerpo de furia contenida y entonces pensaba que lucharía para defender a los míos, gracias a Dios que mis sueños no han cambiado, pero hoy forman parte de mi realidad (Moreno, 2006).

El libro contiene una reflexión sobre la relación entre pobreza, criminalidad y justicia social, donde la ilegalidad es vista como una herramienta para “luchar” contra la injusticia. El libro de Nazario circuló casi exclusivamente en Michoacán, y fue censurado por la Secretaría de Gobernación. La publicación fue vista por el gobierno federal como un tipo de propaganda para ganar apoyo popular. Los ejemplares impresos fueron confiscados y destruidos, aunque se puede de cualquier manera encontrar el archivo en PDF en la red. Sin embargo, los que sobrevivieron a la censura se convirtieron en fetiche, un objeto de colección de un narco que también escribe libros.

Desde la aparición de la Familia en 2006, el grupo criminal tenía como propósito restablecer “el orden” que el cártel del Golfo, los Zetas y el cártel de Sinaloa habían roto. Pero el proyecto “moral” de justicia “divina” de la Familia fue interrumpido en diciembre de 2010, cuando *el Chayo* fue reportado muerto en la “guerra contra las drogas” comandada por el entonces presidente Felipe Calderón. La versión oficial sostuvo que

Nazario murió durante un tiroteo con la policía federal, aunque el cuerpo sin vida fue recuperado por los miembros del cártel.

Luego del anuncio de la muerte de Nazario, la Familia parecía desvanecerse como organización, pero al mismo tiempo se consolida un mito. Un rumor corría por la Tierra Caliente y los valles de Michoacán de que Nazario estaba todavía vivo. Pero Nazario ya no era el mismo. La gente decía haber visto el espíritu de Nazario en apariciones, vestido de blanco como un Cristo reluciente y haciendo milagros. Inspirado de nueva cuenta en los Caballeros Templarios, Nazario se hizo representar a sí mismo por medio de figuras religiosas, vistiendo la túnica franciscana y una armadura medieval, realizando milagros y rituales (imagen 7). Al convertirse en un icono religioso, Nazario es el primer “santo” secular del narcotráfico; es el primer jefe de un cártel u organización criminal que se hace presentar a sí mismo como santo y protector de los miembros de su propio grupo.

Las imágenes de San Nazario comenzaron pronto a circular en la Tierra Caliente entre los miembros de la Familia Michoacana y también entre pobladores de la zona. Una vez representado como icono religioso, se convierte en el santo patrón de los Caballeros Templarios, el protector de los miembros del grupo criminal.



Imagen 7. “San Nazario”, protector de los Templarios, Museo del Narcotráfico, ciudad de México.

Fuente: Rodrigo Peña, 2018.

Además aparece un decálogo en la Tierra Caliente, un código moral contra la violencia sin sentido que azota el estado de Michoacán (imagen 7). El código, tanto en su estilo como sus referencias visuales, está claramente influido por el imaginario de los caballeros templarios y las cruzadas. La noción de “misticismo” y “autoridad moral” están en el centro de los reclamos del cártel. Entre otras cosas, el decálogo prohíbe asesinar “sin razón” y violar a mujeres e infantes.

En el 2010 aparece un segundo libro (póstumo, aparentemente) atribuido a Nazario, titulado *Me dicen: el más loco* (Moreno González, 2010), donde el autor muestra su motivación filosófica y espiritual para incorporarse al crimen organizado.

El código y el santo protector dan muestra del surgimiento de un nuevo grupo, la Orden de los Caballeros Templarios, que tuvo su auge entre 2010 y 2014. La fundación de los templarios resulta de la escisión de la Familia Michoacana (Lomnitz, 2016).

Nazario es un sujeto abyecto, como cualquier otro narco; sin embargo, su manejo de los recursos culturales es incomparable en la historia del narcotráfico en México. En los cuatro años que corrieron a partir de 2010 vendría una etapa de formación de la devoción a “San Nazario”. Esa devoción entre los Caballeros Templarios comenzó a esparcirse por Michoacán. Nazario esperaba que los miembros de su organización criminal se convirtieran a la religión que él mismo había fundado.

Nazario y los Templarios hicieron uso de la violencia de una manera tan estridente como los Zetas. Nazario, al igual que los Zetas, ordenó ase-

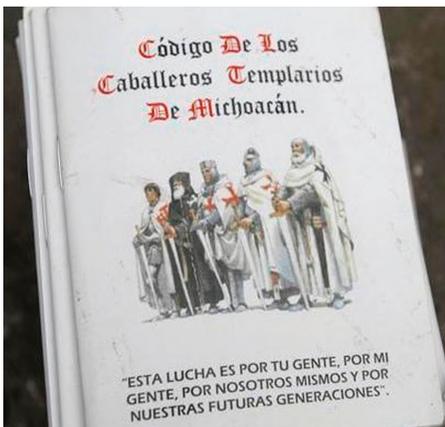


Imagen 8. Portada del *Código de los Caballeros Templarios*.

Fuente: ADN Informativo 2015.

“Extintos, los Caballeros Templarios; afirma mando especial”, *ADN Informativo*, <https://adninformativo.mx/extintos-los-caballeros-templarios-afirma-mando-especial/>.

sinatos públicos, extorsión y secuestro a fin de someter a la población local. Es decir, Nazario es al mismo tiempo la causa de la violencia y también se presenta como la solución a ella. Esta ambivalencia es típica del crimen organizado, donde los actores armados ejercen violencia pero también venden protección a las poblaciones bajo su mando (Hazen y Rodgers, 2014). Asimismo, Nazario sostuvo diferentes actividades “filantrópicas”, como el financiamiento de escuelas, obra pública, regalos para pueblos enteros y generosas donaciones a la Iglesia católica a fin de simpatizar con la gente.

Pero en marzo del 2014 la Marina anunció sorpresivamente que había acribillado a Nazario, justo un día después de que cumpliera 44 años. El cadáver fue exhibido como prueba forense incuestionable de su muerte, a fin de hacer evidente que en esta ocasión se trataba de la “verdadera” y “última” muerte de Nazario.

En el mismo mes de marzo del 2014, Alfredo Castillo, comisionado de seguridad para Michoacán, fue entrevistado en MVS Noticias por Carmen Aristegui poco tiempo después de la liquidación de Nazario. El funcionario aclaró que la Procuraduría General de la República había incluido el uso de cuerpos humanos como una línea de investigación con base en las declaraciones de diferentes informantes que se referían a los rituales de antropofagia por los Caballeros Templarios. Entre los informantes se encontraba José Manuel Mireles, líder de las autodefensas en Michoacán. El detenido Manuel Plancarte, sobrino de *Kike* Plancarte, quien sería el líder de los Templarios luego de la muerte de Nazario, dio información sobre el secuestro de infantes y la extracción de sus órganos.¹⁶

Manuel Plancarte describió en el programa de Aristegui cómo Nazario hacía uso ritual del cuerpo de víctimas en las prácticas de los Templarios, particularmente para crear confianza y probar la lealtad de sus afiliados. Nazario anunciaba: “vamos a tener una cena”, y se ofrecían corazones supuestamente humanos a los comensales. Se esperaba que todos los miembros invitados del cártel se los comieran. Plancarte apunta que el uso del corazón era parte de un ritual de iniciación donde se obligaba a los miembros del cartel a consumirlo.

¹⁶ “Templarios extraían órganos a niños; hay versiones de que se comían el corazón: Castillo”, *Aristegui Noticias*, 18 marzo 2014, <https://aristeguinoticias.com/1803/mexico/templarios-extraian-organos-a-ninos-hay-versiones-de-que-se-comian-el-corazon-castillo/>.

La ingesta de carne humana es un reclamo de poder soberano sobre la sociedad y sus reglas. Los rituales de antropofagia proveen de sentido a la violencia: son una forma de soberanía simbólica; pero son también un mecanismo para regular la lealtad y el poder de los Templarios. La violencia más extrema, siniestra y macabra tiene el propósito de definir un orden. El canibalismo perpetúa el orden político, como también sucedía en la cultura mexicana con los sacrificios del Templo Mayor y la ingesta ritual de carne humana en Tenochtitlán (Matos Moctezuma, 2014). Al servir-se los cuerpos de víctimas inocentes, las autoridades religiosas y militares mantenían el cosmos en funcionamiento. Los cárteles ven en el pasado indígena mexicano una inspiración, pero al mismo tiempo también una justificación para sus prácticas de sangre.

Los rituales con sacrificios humanos por grupos criminales han sido observados en México en el contexto del tráfico de personas y órganos (Campbell, 2009). Como ha sido ampliamente documentado y debatido, el narcotráfico ha articulado diferentes industrias criminales, incluidas el secuestro, la extracción y el tráfico de órganos en el mercado negro (Buscaglia, 2015; Correa-Cabrera, 2017).

En el caso de Michoacán se han encontrado cuerpos mutilados, con señas de haber sido utilizados para rituales (Lomnitz, 2016; Grillo, 2016). Estos asesinatos no son ninguna excepción y tienen lugar también en otras devociones. En las cercanías de capillas de la Santa Muerte o justo enfrente de ellas se han encontrado restos humanos o de los responsables de los crímenes en diferentes estados del país.¹⁷ Los sacrificios humanos son parte de los rituales vinculados con la Santa Muerte; la sangre humana es la ofrenda más valiosa que se le pueda hacer a una fuerza sobrenatural.

El cuerpo humano es el material primordial de los rituales y las ofrendas para “trabajar” con los “santos” del mundo del crimen. La antropofagia es un ritual de empoderamiento de quien ingiere la carne, pero al mis-

¹⁷ Desde el principio de la guerra contra las drogas en 2006, se registran ritos cada vez más extremos a fin de obtener poder e impunidad entre los traficantes. En Tonalá, Jalisco, se han encontrado cuerpos mutilados en las cercanías de una capilla a la Santa Muerte, en un cerro donde se cree realizan sacrificios humanos. Similares casos se han reportando en Sonora, Tamaulipas, Veracruz y Estado de México. Es decir, el fenómeno de los sacrificios humanos y la antropofagia ha sido ya confirmado en diferentes grupos criminales en México.

mo tiempo representa una prueba de lealtad; facilita la cooperación entre miembros de un grupo y reduce la ansiedad ante una posible traición. El cuerpo es la ofrenda: se le engulle o adorna con oro y marcas de lujo para ostentar el éxito. Pero es también un recurso: al ser disuelto o aniquilado, el cuerpo de víctimas inocentes constituye el poder de actores criminales. Como si existiera una relación entre las formas de liberación del narco como persona, aniquilando víctimas inocentes, para ganar así impunidad. La sangre derramada aumenta la soberanía del narco como agente: cada muerto perpetúa su poder e impunidad.

Ante la falta de una investigación forense expedita, es imposible establecer datos confiables en México sobre las víctimas mortales del narcotráfico, la cantidad de fosas ilegales descubiertas o el número de víctimas por la violencia ritual del narcotráfico. Cada tercer día aparece un nuevo reporte sobre el descubrimiento de fosas ilegales. En el campo se han registrado apariciones de cuerpos en carreteras y terrenos vecinos a los altares de la Santa Muerte. En la ciudad, los cuerpos se apilan en las zonas de alta criminalidad, muchas veces dominadas por un determinado cártel. En 2018 se registraron cientos de fosas comunes a lo largo de todo el país que hicieron evidentes las dificultades de las autoridades para localizar e identificar restos humanos.

Presentarse como un icono religioso fue un recurso altamente potente para Nazario. Al proclamarse santo protector del cártel, Nazario expandió su poder sobre la cultura, identidad y espiritualidad de los miembros.

¿Hasta qué punto fue eficiente el uso de recursos culturales de Nazario? ¿Fue de ayuda presentarse como santo protector o al contrario instigó a los miembros de su grupo en su contra? Aunque pudieran haber despertado antipatía al imponer un código moral y un sistema religioso propio, los Caballeros Templarios y la figura de Nazario permitieron afianzar el poder y dominación del cartel sobre la Tierra Caliente en Michoacán. Al obtener una posición dominante los Templarios pudieron sustraer y acumular recursos por medio de la extorsión y el sicariato, el narcotráfico y la corrupción del Estado de derecho. Al incorporar los temas de justicia y orden en el contexto michoacano por medio de un decálogo y una “religión” de “caballeros” (miembros de un grupo delictivo), la violencia y el crimen son vistos como recursos de emancipación social.

EL NARCO COMO CAMBIO SOCIAL

Aunque muchas manifestaciones de la narcocultura han ganado un amplio gusto popular, como la música o las series televisadas, también se encuentran registros oscuros, abominables, que no son vistos ni aceptados. Prácticas como la adoración del diablo en la ciudad de Pachuca, el uso ritual de sacrificios humanos y la antropofagia con los Templarios no cuentan con legitimidad social. ¿Qué uso tienen entonces estos rituales y qué significan? ¿Qué permiten entender acerca de la narcocultura? ¿Quién y cómo se beneficia de estas prácticas?

En los procesos de legitimación social de actores violentos o criminales, la cultura se ha estudiado como un recurso clave para ganar legitimidad entre la población (Duyvesteyn, 2017). Formas de acción comunicativa, como la producción de mensajes o símbolos que apelan a una identidad social o grupal, pueden ser recursos para ganar simpatía, detentar autoridad y así gobernar sobre poblaciones (Gambetta, 1996; Smith y Varese, 2001).

Un mecanismo típico de legitimación en la cultura de los criminales es el paternalismo: “dar a los pobres” lo que no tienen y de esta manera ejercer cierta justicia social, como en la leyenda de Robin Hood. En el caso de la mafia siciliana (Schneider y Schneider, 2003; Santino, 2015), los grandes gestos de los capos pueden ser interpretados como filantropía o expresiones de justicia social, y producir así un impacto positivo sobre las percepciones de legitimidad entre los pobladores.

En principio, las devociones populares vinculadas con el mundo criminal en México tienen la misma función: legitimar la presencia y función del capo y de su organización. Una vez reconocidos como actores reguladores de la seguridad y protección física, los actores criminales hacen uso de recursos simbólicos como lo son santos y cultos; con estas imágenes y prácticas se definen y circulan nociones de protección y justicia social. Los devotos intentan acceder a la justicia por medio de la intervención supranatural de un santo. De hecho, muchas veces es la Santa Muerte el último recurso que los devotos tienen a la mano a fin de obtener un favor o cambiar su realidad con una imagen religiosa.¹⁸

¹⁸ Los creyentes pueden haber recorrido y pasado por diferentes religiones como el catolicismo, el protestantismo o la santería antes de hacerse devotos, por ejemplo, de la Santa Muerte.

En las oraciones y ofrendas a la Santa Muerte y el Angelito Negro se encuentran las biografías de los devotos, las preocupaciones de jóvenes que viven entre el orden de las instituciones y el orden de los criminales. La protección de un santo es útil para dar sentido a sucesos diarios imprevisibles, como la muerte o la desaparición. Curiosamente, los eventos traumáticos que los narcos viven son muchas veces los mismos de la sociedad en su conjunto. En las calles y en sus casas, amplios sectores sociales en México se sienten presos de la violencia cotidiana de grupos criminales y el Estado, atrapados en la incertidumbre que la criminalidad genera y la impotencia ante la falta de justicia (Benítez Manaut y Aguayo, 2017).

Nazario Moreno buscó extender su dominio sobre los miembros de su cártel en Michoacán al declararse su santo protector y obligarlos así a venerarlo. Como se ha venido argumentando en este artículo, la narcocultura funciona como un recurso para la emancipación social, y además nutre la soberanía de actores criminales. Con rezos, festejos, ofrendas, purificaciones y trabajos, los creyentes experimentan una transformación en sus personas y un impacto sobre sus condiciones de vida.

La cultura es indudablemente un mecanismo que los actores criminales utilizan para ganar legitimidad en México. Por medio de bienes materiales o inmateriales, como las ofrendas o los rezos, los devotos incrementan su poder casi de manera ilimitada, lo que sólo se puede explicar en el contexto de impunidad generalizada en México.

La cultura es efectiva para ganar legitimidad; pero hay un déficit. En primer lugar, la gran mayoría de los devotos en los altares a la Santa Muerte son del pueblo. Como criminales, los narcos son “los de abajo”, sujetos vulnerables con un conflicto de legitimidad aún no resuelto y una necesidad de protección continua. La narcocultura que por un lado presenta a los narcos como chingones y sujetos soberanos en corridos y telenovelas, de la misma manera demuestra cuán desordenadas e imprevisibles son sus biografías.

Por medio de prácticas espirituales y mágicas que en principio contradicen los valores más esenciales de la sociedad, como el bien común y la vida humana, los narcos se constituyen como actores soberanos que operan y sobreviven al margen de la ley, o por encima de ella. Son soberanos porque son impunes y su poder pareciera no tener límites —aunque los tenga—. Los puntos aquí presentados permiten entender cuáles son los recursos culturales que utilizan los actores criminales, y cómo la narcocul-

tura presenta o promueve nociones de cambio social por medio de la comisión de un crimen; el cambio para aquéllos directamente involucrados en el tráfico, y también producir símbolos de justicia social más amplios que puedan tener un impacto en la sociedad.

CONCLUSIONES: LA JUSTICIA INDIVIDUALIZADA

El estudio de la narcocultura se ha enfocado en buena parte en la descripción de expresiones culturales específicas, originarias del mundo del crimen. Las películas, literatura o música que cuentan la vida de los narcos son entendidas como textos vernáculos o crónicas del desorden, que representan la vida al margen de las instituciones. En este ensayo se ha colocado el debate sobre la narcocultura desde otro punto de vista: el mundo espiritual de los criminales. Las devociones populares forman un registro cultural del narco que permite explicar la relación entre el crimen y percepciones de emancipación, justicia y protección.

Es claro que la narcocultura resuelve el déficit social del narcotráfico. La violencia endémica y expansiva del narco, así como la corrupción o destrucción del crimen organizado, son reemplazadas por imágenes y narrativas de hombres jóvenes que han transformado su identidad social y masculinidad por medio del crimen. La narcocultura convierte al traficante en un “chingón”.

En los altares, capillas y lugares de culto que surgen alrededor de leyendas, tótems o individuos vinculados al mundo del crimen se establece la relación que existe entre vulnerabilidad, crimen e impunidad en México. El cúmulo de prácticas y símbolos relacionados con la protección espiritual permite entender cómo el narcotráfico, como campo sociocultural, emancipa sujetos: los libera del orden de las leyes que rigen a la sociedad. En este sentido, la intervención de la Santa Muerte, Angelito Negro o San Nazario dota a los devotos de una protección espiritual que les otorga cierto poder y capacidad para cometer crímenes y obtener impunidad.

El uso de la sangre o el cuerpo para generar intimidad y lealtad entre grupos criminales ha sido documentado en el caso de la mafia siciliana (Schneider y Schneider, 2003; Santino, 2015). En el caso de México, la antropofagia y el uso de órganos son prácticas inspiradas en el “pasado precolombino” que sostienen las narrativas cotidianas y fantásticas sobre el poder y la impunidad de los criminales. Las ofrendas y los sacrificios definen y perpetúan el orden social y simbólico de los narcos, con san-

tos y lugares de culto soberanos que funcionan fuera de la(s) religión(es) hegemónica(s). Ésta es una modernidad definida por poderes sobrenaturales y la intermediación de espíritus, siguiendo la línea de Geschiere (2015), donde el sujeto reclama su soberanía por medio del crimen y lo abominable.

El riesgo es omnipresente en la vida cotidiana de un traficante, y ese mismo riesgo se convierte en el catalizador de su poder. Entre más peligro existe, más riegos se toman. Los narcos son percibidos como “chingones” porque se arriesgan, rompen el orden social y se imponen como autoridad soberana. Un arma y un santo protector pueden ser el fundamento del poder que el devoto ve en la criminalidad, para cambiar así el mundo, o al menos el mundo propio, inmediato. La promesa de cambio social en el narcotráfico es una noción sumamente poderosa, porque articula e individualiza las definiciones de justicia y emancipación social de los criminales, pero al mismo tiempo las de la sociedad en su conjunto.

Los devotos del Angelito Negro o la Santa Muerte buscan respuestas que no encuentran en las iglesias institucionales; piden “milagros” para protegerse, empoderarse y manejarse así al margen de la ley. Más todavía, las devociones populares son parte de las diferentes estrategias que los traficantes y creyentes utilizan a fin de tener acceso a la justicia, encontrar protección, o materializar un progreso económico. La intervención de un poder espiritual le puede dar sentido a la consecución de eventos diarios, inconexos y arbitrarios, así como su impacto sobre la vida de los devotos. De esta forma, el desarrollo y resultado de los actos son atribuidos a una justicia divina, fuera de la esfera de influencia del creyente.

Al centro de la narcocultura se encuentra la premisa de que la violencia y la criminalidad son estrategias lícitas de éxito personal y progreso material. Tomar el destino en manos propias, la individualización radical de definiciones de justicia que sobreponen el interés individual a la vida y dignidad humana del otro. Allí radica la principal amenaza a cualquier forma de orden social o bien común.



BIBLIOGRAFÍA

Andreas, Peter (2013). *Smuggler Nation: How Illicit Trade Made America*. Oxford: Oxford University Press.

- Astorga, Luis (1995). *Mitología del “narcotraficante” en México*. México: Plaza y Valdés.
- Bailey, John (2014). *Crimen e impunidad: las trampas de la seguridad en México*. México: Debate.
- Beliso de Jesús, Aisha (2013). “Religious Cosmopolitanism: Media, Transnational Santería, and Travel Between the United States and Cuba”, en *Journal of the American Ethnologist Society*, vol. 40, núm. 4, pp. 704-720. <https://doi.org/10.1111/amet.12049>
- Benítez Manaut, Raúl y Sergio Aguayo (2017). *Atlas de la Seguridad y la Defensa de México 2016*. México: Instituto Belisario Domínguez del Senado de la República.
- Bernabeu Albert, Salvador (2017). “La saga de Camelia la Texana. La mujer en el narco y en el narcocorrido”, en *Conserveries mémorielles*, núm. 20. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/cm/2498>. Consultado el 06 de junio de 2019.
- Bunker, Pamela L., Lisa J. Campbell y Robert J. Bunker (2010). “Torture, beheadings, and narcocultos”, en *Small Wars & Insurgencies*, vol. 21, núm. 1, pp. 145-178. <https://doi.org/10.1080/09592310903561668>
- Buscaglia, Edgardo (2015). *Lavado de dinero y corrupción política: el arte de la delincuencia organizada internacional*. México: Debate.
- Cameron Edbert, Mark (2004). *El narcotraficante. Narcocorridos & the Construction of a Cultural Persona on the U.S.-Mexico Border*. Austin: University of Texas Press.
- Campbell, Howard (2009). *Drug War Zone: Frontline Dispatches from the Streets of El Paso and Juárez*. Austin: University of Texas Press.
- Córdova Solís, Nery (2012). “La narcocultura: poder, realidad, iconografía y mito”, en *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 6, núm. 12, pp. 209-237.
- Correa-Cabrera, Guadalupe (2017). *Los Zetas Inc.: Criminal Corporations, Energy, and Civil War in Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Domínguez Ruvalcaba, Héctor (2015). *Nación criminal: narrativas del crimen organizado y el Estado mexicano*. México: Planeta.
- Duarte, Mauricio (2014). “El Cartel de los Sapos: Illness, Body and Nation”, en *Latin American Perspectives*, vol. 41, núm. 2, pp. 144-160. <https://doi.org/10.1177/0094582X13509070>
- Duyvesteyn, Isabelle (2017). “Rebels & Legitimacy; An Introduction”, en *Small Wars & Insurgencies*, vol. 28, núm. 4-5, pp. 669-685. <https://doi.org/10.1080/09592318.2017.1322337>

- Flores, Carlos (2013). *Historias de polvo y sangre: génesis y evolución del tráfico de drogas en el estado de Tamaulipas*. México: CIESAS.
- Franco, Jean (2014). “Frontera norte, narcocapitalismo y literatura”, en *Debate Feminista*, vol. 50, pp. 79-86. [https://doi.org/10.1016/S0188-9478\(16\)30130-X](https://doi.org/10.1016/S0188-9478(16)30130-X)
- Gambetta, Diego (1996). *The Sicilian Mafia: the Business of Private Protection*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.
- Geschiere, Peter (2015). “Witchcraft”, en James D. Wright (ed.) *International Encyclopaedia of the Social & Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.12165-8>
- Geschiere, Peter (1997). *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Gil Olmos, José (2017). *Santos Populares. La fe en tiempos de crisis*. México: Grijalbo.
- Grillo, Ioan (2016). *Gangster Warlords*. Londres: Bloomsbury.
- Hazen, Jennifer M. y Dennis Rodgers (2014). *Global Gangs: Street Violence Across the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816691470.001.0001>
- Hernández Hernández, Alberto (ed.) (2016). *La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones*. Tijuana/San Luis Potosí: Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de San Luis.
- Institute for Economics & Peace (IEP) (2018). *México Peace Index*. Recuperado de <http://visionofhumanity.org/app/uploads/2017/04/Mexico-Peace-Index-2018-English-003.pdf>, consultado el 24 de junio de 2019.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*.
- Lomnitz, Claudio (2016). “La religión de los Caballeros Templarios”. *Nexos*, 1° de julio de 2016. Recuperado de <https://www.nexos.com.mx/?p=28783>. Consultado el 6 de junio de 2019.
- Matos Moctezuma, Esteban (2014). *La muerte entre los mexicas*. México: Tusquets.
- Mondaca Cota, Anajilda (2015). “El discurso del cuerpo femenino en la narcocultura”, en *Discurso, Semiótica y Lenguaje*, pp. 2431-2455.
- Monsiváis, Carlos (2004), *Viento rojo: diez historias del narco en México*. México: Plaza y Janés.
- Moreno González, Nazario (2010). *Me dicen: el más loco*. S.L., S.E.

- Moreno González, Nazario (2006). *El más loco: pensamientos*. S.L., S.E.
- Norget, Kristin, Valentina Napolitano y Maya Mayblin (ed.) (2017). *The Anthropology of Catholicism: A Reader*. Oakland: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520288423.001.0001>
- O'Neill, Kevin (2015). *Secure the Soul: Christian Piety and Gang Prevention in Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Perdigón Castañeda, Katia (2008). *La Santa Muerte, protectora de los hombres*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Perrée, Caroline (2016). “La iconografía de la Santa Muerte: antropología de una imagen abierta”, en Alberto Hernández Hernández (ed.) *La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones*. Tijuana/San Luis Potosí: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis.
- Portes, Alejandro y Bryan Roberts (2005). “The Free-Market City: Latin American Urbanization in the Years of the Neoliberal Experiment”, *Studies in Comparative International Development*, vol. 40, núm. 1, pp. 43–82. <https://doi.org/10.1007/BF02686288>
- Ramírez Heredia, Rafael (2004). *La Mara*. México: Alfaguara.
- Ramírez-Pimienta, Juan Carlos (2011). *Cantar a los narcos. Voces y versos del narcocorrido*. México: Temas de hoy.
- Ramírez-Pimienta, Juan Carlos (2010). “Sicarias, buchonas y jefas: perfiles de la mujer en el narcocorrido”, *The Colorado Review of Hispanic Studies*, vol. 8-9, pp. 327–352.
- Roldán, Mary y Paul Gootenberg (1999). *Cocaine: Global Histories*. Nueva York: Routledge.
- Roush, Laura (2014). “Santa Muerte, Protection, and Desamparo: A View from a Mexico City Altar”, en *Latin American Research Review*, vol. 49, pp. 129-148. <https://doi.org/10.1353/lar.2014.0064>
- Sánchez Godoy, Jorge Alan (2009). “Procesos de institucionalización de la narcocultura en Sinaloa”, en *Frontera Norte*, vol. 21, núm. 41, pp. 77-103.
- Santino, Umberto (2015). *Mafia and Antimafia: A Brief History*. Londres y Nueva York: IB Tauris.
- Scherer, Julio (2013). *Niños en el crimen*. México: Grijalbo.
- Schneider, Peter T. y Jane Schneider (2003). *Reversible Destiny: Mafia, Antimafia, and the Struggle for Palermo*. Berkeley: University of California Press.

- Sharp, Ethan (2014). “Visualizing Narcocultura: Violent Media, the Mexican Military’s Museum of Drugs, and Transformative Culture”, *Visual Anthropology Review*, vol. 30, núm. 2, pp. 151-163. <https://doi.org/10.1111/var.12045>
- Simonette, Helena (2001). *Banda. Mexican Musical Life Across Borders*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Smith, Alastair y Federico Varese (2001). “Payment, Protection and Punishment. The Role of Information and Reputation in the Mafia”, *Rationality and Society*, vol. 13, núm. 3, pp. 349-393. <https://doi.org/10.1177/104346301013003003>
- Suárez, Hugo José (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. México: UNAM.
- Sullivan, John P. y Robert J. Bunker (2011). “Rethinking Insurgency: Criminality, Spirituality, and Societal Warfare in the Americas”, *Small Wars & Insurgencies*, vol. 22, núm. 5, pp. 742-763. <https://doi.org/10.1080/09592318.2011.625720>
- Torre, Renée de la (2011). *Religiosidades nómadas: creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Torre, Renée de la y Patricia Arias (ed.) (2017). *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*. Tijuana: Juan Pablos Editores/El Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela, José Manuel (2002). *Jefe de jefes: corridos y narcocultura en México*. Barcelona y México: Plaza y Janés.
- Valenzuela, José Manuel (2012). “Narcocultura, violencia y ciencias socioantropológicas”, *Desacatos*, núm. 38, pp. 95-102.
- Wald, Elijah (2001). *Narcocorrido. Un viaje al mundo de la música de las drogas, armas y guerrilleros*. Nueva York: Rayo.
- Yllescas Illescas, Jorge Adrián (2018). *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

José Carlos G. Aguiar, antropólogo, es doctor en ciencias sociales por la Universidad de Amsterdam (2007). Trabaja como profesor titular en la Universidad de Leiden, Países Bajos, y es Investigador Nacional (nivel 1) en el Sistema Nacional de Investigadores, Consejo Nacional para la Ciencia y Tecnología (CONACYT). Sus campos de especialización incluyen la antropología de la criminalidad, legitimidad, cultura popular, economías callejeras, propiedad intelectual, redes globales y fronteras. Aguiar ha sido miembro de la junta ejecutiva de la Asociación de Antropología Latinoamericana y del Caribe, sección de la Asociación de Antropología Americana, y profesor visitante en la Universidad Libre de Berlín (2012, 2013) y Colegio de México (2015). Aguiar escribe además la columna “A renglón seguido” para *Aristegui Noticias*.

Laura Raquel Valladares de la Cruz*

Resumen: A lo largo de la historia se ha mostrado que en un gran número de conflictos existe una constante: la violencia dirigida contra las mujeres, utilizándolas como botín de guerra para denigrar y lastimar a los contendientes, sean pueblos, grupos o personas. Esto no es diferente en los conflictos contemporáneos que enfrentan las mujeres de los pueblos indígenas, especialmente en aquellos casos relacionados con la lucha por construir, defender y fortalecer los modelos autonómicos de sus pueblos y comunidades, así como los relacionados con la oposición de los pueblos contra los megaproyectos extractivistas que amenazan con despojarlos de sus territorios. En este escenario las mujeres indígenas están siendo objetos de una violencia adicional, ya no solo considerándolas como botín de guerra, sino que existe una violencia dirigida directamente contra ellas por su activismo político sea como autonomistas, líderes de organizaciones, sufragistas, feministas o anti-extractivistas. En este contexto en este artículo brindaremos un panorama sobre las distintas intersecciones, de género, clase, etnia que en contexto neoliberal extractivo violentan a hombres y mujeres de los pueblos indígenas que ponen en entredicho el poder, la (in)justicia y el modelo económico vigente, centrándome en las continuidades y la nuevas expresiones de la violencia contra las mujeres indígenas.

Palabras claves: Violencia contra las mujeres, interseccionalidad, género, mujeres indígenas, extractivismo neoliberal.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

INDIGENOUS WOMEN IN WAR: EXPRESSIONS OF VIOLENCE, NEW AND OLD

Abstract: History discloses a constant in numerous conflicts: violence against women that treats them as spoils of war, as a means of denigrating and injuring opponents that can be peoples, groups or individuals. The situation is no different in current-day conflicts women from indigenous communities must face, particularly in cases related to struggles for building, defending and strengthening those peoples' and communities' autonomous models; as well as those related to community opposition to extractive mega-projects that threaten to displace them from their homelands. In such scenarios, indigenous women are the objects of additional violence, now not only as spoils of war, but as a direct result of their political activism as autonomy-advocates, organization leaders, suffragists, feminists or anti-extractionists. The present study provides a panorama of numerous intersections—gender, class, ethnicity—that in the neoliberal extractive context violate indigenous men and women who call power, (in)justice and the current economic model into question. I also focus on continuities and new expressions of violence against indigenous women..

Keywords: Violence against women; intersectionality; gender; indigenous women; neoliberal extractivism.

INTRODUCCIÓN

La violencia ejercida contra las mujeres indígenas en las últimas décadas tiene algunos rasgos que es importante destacar; comenzaremos por señalar que se trata de un problema añejo que remite a la longeva cultura patriarcal que ha recorrido la historia del mundo. Sin embargo, en cada momento histórico esta violencia tiene particularidades; por ello, en este trabajo quisiera centrarme en la violencia estructural que se ejerce contra las mujeres indígenas que rompen con los “mandatos de género” (Segato, 2003),¹ las mujeres activistas que luchan no sólo contra la exclusión y la discriminación, sino por ejercer derechos ciudadanos y su identidad como integrantes de un pueblo indígena. Me referiré específicamente a la violencia ejercida contra las líderes y activistas sociales que están luchando con sus pueblos para defender su autonomía y detener el avance devasta-

¹ Mandato entendido como condición necesaria para la reproducción del género como estructura de relaciones entre posiciones marcadas por el diferencial jerárquico, e instancia paradigmática de todas las otras órdenes de estatus.

dor de los proyectos extractivistas que desde hace ya tres décadas se vienen impulsando a lo largo y ancho en América Latina.

Abordo la temática de la violencia contra las mujeres indígenas desde dos perspectivas que son complementarias para el entendimiento de las nuevas violencias que recorren tanto a México como al resto de América Latina. La primera es la perspectiva intersectorial en tanto propuesta teórica metodológica amplia, que permite entender las distintas dimensiones en que la dominación, discriminación, exclusión y violencia que se ejercen contra las mujeres indígenas por su etnia, género y clase en un entorno social, económico, político y legal que alimenta y amplía la discriminación. Recupero el debate emprendido por Mara Viveros cuando afirma que la interseccionalidad se ha convertido en la expresión utilizada para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de una realidad cruzada o imbricada por las relaciones de poder, en un contexto y un momento histórico específicos (Viveros, 2016). En este caso el marco contextual que analizo es el de las nuevas expresiones de la violencia contra los pueblos indígenas en general, y en particular contra las mujeres indígenas, en esta etapa contemporánea calificada por Harvey (2004) como de nuevo imperialismo, caracterizado por una forma de acumulación basada en la explotación de materias primas en los países periféricos.

Por ello, la segunda perspectiva analítica alude a las visiones críticas del giro extractivista que va dejando a su paso una devastación ecológica, así como conflictos y nuevas exclusiones (Zibechi, 2015; Gudynas, 2009). El extractivismo, cuya expresión es la multiplicación de actividades como las petroleras, mineras, hidráulicas, agrícolas o turísticas que se traducen en el despojo de territorios, el desplazamiento de población o la generación de conflictos interétnicos y que están siendo contestados por vigorosos movimientos sociales e indígenas en el continente.

Me interesa destacar cómo, a pesar de las críticas expresadas por académicos, biólogos, geógrafos, politólogos, antropólogos, sociólogos, economistas, entre otros, así como la proliferación de movimientos sociales amplios en contra de este modelo económico, los Estados celebran el arribo de millonarias inversiones argumentando su derrama en empleos y la reactivación de las economías nacionales, a la vez que invisibilizan el entorno de violencia que está generando contra pueblos indígenas, movimientos autonomistas y sus líderes, tanto a hombres como a mujeres, que denuncian las amenazas contra sus territorios, sus culturas ancestrales,

cosmovisiones y modos de vida. En este sentido, el gobierno mexicano ha expresado con bombo y platillo el incremento de las inversiones extranjeras, pues durante la presente administración gubernamental (2012-2018) la inversión extranjera directa (IED) acumulada fue del orden de 156,194.3 millones de dólares, cifra 51.9% mayor que el monto reportado seis años atrás. De éstos, 11.7% se ha destinado a la minería (SE, 2017). Si bien la inversión en minería parecería modesta, existe un fuerte interés por seguir ampliando este sector, como puede constatarse en el Programa de Desarrollo Minero 2013-2018 (DOF, 2014), que afirma que México tiene en 70% de su territorio recursos minerales probados, en tanto que existe una “evolución geológica positiva” para considerar que esta actividad puede ampliarse, por lo que se ha establecido un plan para continuar con la entrega de concesiones a los inversionistas interesados.²

De acuerdo con las cifras oficiales la minería no es el sector de mayor aporte al PIB, ni ofrece un importante número de empleos, ni le genera al país mayores ganancias. Sin embargo, sí está originando gran cantidad de conflictos socioambientales y ha echado por la borda la autonomía reconocida constitucionalmente a los pueblos indígenas, con lo que se está amenazando su supervivencia como pueblos diferenciados cultural y políticamente. Todo parece indicar que esta será la tónica de los siguientes años, pues se ha colocado a la minería como un sector estratégico para el desarrollo nacional. En este mismo sentido la ley minera vigente (2014) declara, en su artículo sexto, que la minería es una actividad *de utilidad pública* y deja asentado que la exploración, la explotación y el beneficio de

² En lo que concierne a la aportación del sector minero al Producto Interno Bruto (PIB), es del orden de 4%, reducido en términos cuantitativos, lo que desde los análisis de muchos estudiosos no justifica el enorme daño socioambiental ni la violación de derechos humanos y colectivos que ocasiona. Según datos aportados por la Auditoría Superior de la Federación (ASF), entre 2008 y 2013 las empresas mineras dejaron a México solo 0.6% de los 1.2 billones de pesos que ganaron (Ramírez, 2015). Sin duda nuestro país es un paraíso de permisividad y bondad fiscal para las empresas mineras, y por ello se ha convertido en el primer destino de inversión en exploración minera en América Latina y el cuarto en el mundo, según el reporte publicado por SNL Metals & Mining en 2015. Por otro lado, el informe de la consultora Behre Dolbear, difundido también en 2015, indica que México es el quinto país con el mejor ambiente para hacer negocios mineros (SEGOB-CDPIM, 2013:82).

los minerales o sustancias a que se refiere la ley son de utilidad pública y serán preferentes sobre cualquier otro uso o aprovechamiento del terreno, con sujeción a las condiciones que establece ésta.

Dos datos cuantitativos nos ayudarán a mostrar la envergadura del proceso en curso: según Eckart Boege (2013), la afectación por minería impactaba hasta hace cinco años a por lo menos 42 de los 62 pueblos indígenas. Documentó que entre los años 2000 y 2012, de las 28 millones de hectáreas identificadas como el núcleo duro de los territorios indígenas, se concesionaron alrededor de 2 173 141 hectáreas, principalmente para la minería metálica. Lo cual se traduce en que en esos doce años los indígenas habían perdido la jurisdicción sobre 7% de su territorio tan sólo por concesiones mineras. Sus pesquisas muestran que la mayoría de las concesiones en el territorio nacional fueron otorgadas al amparo de la ley minera aprobada en 1992, durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). Tan sólo durante los años de 2000 a 2012 se entregaron 2 814 concesiones para explotar oro, 71 plata y 25 cobre. Sin duda el proceso de despojo de los territorios indígenas está avanzado en forma vertiginosa como consecuencia del *boom* minero que fue preparado jurídica y fiscalmente desde la década de 1990, con la política neoliberal en boga (López y Eslava, 2011; López, 2017).

Según Svampa (2012), en el último decenio América Latina ha transitado del Consenso de Washington, basado en la valorización financiera, al consenso de los *commodities*, sustentado en la exportación de bienes primarios a gran escala. Afirma con razón que si bien la exploración y exportación de bienes naturales no son actividades nuevas en la región, en los últimos años del siglo XX y en un contexto de cambio del modelo de acumulación se fue intensificando la expansión de proyectos tendientes al control, la extracción y la exportación de bienes naturales, sin mayor valor agregado. De tal forma que el actual consenso de los *commodities* implica subrayar, precisamente, el ingreso a un nuevo orden económico y político, sostenido por el *boom* de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo, altamente demandados por los países centrales y las economías emergentes.

Para que este modelo se impusiera fue importante la trasmutación del Estado en uno de seguridad, el cual viró la razón del Estado de bienestar social a la defensa de los intereses económicos de las corporaciones transnacionales que encabezan y controlan el giro extractivo. Para autores

como Gledhill (2014), transitamos a una *seguridización* de la política pública, en el marco de un Estado sombra, mientras que Giorgio Agamben (2016) habla de la constitución de un Estado de seguridad o de excepción. Por su parte, el Tribunal Popular de los Pueblos (TPP) denomina a estos Estados como fallidos. Es decir, que existen una serie de fenómenos, procesos, contextos y circunstancias que nos permiten hablar de modelos políticos y económicos violentos, los cuales en aras de mantener el modelo económico y bajo el argumento de la seguridad nacional y social, recurren a instaurar Estados de excepción, con lo que criminalizan y reprimen la justa protesta de vastos sectores sociales, generando lo que se ha denominado nuevas víctimas del desarrollo, lo que va dejando una cauda de asesinatos, entre ellos de mujeres, en todo el territorio nacional (Belausteguigoitia y Saldaña, 2015).

En este contexto, la violencia generada contra las mujeres indígenas se ha recrudecido, pues si bien ha sido una constante (Hernández, 2015), vemos que a medida que se han constituido como actores políticos que se posicionan frente a los problemas de sus pueblos y que luchan por sus derechos como mujeres, se recrudece la violencia. Me parece que ahora no sólo se les agrede para castigar y dañar a sus hombres, es decir, a sus pueblos y sus proyectos políticos, sino que a medida que las mujeres tienen un papel protagónico en estas luchas, sea como parte del movimiento anti-extractivista, como defensoras de los derechos humanos, asesoras o consultoras, son víctimas de una violencia desmedida, como mostraré enseguida.

LA VIOLENCIA SIN LÍMITES:

VIOLENCIA ESTRUCTURAL-VIOLENCIA DE GÉNERO

Los datos oficiales muestran que la violencia se extiende a lo largo del continente contra las mujeres que denuncian los despojos extractivistas y/o la violación de los derechos humanos universales, sean líderes, autoridades de pueblos o comunidades, periodistas o defensoras de los derechos humanos. Casos como el asesinato de la abogada Digna Ochoa, el 19 de octubre de 2001, quien fuera una destacada defensora de los derechos humanos e integrante de Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, indignaron al país. Otro de los casos de mayor irritación fue el asesinato de la líder del pueblo indígena lenca de Honduras en marzo de 2016, Berta Cáceres, quien encabezaba la campaña contra

un polémico proyecto hidroeléctrico de capital chino que construiría la represa de Agua Zarca, proyectada en el noreste del país en el Río Gualcarque, en un territorio sagrado y espacio de reproducción de los lenca. La campaña de protesta de esta luchadora social logró que el constructor más grande de represas a escala mundial de propiedad estatal china, Sinohydro, retirara su participación; lo mismo ocurrió con el otro inversionista, que era el Banco Mundial. En reconocimiento a su incansable lucha le fue otorgado el premio medioambiental Goldman. Sin embargo, nada pudo hacer este reconocimiento y triunfo para evitar que fuera asesinada.³ En el marco de las resistencias al extractivismo, otras dos mujeres indígenas han sido reconocidas con el premio Goldman: la peruana Máxima Acuña, por la férrea defensa de su territorio donde la minera Yanacocha pretende explotar una mina de oro y cobre a cielo abierto en las alturas del departamento norandino de Cajamarca, destruyendo las fuentes de agua.⁴ Y este año correspondió a Francia Márquez, activista y líder comunitaria colombiana de la localidad de La Toma, en el suroccidental departamento de Cauca, por su lucha contra la minería legal e ilegal (OCMAL, 2018). Sin embargo, estos reconocimientos no han tenido prácticamente ningún impacto para detener la vorágine minera que continúa sembrando terror y violencia.

Retomando el caso de México, las cifras lo colocan como uno de los países más violentos de América Latina, situación que se agravó a partir del año 2006 cuando el gobierno federal declaró una guerra frontal contra el narcotráfico, lo que se ha traducido en que durante la última década (2006-2016) los muertos civiles hayan ascendido a 175 000. El peor año fue el 2011, cuando la cifra se elevó a 27 200 asesinados, y durante el año de 2017 se sumaron hasta el mes de noviembre 26 502. Cifras similares se han reportado para este 2018. Estamos hablando de una media mensual de más de 2 000 homicidios dolosos.⁵ Sin embargo, esta lucha contra el

³ En este caso fueron asesinados tres líderes, dos hombres y Berta Cáceres.

⁴ Sobre la lucha emprendida por Máxima Acuña puede consultarse Siam Cowman (2016), “La victoria de una mujer contra una minera gigante en Perú”, en: <https://subversiones.org/archivos/123588>

⁵ Estas cifras llegaron a estas dimensiones tras la salida de los militares a patrullar las calles en diciembre de 2006, por la decisión gubernamental al anunciar su guerra contra el narcotráfico, lo que ocasionó que los índices de asesinatos y homicidios dolosos (el mayor

narcotráfico oculta otras dimensiones de la violencia que es importante señalar, como la violencia que ejerce la delincuencia común y organizada que se expresa en robos, asaltos, violaciones, que colocan cotidianamente a las y los ciudadanos en vilo. Vale la pena señalar que en gran número de casos la violencia está vinculada no sólo con la impunidad judicial, sino con la enorme desigualdad social que prevalece en el país, lo que lleva a muchos jóvenes a engrosar las filas del narcotráfico o grupos delincuenciales ante la falta de oportunidades laborales o educativas. Esto es por demás paradójico, porque a pesar de la desigualdad reinante y los elevados niveles de corrupción y de violencia, nuestro país está colocado en el lugar número 15 del *ranking* de las economías del mundo.⁶ Mientras tanto, en lo referente a los índices de desigualdad, de acuerdo con cifras aportadas por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL, 2016), la mala distribución de la riqueza alcanza una cifra muy alta, pues 80% de los activos financieros están concentrados en sólo 10% de las familias, mientras que 10% de las empresas del país concentran 93% de los activos físicos.⁷ A esta

número de delitos es el relacionado con el crimen organizado) se dispararon hasta el pico de 2011, para ir después disminuyendo hasta marcar una baja en 2014, un año en el que paradójicamente se produjeron dos sucesos de gran envergadura: la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa y la matanza de civiles a manos del ejército en Tlatlala. (*El País*, <https://elpais.com/especiales/2016/guerra-narcotrafico-mexico/>)

⁶ Según el Banco Mundial, esto se traduce en una economía con 1.14 billones de dólares de PIB. Aun estando en este sitio en el *ranking*, su aporte a la economía mundial es insignificante, pues representa el 1.54%. Véase “Las mayores economías del mundo en 2017 vía Banco Mundial” <https://imco.org.mx/temas/las-mayores-economias-del-mundo-en-2017-via-banco-mundial/>

⁷ Según el coeficiente de Gini, considerando que 0 representa ausencia de desigualdad y 1 desigualdad máxima, nuestro país tiene un altísimo coeficiente negativo, del orden del 0.79. Sobre este panorama, la Secretaria Ejecutiva de la CEPAL, Alicia Bárcena, afirma en el *Informe Panorama Social de América Latina* (2017) que la desigualdad de ingreso en cuanto a la propiedad de los activos es el indicador más significativo para dimensionar la desigualdad. Es decir, la desigualdad más alta, más profunda y más estable se expresa cuando se considera la distribución de la riqueza y no tanto la del ingreso. Otro de los puntos del informe se refiere al trabajo no remunerado de las mujeres en México; señala que las mexicanas son las mujeres en América Latina que más destinan su tiempo en trabajo no remunerado.

violencia debemos sumar la criminalización, persecución, privación de la libertad y los asesinatos de líderes de pueblos indígenas, tanto hombres como mujeres, que encabezan luchas contra el despojo o la amenaza de despojo de sus territorios.

De manera tal, la desigualdad, la diferencia, la racialización, la violencia de género y los feminicidios son categorías y fenómenos que se intersectan y dibujan las nuevas violencias de que están siendo objeto muchas luchadoras sociales del continente. Como una muestra de la criminalización, una reciente declaración de Amnistía Internacional señaló que sólo en los dos últimos años (2016-2017) habían sido asesinados 437 activistas pro-derechos humanos en 22 países, y 75% de los casos tuvieron lugar en América Latina y tuvieron que ver directamente con las actividades extractivistas (AI, 2017).⁸

En cuanto a los datos disponibles para acceder a cifras oficiales sobre la violencia contra las mujeres, durante el mes de noviembre de 2017 se estableció la desagregación en distintas categorías relacionadas con la violencia de género. La Secretaría de Gobernación dio a conocer una lista donde aparecen desagregados 31 nuevos delitos, contabilizados durante los años 2014-2017. Con esta nueva clasificación, se dio a conocer que se abrieron 1 500 investigaciones por feminicidio (Tabla 1).

Entre los datos desagregados resaltan también las denuncias presentadas por violencia intrafamiliar, que superan la cifra de 40 000, mayor que cualquiera de los demás apartados acumulando los tres años contabilizados. Otros delitos de los que ya se tienen cifras son: los cometidos por servidores públicos (36 478), la corrupción de menores (5 489), delitos

⁸ En el caso de México, a lo largo de los últimos diez años, el 2007 vio una reducción de homicidios para colocarse en una ya escandalosa cifra de 8 867 (una tasa de 8.2 por cada 100 000 habitantes). Sin embargo, la ofensiva militar provocó un aumento en los asesinatos. Para 2009 los homicidios se duplicaron. Y en 2011 se llegó a la cúspide de la violencia, con 27 213 casos (24 por cada 100 000 habitantes), rebasando una la tasa de 20 homicidios por cada 100 000 habitantes, algo no visto desde el gobierno del Partido Acción Nacional. Paralelamente, la cifra de desaparecidos no ha dejado de aumentar. Oficialmente creció a un ritmo de 1 000 nuevos desaparecidos cada año; sin embargo, las organizaciones civiles calculan que hay entre 30 000 y 50 000 tras una década de guerra contra el narco. (*El País*) <https://elpais.com/especiales/2016/guerra-narcotrafico-mexico/> .

<i>Delito</i>	<i>Número Investigaciones</i>
Feminicidio	1 500
Abuso	41 580
Acoso	1 540
Hostigamiento	2 670
Violencia de género	5 101

Tabla 1. Investigaciones abiertas por las autoridades judiciales relacionadas con la violencia contra las mujeres en México 2014-2017.

Fuente: ADN40 2017.

electorales (1 840), aborto (1 540), trata de personas (1 034), tráfico de menores (467) e incesto (76).⁹

Si bien estos números son preocupantes en sí mismos, aluden a los casos denunciados sobre los cuales se inició una investigación; sin embargo, de acuerdo con los datos aportados por el *Ombudsman* nacional, Luis Raúl González Pérez, existe una tendencia al incremento de la violencia feminicida en los últimos años. En este sendero los datos presentados por el Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres) señalan que los feminicidios se elevaron a 12 811 tan sólo en el año 2017. Se afirma que se trata de “muertes de mujeres con presunción de homicidio”, lo que hizo que 2017 se convirtiera en el año más violento en contra de las mujeres (ADN40: 2017). No se sabe, sin embargo, cuál es la proporción de mujeres indígenas que han sido víctimas de feminicidio y de desaparición forzada, pues los datos no están segregados por pertenencia étnica.

Ahora bien, las cifras en cuanto a la violencia contra defensores de derechos humanos, ambientalistas y líderes sociales e indígenas son igualmente alarmantes tanto para México como para el resto de los países de América Latina, por ejemplo en Honduras Chis Moye (BBC News, 2016), de Global Witness, señalaba que entre 2002 y 2014 habían ocurrido ciento once asesinatos de activistas ambientales en el territorio hondureño, ochenta de los cuales habían tenido lugar en tan sólo tres años (2012-2014). En lo que corresponde a México entre 2010 a 2016, cuarenta y un defensoras de derechos humanos habían sido asesinadas, esto de acuerdo

⁹ Véase la nota especial del diario *El País* dedicada a la guerra contra el narcotráfico citada en las notas 6 y 9.

con los datos aportados por la Red Nacional de Defensoras de los Derechos Humanos en México, de las cuales once eran periodistas (RNDDHM, 2014). Éste es el escenario en donde líderes y organizaciones de mujeres indígenas están luchando por detener la violencia y la desposesión de sus cuerpos-territorios, como veremos enseguida.

RESISTENCIAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA CONTRA EL EXTRACTIVISMO

De este amplio escenario de la violencia generalizada y en contra las mujeres indígenas quiero presentar algunos datos referentes a México y América Latina. Me interesa enfatizar que las mujeres luchan al lado de sus pueblos, como agraviadas directas, como actores políticos y no sólo como acompañantes; en múltiples casos han mostrado su agencia política encabezando movimientos de resistencia, desenmascarando las injusticias y construyendo organizaciones primero con sus pueblos y de forma paralela creando organizaciones de mujeres, cimentando posicionamientos, reflexiones y propuestas epistemológicas. Este activismo, como mostraremos, las ha colocado como el centro de una violencia preferencial y focalizada, en acciones que van desde la criminalización hasta la violencia sexual (Hernández, 2015) y del desplazamiento hasta el asesinato.

Es frente a este escenario que las mujeres organizadas políticamente expresan en sus agendas una serie de reivindicaciones que han ido desde la defensa de sus derechos como mujeres hasta una posición política denominada feminismo culturalmente situado (Sánchez, 2005); podemos hablar también de un feminismo anti-extractivista y de feminismos territoriales (Ulloa, 2016a y 2016b). Algunas se sitúan en los feminismos populares y comunitarios, otras parten desde los ecofeminismos y muchas no se reconocen como feministas de forma explícita. Pero todas, desde su diversidad, comparten el horizonte de una lucha anti-extractivista o post-extractivista, descolonizadora y antipatriarcal, y se empoderan en el marco de las resistencias. Su principal aporte, de acuerdo con Miriam Gartor (2014), ha sido visibilizar los estrechos vínculos entre extractivismo y patriarcado.

Entre las organizaciones de mujeres contra el extractivismo sobresale en Centroamérica la red de Mujeres Latinoamericanas Tejiendo Territorios, quienes emprendieron una caravana entre el 7 y el 17 de enero del 2018 que recorrió Guatemala, Honduras y El Salvador para denunciar las afectaciones de las industrias extractivas en las mujeres, y afirmaron que

como mujeres participantes en este esfuerzo, hemos confirmado que en nuestros países la lógica extractivista está amenazando gravemente los territorios y las poblaciones que ahí habitamos (Gartor, 2014).

Por su parte, las integrantes de la Red de Comunidades Afectadas por la Minería en Honduras, en voz de Xiomara Gaitán, afirman que “la mayoría de los proyectos extractivistas promueven un contexto de violencia, estigmatización y criminalización contra liderazgos comunitarios, en especial hacia las mujeres que luchan desde los territorios en Centroamérica, donde se cometen múltiples violaciones a los derechos humanos” (Gartor, 2014).

En el mismo tenor se han vinculado en redes y organizaciones continentales, por ejemplo el encuentro más reciente tuvo lugar en Montreal, Canadá, en abril de 2018, bajo el nombre de *Encuentro Internacional “Mujeres en resistencia frente al extractivismo”*, donde denunciaron las agresiones que sufren los pueblos indígenas y las mujeres en particular en sus etnoterritorios. Hablaron sobre los enclaves petroleros en la Amazonía ecuatoriana, la explotación minera de Cajamarca en Perú o la ruta de la soja en Argentina, denunciando que están viviendo los impactos que trae consigo la masiva llegada de trabajadores, lo que ha provocado el incremento del mercado sexual. El alcohol, la violencia y la trata de mujeres y niñas con fines de explotación sexual se establecen en la cotidianidad de los pueblos como una expresión de la violencia machista (Gastor, 2014; Comunicaciones Aliadas, 2018).

En estos encuentros se ha dado cuenta de otras dimensiones e impactos con la llegada de las empresas, como son la militarización que acompaña ciertas regiones mineras. Se trata de una problemática que ya tiene varios años de presentarse; por ejemplo, en el año 2011, en el marco del *Encuentro Latinoamericano Mujer y Minería*, efectuado en Bogotá, Colombia, mujeres de treinta y cuatro organizaciones, redes, comités y asociaciones denunciaron que

La megaminería se acompaña de bases militares, mayor presencia de todos los actores armados y aumento de vigilancia privada, lo que hace más vulnerables a las mujeres.

La salud de las mujeres y las niñas recibe también fuertes impactos agresivos de los megaproyectos. Se acentúan las enfermedades de transmisión sexual

(ETS), respiratorias, mentales y de la piel, auditivas y todas aquellas derivadas de la actividad minera extractiva y de las fumigaciones. Además, se destaca el incremento de los abortos, malformaciones, cáncer y embarazos de adolescentes, entre otras problemáticas de la salud.

Con dolor e indignación afirmamos la permanente demanda de servicios sexuales por parte de funcionarios y obreros de la industria minero energética, servidumbres, trata de personas, migración de mujeres, así como la estigmatización de las mujeres que ejercen el trabajo sexual promovido por este tipo de actividades económicas (Acción Ecológica *et al.*, 2011).

Desde esta perspectiva, tanto la tierra como el cuerpo de la mujer son concebidos como territorios sacrificables. A partir de ese paralelismo, los movimientos feministas contra los proyectos extractivos han construido un nuevo discurso político y de lucha que se centra en el cuerpo de las mujeres como un primer territorio a defender. La recuperación del territorio-cuerpo como un primer paso indisociable de la defensa del territorio-tierra. Se trata de una reinterpretación en la que el concepto de soberanía y autodeterminación de los territorios se amplía y se vincula con los cuerpos de las mujeres. Desde esta perspectiva podemos aludir al feminismo comunitario de las mujeres xinkas en resistencia contra la minería en la montaña de Xalapán (Guatemala), quienes plantean que defender un territorio-tierra contra la explotación sin tener en cuenta los cuerpos de las mujeres que están siendo violentados sería inadecuado. En ese mismo país se han expresado otras luchas que tienen ya una década; por ejemplo, en junio de 2008 Gregoria Crisanta Pérez y otras siete mujeres de la comunidad de Agel, en San Miguel Ixtahuacán, sabotearon el tendido eléctrico interrumpiendo el suministro de la minera Montana Exploradora, subsidiaria de la canadiense Goldcorp Inc. Durante cuatro años recayó sobre ellas una orden de captura por sabotaje del funcionamiento de la mina. Finalmente, en mayo de 2012 los cargos penales fueron levantados y las mujeres lograron recuperar parte de las tierras de Gregoria, que venían siendo utilizadas de forma irregular por la empresa, con lo que lograron un triunfo importante.¹⁰

¹⁰ Sobre las propuestas de cuerpo-territorio se ha expresado igualmente el grupo nicaragüense Venancia, cuyos debates pueden ser consultados en el libro de Gómez, 2016.

Los encuentros y redes latinoamericanos de mujeres contra el extractivismo tienen una enorme importancia, tanto porque se constituyen como espacios de denuncia como de creación e intercambio de estrategias de lucha y resistencia. Son espacios desde donde las mujeres están planteando formas alternativas de vida comunitaria en armonía con la naturaleza, sus culturas, cosmovisiones, así como para pensar nuevos acuerdos entre géneros, con lógicas que rompen con el modelo capitalista vigente. En este rumbo fueron muy elocuentes los planteamientos expresados en el *Encuentro Regional de Feminismos y Mujeres Populares* celebrado en Ecuador en junio de 2013, donde las asistentes se plantearon otra forma de organizar la vida económica. Una economía basada en la gestión de los bienes comunes que garantice la reproducción cotidiana de la vida; es decir, se trata no solamente de luchas de resistencia, sino igualmente de búsquedas y construcciones dirigidas al ejercicio de nuevas economías solidarias y sustentables con una nueva lógica tanto identitaria en términos étnicos como socioambientales, y por tanto de defensa de sus territorios, de su vida como comunidades y como pueblos (Suárez, 2017).

Los costos de la resistencia frente a este modelo económico de desposesión han sido altos, como largos en tiempo y onerosos en términos económicos, sociales y políticos, pero también se han generado novedosos y vigorosos procesos de construcción organizativa, así como de reflexiones teóricas y de construcción de paradigmas alternativos; en este andar se han sumado algunos triunfos contra las grandes empresas extractivistas y contra los Estados que las sostienen. Tal es el caso por ejemplo del pueblo de Sarayaku en Ecuador, donde las mujeres tuvieron un papel importante en la lucha contra la empresa Yanacocha, que adquirió el proyecto minero Conga en 2001. Como es ampliamente sabido, las mujeres del pueblo de Sarayaku, en la Amazonía ecuatoriana, encabezaron la resistencia contra la petrolera argentina Compañía General de Combustibles (CGC), a la que lograron expulsar de sus tierras en el año 2004. En este caso, el Estado ecuatoriano había concesionado 60% de su territorio a la empresa, sin realizar ningún proceso de información ni consulta previa a los pueblos impactados. Fueron las mujeres quienes, desde el principio, tomaron la iniciativa. Cuando el ejército incursionó en su territorio militarizando la zona en favor de la petrolera, ellas requisaron su armamento. Incluso el ejército quiso negociar la devolución de las armas de forma secreta. El pueblo de Sarayaku, empujado por las mujeres, convocó a la prensa de

Ecuador para llevar el caso a la luz pública. Finalmente, en el año 2012, tras una década de litigios, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) declaró la responsabilidad del Estado ecuatoriano en la violación de los derechos del pueblo de Sarayaku (Gartor, 2014).¹¹

Ahora bien, es importante señalar que si bien en América Latina podemos hablar de distintos Estados y modelos de desarrollo, en el caso del extractivismo investigadores como Eduardo Gudynas (2009) hablan de la existencia de un modelo post-extractivista para referirse a los países “progresistas” como Venezuela, Ecuador o Bolivia, los cuales se posicionaron como post-neoliberales y emprendieron la construcción de nuevas constituciones de carácter pluriétnico y plurinacional, reconociendo derechos a sus pueblos indígenas, inclusive en el caso de Bolivia se dejaron asentados derechos de la naturaleza; sin embargo, aún quedan grandes retos para lograr una relación equitativa y respetuosa de los derechos de estos pueblos.

El caso de la minería es elocuente porque nos permite ver las coincidencias o continuidades con el modelo neoliberal. Inicialmente, podemos constatar que los nuevos Estados han seguido la senda del extractivismo, tal vez la mayor diferencia con el resto de los países del orbe es el papel mucho más activo que los Estados progresistas tienen en la dirección del modelo económico, que se expresa por ejemplo en la imposición de altas tasas fiscales y en que buena parte de dichos recursos tienen como destino su inversión en distintas áreas y programas sociales. Sin embargo, el daño ecológico, la violación de derechos y la resistencia de los pueblos y sus mujeres así como la criminalización y la violencia que desatan son una constante compartida en todo el continente, independientemente del Estado promotor.

Retomo aquí como ejemplo el caso del Arco Minero, en Venezuela, que se remonta al año 2016, cuando el gobierno de Nicolás Maduro entregó concesiones mineras en 112 000 kilómetros cuadrados, que abarcan una parte de la región norte del estado de Bolívar y de Amazonas, al sur del río Orinoco. En ese territorio empresas nacionales y extranjeras pueden explotar legalmente coltán, oro y diamante. Esto se traduce en

¹¹ La sentencia sobre el caso Sarayaku: Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, emitida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en 2012. Puede consultarse en: http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf

que el gobierno venezolano le abrió las puertas al desarrollo de la minería en 12% del territorio nacional, con la intención de que esta actividad sustituyera al petróleo y se convirtiera en una nueva fuente de ingresos para el Estado (Mongabay Latam, 2018). Desde el inicio, ambientalistas y científicos se opusieron a esta decisión, señalando además que el gobierno venezolano no cumplió con realizar un estudio de impacto ambiental, ni cumplió con la consulta previa, libre e informada a los pueblos indígenas, como mandatan la Constitución y los instrumentos de derecho internacional, como el Convenio 169 de la OIT. En el proceso de oposición uno de los grupos más activos han sido las mujeres indígenas amazónicas aglutinadas en la organización Wanaaleru, quienes han denunciado que en esta región se está generando un ecocidio, pues se están arrasando miles de hectáreas de bosque amazónico, con la concomitante contaminación de las aguas superficiales y subterráneas ocasionada por la oxidación de minerales sulfurosos. Asimismo, han denunciado el proyecto como etnocida en tanto que se han presentado detenciones, persecución y el asesinato de líderes indígenas. En cuanto a los efectos sobre la salud y el bienestar de las mujeres amazónicas, han denunciado la violencia provocada por el incremento de la trata de mujeres y la expansión de la prostitución, así como en daños a la salud materno-infantil, provocados por el abandono de cultivos tradicionales, la migración y el aumento de defunciones infantiles, así como altas concentraciones de químicos en la sangre que provocan abortos (Wanaaleru, 2016).

Estamos, en síntesis, ante un panorama enormemente preocupante tanto por la violencia, la descomposición social y el faccionalismo que las explotaciones mineras generan en los pueblos indígenas como por los nuevos escenarios de agresiones contra las mujeres. Lamentablemente, este modelo parece que continuará en los siguientes años, porque prácticamente todos los países latinoamericanos siguen apostando al arribo de grandes inversiones de empresas nacionales y extranjeras, a pesar del desastre social y medioambiental que dejan a su paso. Por ejemplo, en el caso de Ecuador el expresidente Rafael Correa afirmaba que no era posible tener a un pueblo pobre sentado en sacos de oro, aludiendo a la riqueza mineral del país que era necesario explotar, con el objetivo de detonar el desarrollo económico. Es decir, que su proyecto postneoliberal enarbó un modelo neoextractivista que pretendía “transformar el patrón de especialización de la economía con el fin de lograr una inserción estratégica y

soberana en el mundo”.¹² Pareciera que todos los países latinoamericanos han retomado aquella vieja afirmación expresada en el siglo XIX por el naturalista, geógrafo y explorador italiano Antonio Raimondi, a quien sus pesquisas lo llevaron a afirmar que “el Perú es un mendigo sentado en un banco de oro” (Villacorta, 2006).

Este modelo económico denominado eufemísticamente como “de desarrollo” avanza a pesar de las decenas de investigaciones que han señalado que recolocarnos como exportadores de materias primas no genera bienestar, sino por el contrario dependencias económicas y desigualdades regionales con la creación de los enclaves extractivos. En términos políticos implica una disminución de la soberanía nacional, porque se cede el destino económico de nuestros países a la lógica de las grandes empresas extractivas. También es preocupante que las decenas de procesos de disputa sean por la vía jurídica o a través de vigorosas movilizaciones sociales y protestas que no logran detener los procesos de expropiación o despojo de vastos territorios ricos en recursos bioenergéticos. Como he señalado, en el activismo antiminerero las mujeres están teniendo un papel central, desde donde distintas organizaciones y colectivos están documentando, denunciando y mapeando estos procesos; tal es el caso por ejemplo del *Atlas de Justicia Ambiental*, que tiene como objetivo mostrar las distintas formas en que tanto los pueblos como las mujeres están siendo afectados por la minería, y su papel para construir alternativas a este devastador modelo económico.¹³

Cierro este recuento de las resistencias contra el extractivismo dejando testimonio de la más reciente expresión ocurrida en México el pasado 11 y 12 de octubre de 2018 en la ciudad de Oaxaca, donde se llevó a cabo un “juicio popular comunitario contra el Estado y las empresas mineras” que había sido acordado durante la realización del *Segundo Encuentro Estatal*

¹² Afirmación de la Empresa Nacional Minera www.enamiep.gob.ec, citada por Tabares (2018).

¹³ Véase: Atlas de Justicia Ambiental <https://ejatlas.org>. Otras organizaciones importantes que dan seguimiento a las resistencias indígenas y campesinas en cuestiones mineras y de extractivismo son por ejemplo los sitios Web del Movimiento Mesoamericano contra el Modelo Extractivo Minero (M4) <http://movimientom4.org>, el Observatorio de Conflicto Mineros en América Latina (OCMAL) <https://www.ocmal.org>, la Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA) <http://www.remamx.org>

de Pueblos, Comunidades y Organizaciones “aquí decimos sí a la vida, no a la minería”, realizado en la comunidad zapoteca de Magdalena Teitipac, los días 23 y 24 de febrero de 2018. En dicho encuentro participaron alrededor de 60 comunidades y 36 organizaciones (Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios, 2018).

Durante el juicio popular se presentaron 22 casos de empresas que están violando los derechos de los pueblos indígenas en la entidad. Asimismo, se recuperaron, documentaron y difundieron testimonios de diversas comunidades y organizaciones. Quiero destacar los presentados por organizaciones de mujeres indígenas en defensa de sus territorios, quienes produjeron un pequeño video para dar cuenta de la situación que guardan sus derechos; son los casos de las mujeres defensoras de la tierra de San José del Progreso¹⁴ y el de las Defensoras del Territorio de San Martín de los Cansecos,¹⁵ los cuales se constituyen como un testimonio de las luchas de los pueblos indígenas donde las mujeres, junto con los hombres, están teniendo un papel importante.

Los casos fueron presentados ante un jurado conformado por destacadas y destacados luchadores y luchadoras sociales, defensores de derechos humanos, abogados y abogadas de amplia trayectoria y reconocimiento: Blanca Chancoso, Vicepresidenta de la Ecuarunari de Ecuador;¹⁶ Jakeline Romero Epiayu, integrante de la organización Fuerza de Mujeres Wayuu y Premio Nacional de Derechos Humanos de Colombia;¹⁷ Daniel Cerqueira, abogado brasileño experto en Derechos Indígenas de

¹⁴ Véase: *Educa Oaxaca* (2018a). *Defensoras del Territorio: San José del Progreso*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=DenIHuLoWaI>.

¹⁵ Véase: *Educa Oaxaca* (2018b). *Defensoras del Territorio: San Martín de los Cansecos*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=3DsUmK3qbVo>.

¹⁶ Dirigente indígena ecuatoriana de etnia kichwa-otavalo. Formó parte de la fundación de la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador (Ecuarunari) y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie); sobre su trayectoria puede consultarse en su propia voz el video *La Educación en Movimiento* (2016). *Blanca Chancoso: por una educación con identidad*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=NrP1FJI4Y44>.

¹⁷ Sobre la trayectoria de Jakeline Romero y la lucha de las mujeres y hombres wayuu, así como las dificultades de ser mujer y luchadora social, puede consultarse el testimonio y sus reflexiones en: Democracy Center TV (2017). *Jakeline Romero - Fuerza de Mujeres Wayúu*

la Fundación para el Debido Proceso (DPLF); Ignacio Henríquez, maestro en administración pública con experiencia en cooperación de Oxfam en El Salvador; Miguel Álvarez, presidente de SERAPAZ y Premio Nacional de Derechos Humanos de México; Abel Barrera, director del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, de México; Beatriz Gutiérrez, Defensora Comunitaria del Pueblo Ikoots de San Mateo del Mar, Oaxaca; Carmen Herrera García, de Abogados y Abogadas por la Justicia de los Derechos Humanos A.C.; Francisco López Bárcenas, abogado mixteco experto en derechos indígenas. El jurado contó con el apoyo de los peritos Ana de Ita, directora del Centro de Estudios para el Cambio del Campo Mexicano (CECCAM); Saúl Rosado Zaidi, del Colectivo Multidisciplinario por las Alternativas Locales (COMAL) y la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales (ANAA), y Saúl Aquino, ciudadano de Capulálpam de Méndez.¹⁸

El jurado, después de escuchar los testimonios y revisar la documentación enviada por los pueblos y las autoridades comunitarias, emitieron un veredicto final de nueve puntos, en los que llaman al Estado mexicano a respetar los derechos a la libre determinación de los pueblos indígenas, a declarar al Estado de Oaxaca libre de proyectos mineros, y a cancelar las concesiones que se han otorgado en franca violación de los derechos de los pueblos indígenas y campesinos.¹⁹

Si bien se trata de una sentencia no vinculatoria, será enviada a las autoridades mexicanas con el fin de buscar difundir esta problemática e incidir en que se tomen medidas que pongan el alto a los despojos territoriales y la violación de derechos que se multiplican a lo largo del territorio nacional.

(*Entrevista Español/English*). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=zh7NR-j0xVSo>

¹⁸ Algunas notas sobre este proceso pueden consultarse en Pedro Matías, “Realizan juicio popular contra el Estado y las empresas mineras”, en: <https://www.proceso.com.mx/555190/realizan-juicio-popular-comunitario-contra-el-estado-y-empresas-mineras-en-oaxaca>, y Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los territorios, disponible en: <http://endensadelosterritorios.org/category/juicio-popular-vs-mineria/>

¹⁹ El veredicto completo de este juicio popular puede consultarse en la página del Colectivo Oaxaqueño en Defensa del Territorio, señalada en la nota previa.

REFLEXIONES FINALES SOBRE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL CONTEXTO EXTRACTIVISTA

El estudio de la situación de las mujeres indígenas que son víctimas de diversas violencias ha sido abordado desde distintas perspectivas, una de las más sugerentes es la que plantea el concepto de *interseccionalidad*, acuñado por la activista y académica afroamericana Kimberle Crenshaw en 1991. En su artículo “Mapping the margins: Intersectionality, Identities Politics and Violence against Women of Color” reflexiona sobre la marginalidad de las mujeres de color, que se presenta tanto en el movimiento antirracista, cuyo sujeto de enunciación es el hombre negro, como en el movimiento feminista, cuyo referente (sujeto) de enunciación es la mujer blanca. Por ello, apela a la importancia de visibilizar cómo las múltiples formas de violencia se conectan de manera interseccional y apunta a repensar los márgenes que van desde la violencia doméstica hasta la estructural, atravesada a su vez por la construcción histórica racializada de las identidades en los márgenes de la sociedad mayor (De Marinis, en prensa).

De forma paralela, las feministas latinoamericanas planteaban las múltiples formas de opresión que vivían las mujeres indígenas por su condición de clase, género y etnia, y la manera en que estas múltiples formas de opresión eran negadas por los movimientos de izquierda e indígenas en México (Espinosa, 2010). Éstos han sido aportes centrales desde Latinoamérica. Como afirma Natalia de Marinis (en prensa), situar el concepto de interseccionalidad a través de la colonialidad y desde el enfoque del territorio y los derechos colectivos se vuelve un elemento importante a incorporar para pensar en la realidad de las mujeres indígenas. En el mismo tenor, Mara Viveros (2016) nos convoca a analizar los entramados de violencia desde enfoques históricos y políticamente situados para no perder su potencial político.

Otro de los elementos que es importante destacar en el actual contexto extractivista que violenta los derechos colectivos de hombres y mujeres indígenas es el giro político latinoamericano en el que peligrosamente se están instaurando gobiernos conservadores de derecha, que reprimen fuertemente a los movimientos sociales críticos del neoliberalismo.

Lo que podemos constatar es que con la expansión del capital extractivista se renuevan el discurso y las prácticas neocoloniales que dañan la tierra y los territorios de los pueblos indígenas y, con ello, las condiciones de vida de sus miembros. La instauración de las industrias extractivas han

traído consigo una mayor violencia a las regiones indígenas y de afrodescendientes, y tienen un impacto mayor en la vida de las mujeres, sea por la llegada de grupos paramilitares que buscan inhibir la protesta social o sea porque su operación lleva consigo la proliferación de negocios, lícitos e ilícitos, como los bares, los burdeles, la prostitución y la trata de personas, actividades que afectan la vida y los derechos de las niñas y mujeres, como lo han venido denunciando diversas organizaciones, entre ellas Amnistía Internacional (Damiano, 2017).

Ahora bien, en cuanto a la violencia ejercida contra las mujeres en México, como en el resto del continente, sus propios testimonios muestran que abarca un amplio espectro social, pues no afecta únicamente a las indígenas, aunque ellas se encuentran entre los sectores más vulnerables. Cada día, las cifras de asesinatos de odio crecen ante la imposibilidad de la sociedad de frenar este flagelo. La impunidad con la que actúan los delincuentes y muchas veces en complicidad con las autoridades nos habla de un Estado fallido, corroído por la corrupción e infiltrado por la delincuencia. Un “Estado en la sombra” lo llamaba Gledhill (2000), que ha crecido al amparo de las reformas neoliberales. De aquí que Aída Hernández (2010: 95-96) afirme que el análisis de género en las regiones militarizadas, como los realizados por Diana Nelson (1999) en Guatemala, Davida Wood (1995) en Palestina o Dette Denich (1995) en Sarajevo, indican que en contextos de conflicto político-militar la sexualidad femenina tiende a convertirse en un espacio simbólico de lucha política y la violación sexual se instrumentaliza como una forma de demostrar poder y dominio sobre el enemigo. Casos como los ocurridos en los estados mexicanos de Chiapas, Atenco, Guerrero y Oaxaca no han sido una excepción; la militarización y la paramilitarización han afectado de manera específica a las mujeres en una guerra sucia no declarada. Desde una ideología patriarcal, que sigue considerando a las mujeres como objetos sexuales y como depositarias del honor familiar, la violación, la tortura sexual y las mutilaciones corporales son un ataque a todos los miembros del grupo enemigo.

Es lamentable que a pesar de que existe una enorme información sobre América Latina que da cuenta de los impactos del giro extractivista, poco se ha logrado para detenerlo. Baste señalar que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) ha emitido entre el año 2000 y 2016 diecisiete informes de fondo, señalando al Estado mexicano por violaciones a diversos instrumentos interamericanos. Entre 2007 y

2014 se han adoptado 39 medidas cautelares tanto para individuos como para comunidades cuyos derechos se encuentran en riesgo. Por su parte, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) ha emitido siete sentencias condenatorias respecto de México, tres de las cuales aluden a mujeres.²⁰

Y finalmente, en el último informe de la Relatora Especial de las Naciones Unidas en su visita a México en 2017, se señaló que México ha contribuido en gran medida a promover la agenda indígena en el plano internacional, incluida la aprobación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En el ámbito nacional, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a la autonomía y la libre determinación en el artículo 2 de la Constitución del país es un avance importante, al igual que las iniciativas encaminadas a facilitar su participación política.

No obstante, es necesario trabajar con más empeño para lograr que esas iniciativas sean eficaces y para hacer frente a las causas profundas de la marginación de los pueblos indígenas.

Durante la visita al país, la Relatora Especial observó situaciones graves de exclusión y discriminación contra los pueblos indígenas [y afirmó que] las actuales políticas de desarrollo, que promueven “megaproyectos” en los sectores de la extracción, la energía, el turismo, el agronegocio y otros, re-

²⁰ Son los siguientes: Caso Castañeda Gutman (2008), al negarle su participación como candidato independiente a la presidencia de la República en la contienda de 2006. Caso Radilla Pacheco (2009), por desaparición forzosa en manos del ejército. Rosendo Radilla fue un destacado y querido líder social del municipio de Atoyac de Álvarez, Guerrero. Caso Campo Algodonero (2009), sobre el feminicidio de Esmeralda Herrera, de 15 años, en ciudad Juárez. Caso de Inés Fernández Ortega y otros (2010); Caso Valentina Rosendo Cantú y otra (2010), por violación a manos del ejército; Caso Rodolfo Montiel y Teodoro Cabrera, “ecologistas” (2010), por detención ilegal, tortura, y proceso irregular contra estos campesinos miembros de la Organización de Campesinos Ecológicos de la Sierra de Petatlán y Coyuca de Catalán (OCESP) en el estado de Guerrero; y el caso Juan García Cruz y Santiago Sánchez Silvestre (2013), acusados de formar parte del Ejército Popular Revolucionario (EPR) y sentenciados a prisión 16 años, sin tener responsabilidad alguna en los hechos que se les imputaron.

presentan un gran obstáculo para el disfrute por los pueblos indígenas de sus derechos humanos. Ha habido un aumento importante de ese tipo de proyectos de inversión, que se ejecutan en tierras y territorios de los pueblos indígenas sin que se celebren consultas adecuadas para obtener su consentimiento libre, previo e informado. Esta situación ha dado lugar a la expropiación de tierras, efectos negativos en el medio ambiente, conflictos sociales y la criminalización de los miembros de las comunidades indígenas que se oponen a los proyectos. Además, cuando intentan acceder a la justicia para denunciar violaciones de los derechos humanos relacionadas con esos proyectos de inversión, los pueblos indígenas tropiezan con graves obstáculos, como la distancia física que los separa de las instituciones de administración de justicia, las barreras lingüísticas, la falta de asistencia jurídica adecuada, el temor a represalias si se presenta una denuncia y la falta de mecanismos de protección apropiados (ONU, 2018: 9).

Frente a estas violencias, tanto hombres como mujeres indígenas han encabezado diversos procesos de defensa de los territorios y naturalezas, demandando el reconocimiento del derecho a tomar decisiones a través del consentimiento previo, libre e informado, o generando nuevos espacios de participación como los procesos de consultas autónomas, comunitarias o populares (Ulloa, 2016a y 2016b), como el juicio popular realizado en el estado de Oaxaca. Asimismo, es importante destacar que a través de las protestas y acciones de resistencia emprendidas por las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas se plantean críticas y propuestas alternativas en la relación con los territorios y se posicionan tanto otras visiones de desarrollo (alternativas al desarrollo) como construcciones culturales de género en el contexto de los extractivismos, tales como la ética del cuidado y la justicia ambiental. A estas dinámicas políticas que las mujeres lideran no sólo en Colombia, sino en América Latina, Astrid Ulloa las ha denominado “feminismos territoriales” en tanto que son luchas territoriales-ambientales que se centran en la defensa del cuidado hacia el territorio, el cuerpo y la naturaleza, y en abierta crítica a los procesos de desarrollo y los extractivismos. Ante estos escenarios, seguirá siendo fundamental combinar estrategias de defensa de los territorios, desde la presión social, las protestas colectivas, incorporar la perspectiva de género que visibilice el impacto diferencial de las violencias contra las luchadoras sociales indígenas y no indígenas, así como mantener una lucha jurídica vigorosa: ante

los horrores, el derecho; ante el deterioro ambiental, la construcción de proyectos alternativos que busquen recuperar o construir sociedades armónicas donde prevalezcan los derechos humanos, los derechos colectivos y los derechos de género. Todos lo merecemos como ciudadanas y ciudadanos comprometidos con la construcción de mundos mejores.



BIBLIOGRAFÍA

- Acción Ecológica *et al.* (2011, 12 de octubre). “Pronunciamiento público de las Mujeres Campesinas, Indígenas y Afrocolombianas de América Latina”, en *Yo amo Colombia, nuestra gente, nuestros indígenas*. Recuperado de <http://yoamocolombia.blogspot.com/2012/01/pronunciamiento-publico-de-las-mujeres.html>, consultado el 26 de junio de 2019.
- ADN40 (2017, 28 de diciembre). “En 2017 se registraron más de 12 mil feminicidios en México”, en *ADN40*. Recuperado de <http://www.adn40.mx/noticia/mexico/nota/2017-12-28-13-50/en-2017-se-registraron-mas-de-12-mil-feminicidios-en-mexico/>, consultado el 30 de agosto de 2018
- Agamben, Giorgio (2016, 5 de enero). “Del Estado de derecho al Estado de seguridad”, en *Red Filosófica del Uruguay*. Recuperado de <https://redfilosoficadeluruguay.wordpress.com/2016/01/05/g-agamben-del-estado-de-derecho-al-estado-de-seguridad/>, consultado el 10 de junio de 2017.
- Amnistía Internacional (2017), “Asesinados 437 ambientalistas y luchadores pro-Derechos Humanos en dos años”, *M4 Movimiento Mesoamericano contra el Modelo Extractivo Minero. Estrategias por la Defensa de la Tierra y el Territorio*, 05 de octubre. Recuperado de <http://movimientom4.org/2017/10/asesinados-437-ambientalistas-y-activistas-proderechos-humanos-en-dos-anos/>, consultado el 10 de octubre de 2017.
- Banco Mundial (2017). “Las mayores economías del mundo en 2017 vía Banco Mundial” Recuperado de <https://imco.org.mx/temas/las-mayores-economias-del-mundo-en-2017-via-banco-mundial/>, consultado 15 de noviembre de 2018.
- Belausteguigoitia, Marisa, y Josefina Saldaña-Portillo (coords.) (2015). *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. México: UNAM-PUEG-ILSB.

- Boege, Eckart (2013, 4 de junio). “La minería industrial en territorios bio-culturales de los pueblos indígenas. El despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI”, en *Rebelión*. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticias/2013/6/169166.pdf>, consultado el 15 de junio 2017.
- BBC News (2016, 3 de marzo). “Honduras: matan a Berta Cáceres, la activista que le torció la mano al Banco Mundial y a China”, https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/04/150423_honduras_bertha_caceres_am
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2017). *Panorama Social de América Latina*. Recuperado de https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/42716/7/S1800002_es.pdfm, consultado el 9 de julio de 2019.
- Comunicaciones Aliadas (2018). “América Latina: mujeres resisten al extractivismo”, en *Comunicaciones Aliadas*. Recuperado de <http://www.comunicacionesaliadas.com/america-latina-mujeres-resisten-al-extractivismo/>, consultado el 30 de septiembre de 2018.
- Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios (2018). “Informe: Juicio Popular Comunitario contra el Estado y las Empresas Mineras en Oaxaca, 11 y 12 de octubre de 2018, México”. Recuperado de <http://endefensadelosterritorios.org/wp-content/uploads/2018/12/INFORMEJUICIOPOPULAR.pdf>, consultado 10 de julio de 2019.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2012). “Sentencia Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador” Recuperado de http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf, consultado el 12 de septiembre de 2018.
- Cowman, Sian (2016). “One Woman’s Victory against a Mining Giant in Peru”, L. Olvera (trad.), *Subversiones*. Recuperado de <https://subversiones.org/archivos/123588>
- Kimberle Crenshaw 1991. “*Mapping the margins: Intersectionality, Identities Politics and Violence against Women of Color*”, Recuperado de <https://www.racialequitytools.org/resourcefiles/mapping-margins.pdf>, consultado 12 de mayo de 2019.
- Damiano, Daniela (2017). “Estados no han garantizado derechos de pueblos indígenas después de 10 años de la firma de su Declaración”, en *Amnistía Internacional*. Recuperado de <https://www.amnistia.org>

- org/ve/blog/2017/08/3337/estados-no-han-garantizado-derechos-de-pueblos-indigenas, consultado el 5 de septiembre 2018.
- Democracy Center TV (2017, 14 de noviembre). *Jakeline Romero - Fuerza de Mujeres Wayúu (Entrevista Español/English Progreso* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=zh7NRj0xV-So>, consultado el 26 de junio de 2019.
- Diario Oficial de la Federación (DOF) (2014, 05 de mayo). “Acuerdo por el que se aprueba el *Programa de Desarrollo Minero 2013-2018*”. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5344070&fecha=09/05/2014, consultado el 30 de mayo de 2017.
- Diario Oficial de la Federación (DOF) (2014, 11 de agosto). *Ley Minera*. Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/151_110814.pdf, consultado 7 de julio de 2019.
- Educa Oaxaca (2018a, 8 de octubre). *Defensoras del Territorio: San José del Progreso* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=DenIHuLoWaI>, consultado el 26 de junio de 2019
- Educa Oaxaca (2018b, 9 de octubre). *Defensoras del Territorio: San Martín de los Cansecos* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=3DsUmK3qbVo>, consultado el 26 de junio de 2019
- Espinosa, Gisela (2010). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. México: UAM-Xochimilco.
- El País (2016). “Año 11 de la guerra contra el narco”, Recuperado de <https://elpais.com/especiales/2016/guerra-narcotrafico-mexico/>, consultado 7 de julio de 2019.
- Gartor, Miriam (2014). “El feminismo reactiva la lucha contra el extractivismo en América Latina”. Recuperado de <https://www.lamarea.com/2014/02/17/ecuador-extractivismo-mujeres/>, consultado el 16 de septiembre de 2018.
- Gledhill, John (2014), “Seguridizar, reprimir, pacificar: una crítica de las nuevas guerras en América Latina”, en Laura Valladares (coord.), *Nuevas Violencias en América Latina. Los derechos indígenas frente a las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*. México: UAM-Iztapalapa/Juan Pablos Editor.
- Gledhill, John (2000). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.

- Gómez, María *et al.* (2016). *Mujeres que sostienen la vida: Retos para los feminismos desde la realidad nicaragüense*. Recuperado de <http://grupovenancia.org/mujeres-que-sostienen-la-vida-retos-para-los-feminismos-desde-la-realidad-nicaraguense/>, consultado el 16 de septiembre de 2018
- Gudynas, Eduardo (2009). “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”, en *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: CAAP (Centro Andino de Acción Popular) y CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social).
- Harvey, David (2004). “El ‘nuevo’ imperialismo. Acumulación por desposesión”, en Leo Panitch y Colin Leys (ed), *Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>, consultado el 10 de octubre de 2018.
- Hernández, Aída (2010). “Violencia de Estado y violencia de género. Las paradojas en torno a los derechos humanos de las mujeres en México”, en *TRACE* núm. 57, pp. 86-98. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423839515006>, consultado el 26 de junio de 2019.
- Hernández, Aída (2015). “Cuerpos femeninos, violencia y acumulación por desposesión”, en Marisa Belausteguigoitia y Josefina Saldaña-Portillo, (coord.), *Des/posesión: Género, territorio y luchas por la autodeterminación*. México: UNAM-PUEG-ILSB. pp. 79-99.
- La Educación en Movimiento (2016, 10 de abril), *Blanca Chancosa: por una educación con identidad* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=NrP1FJI4Y44>, consultado el 26 de junio de 2019.
- López, Francisco y M. Eslava (2011). *El mineral o la vida. La legislación minera en México*. México: COAPI-Red IINPIM, AC. Recuperado de http://www.lopezbarcenass.org/files/escritos/El_mineral_o_la_vida_0.pdf, consultado el 01 de Julio de 2017.
- López, Francisco (2017) *La vida o el mineral. Los cuatro ciclos del despojo minero en México*. Madrid: Akal.
- Marinis, Natalia de (en prensa), “Donde las formas de violencia se cruzan: acceso a la justicia de mujeres nahuas en Zongolica, Veracruz”, en Lina Berrio *et al.*, *Antropologías Feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*.

- Mongabay Latam (2018, 14 de febrero). “Explotación, deforestación y muerte en el Arco Minero de Venezuela”. Recuperado de <https://es.mongabay.com/2018/02/arco-minero-de-venezuela/>, consultado el 3 de octubre de 2018.
- Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL) (2018, 23 de mayo). “Mujeres resisten al extractivismo”. Recuperado de <https://www.ocmal.org/america-latina-mujeres-resisten-al-extractivismo/>, consultado el 16 de septiembre de 2018.
- Organización de la Naciones Unidas (2018), *Informe conjunto del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la promoción y protección del derecho a la libertad de opinión y de expresión y el Relator Especial para la libertad de expresión de la CIDH sobre su misión a México*. Recuperado de http://hchr.org.mx/images/doc_pub/20180618_CIDH-UN-FINAL-MX_reportSPA.pdf, consultado el 26 de junio de 2019.
- Red de Defensoras de Derechos Humanos en México (RNDDHM) (2014). “Agresiones contra defensoras de derechos humanos y mujeres periodistas en México, documento por la RDDHM. Documento presentado para el Comité de Derechos Humanos de la ONU sobre la Situación de las defensoras de derechos humanos y mujeres periodistas en México, en su 111 Período de sesiones (7 al 25 de julio de 2014)” Recuperado de https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/MEX/INT_CCPR_ICS_MEX_17213_S.pdf, consultado el 17 de septiembre de 2017.
- Sánchez, Martha (2005). *La doble mirada. Voces e historia de mujeres indígenas latinoamericanas*. México: ILSB. Recuperado de <https://ilsb.org.mx/wp-content/uploads/2016/03/la-doble-mirada.pdf>, consultado el 10 de octubre de 2018.
- Segato, Rita L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- SEGOB-CDPIM (2013). *Estudio de la Minería en México. Un análisis comparado con Canadá*. Recuperado de <https://justiceprojectdotorg1.files.wordpress.com/2017/08/estudio-de-la-mineria-en-mexico-report.pdf>, consultado el 9 de julio de 2019.
- Suárez, Paola (comp.) (2017). *Diálogos, reflexiones y desafíos en Colombia. Hacia un feminismo popular*. Bogotá: Red Popular de Mujeres de la Sabana.

- Svampa, Maristella (2012). “El consenso de los *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”, en *Observatorio Social en América Latina*, vol. 32. Buenos Aires: CLACSO, pp. 15-38. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf>, consultado el 10 de septiembre de 2017.
- Tabares, Gema (2018). “Dilemas y rupturas entre Yachaks y la figura del poncho dorado en Ecuador”, en *Alteridades*, núm. 55. México: UAM-I. pp. 37-48. Disponible Recuperado de <http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/946/905>, consultado el 10 de septiembre de 2018. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2018v28n55/Tabares>
- Ulloa, Astrid (2016a). “Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la tierra frente a los extractivismos”, en *Nómadas*, núm. 45, octubre. Bogotá: Universidad Central. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n45/n45a09.pdf>, consultado el 10 de octubre de 2018. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a8>
- Ulloa, Astrid (2016b). “Extractivismos y desigualdades de género”, en *Voces en el Fénix*, núm. 60. Recuperado de http://www.vocesenelfenix.com/sites/default/files/pdf/11_36.pdf, consultado el 15 de octubre de 2018.
- Villacorta, Luis F. (2006). “Antonio Raimondi y el departamento de Áncash: historia y construcción de un vínculo científico, personal y simbólico”, en Antonio Raimondi, *El departamento de Ancash y sus riquezas minerales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Recuperado de https://www.academia.edu/3752415/_Antonio_Raimondi_y_el_departamento_de_Ancash_historia_y_construcci%C3%ADn_de_un_v%C3%ADnculo_cient%C3%ADfico_personal_y_simb%C3%ADlico_._.En_El_departamento_de_Ancachs_y_sus_riquezas_minerales._Universidad_Nacional_Mayor_de_San_Marcos_Lima_2006a, consultado el 3 de octubre de 2018.
- Viveros, Mara (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación” en *Debate Feminista*, vol 52, núm. C. México: UNAM, pp 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Wanaaleru (2016, 23 de julio). “El costo del arco minero para los pueblos indios”. Recuperado de <https://wanaaleru.wordpress.com/2016/07/23/el-costo-del-arco-minero-para-los-pueblos-indigenas/>, consultado el 3 de octubre de 2018.

Zibechi, Raúl (2015, 2 de diciembre). “La minería, un mal negocio”, en *América Latina en Movimiento*. Recuperado de <http://www.alainet.org/es/articulo/173976>, consultado el 26 de junio de 2019.

Laura Raquel Valladares de la Cruz es doctora en antropología, es profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa desde 2001. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Sus trabajos de investigación se centran en los movimientos y organizaciones indígenas en México, interés que ha mantenido durante más de tres décadas y que la ha llevado a estudiar temáticas tales como formas de organización y resistencia, y estrategias de lucha de los pueblos indígenas en México, así como los derechos colectivos de los pueblos indígenas. En este último rubro, ha analizado su impacto en el seno de las organizaciones indígenas y su papel en la construcción de plataformas políticas de diversas organizaciones. Otro de sus temas de reflexión e investigación ha sido el proceso organizativo y reivindicativo de las mujeres y los jóvenes indígenas de diferentes etnias. Ha estudiado la situación de los derechos humanos de las mujeres indígenas en comunidades de los estados de Guerrero, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Veracruz, Michoacán y el Estado de México. Otra línea se ha centrado en el análisis de las políticas multiculturales y postmulticulturales puestas en marcha en México desde los años noventa hasta la actualidad, desde la perspectiva de la antropología jurídica.

REALIDADES SOCIOCULTURALES DEL REBOZO A LA PAÑOLETA. LA REINVENCIÓN DE LA VESTIMENTA INDÍGENA

FROM *REBOZO* SHAWLS TO BANDANNAS:
THE REINVENTION OF INDIGENOUS DRESS

Patricia Arias*

Resumen: El objetivo del artículo es describir y entender la vestimenta actual de las mujeres de una comunidad zapoteca de los Valles Centrales de Oaxaca que han sido expropiadas de sus atuendos y gustos tradicionales a favor de sentidos y estéticas que sirven como marcadores de distinción social para otros grupos sociales. Aunque esto ha sucedido en muchas comunidades indígenas sabemos poco acerca de las maneras en que las productoras y usuarias se han enfrentado a ese proceso. El ejemplo de San Bartolomé Quialana da cuenta de la manera en que las mujeres de esa comunidad, al ser expropiadas de sus atuendos tradicionales, se han apropiado de prendas, materiales, texturas y colores industriales que les han permitido reinventar su indumentaria de acuerdo a sus sentidos, estéticas y recursos. Se trata de una comunidad donde la migración masculina a Estados Unidos ha estado asociada y, en cierta medida, facilitó la transición femenina hacia la nueva indumentaria.

Palabras claves: Distinción, expropiación, reinvencción, indumentaria, migración, zapotecas.

Le agradezco a mi amiga y colega Margarita Estrada porque ella me puso en la ruta de las pañoletas que dio origen a este artículo. También les agradezco a Alondra Rodríguez y Orlando Rubio el rápido procesamiento de la información de las encuestas del MMP (2019) y la elaboración de mapas y cuadros.

* Universidad de Guadalajara.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 175-194

Recepción: 27 de marzo de 2019 • Aceptación: 29 de agosto de 2019

<http://www.encartesanropologicos.mx>



FROM REBOZO SHAWLS TO BANDANNAS: THE REINVENTION OF INDIGENOUS DRESS

Abstract: The article's goal is to describe and understand women's current dress in Zapotec communities of Oaxaca's central valleys, among subjects who have seen their apparel and traditional tastes expropriated to exploit meanings and aesthetics that serve as social-distinction markers among other social groups. Though this has occurred in numerous indigenous communities, we know little about how female producers and users have responded to the process. An example at San Bartolomé Quialana attests to the way that community's women—when expropriated of their traditional dress—appropriated mass-produced apparel, materials, textures and colors that have let them reinvent their clothing in line with their own meanings, aesthetics and resources. It is a community where men's emigration to the United States has to a certain degree been associated with facilitating women's transition to new clothing styles.

Keywords: Distinction, expropriation, reinvention, apparel, emigration, the Zapotec people.

En una tienda de “artesanías” de buena calidad de la ciudad de Oaxaca, dos turistas extranjeras le pedían al dependiente que les explicara el “simbolismo” de los diseños de unos manteles individuales de telar de cintura que les habían gustado. Se molestaron mucho cuando el empleado les dijo que no lo sabía y que las artesanas que los hacían tampoco decían nada al respecto. Para las turistas eso resultaba inexplicable y casi cancelaron la compra. Para ellas, los objetos artesanales indígenas tenían, necesariamente, que tener un “simbolismo”. Estos objetos, como los individuales, que son pensados y elaborados para los gustos y usos de los turistas, no forman parte del repertorio de artículos que se utilizan en los hogares de las artesanas.

En algunos puestos del mercado dominical de Tlacolula, Oaxaca, se venden pañoletas o mascadas de dos tamaños, de diversos e intensos colores, muy diferentes de los chales y rebozos que identificamos con la indumentaria de las mujeres zapotecas de los Valles Centrales de Oaxaca. Las pañoletas recuerdan a las mantillas españolas o los chales rusos que se usaban hace décadas. En algunos puestos se venden además blusas, vestidos y faldas, de adultas y niñas, confeccionadas con la tela de las pañoletas. La gente de la microrregión identificaba, sin dudar, las pañoletas y la ropa hecha con ellas con San Bartolomé Quialana, una pequeña comunidad zapoteca de los Valles Centrales.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es describir y analizar el uso de las pañoletas y las prendas de vestir como parte de un proceso de lucha y redefinición identitaria de las mujeres de San Bartolomé, donde los materiales y productos industriales desempeñan un papel central.

Esto tiene que ver con un fenómeno amplio y generalizado: la indumentaria tradicional indígena, en especial la de las mujeres, ha sido remodelada por estéticas, sentidos –y precios– urbanos y turísticos, de tal manera que a las productoras les han sido expropiados los sentidos, usos y gustos de sus prendas y accesorios. En este proceso, las mujeres de San Bartolomé Quialana han reinventado su manera de vestir mediante la apropiación de productos y materiales industriales que han rediseñado de acuerdo con sus gustos, sentidos, condiciones de vida y cambios que las han afectado en los últimos años.

La información se basa en recorridos, observación, conversaciones y entrevistas a mujeres, productoras, comerciantes y consumidoras, realizados en enero de 2019 en el tianguis de Tlacolula, en San Bartolomé Quialana, Magdalena Teitipac y San Marcos Tlapazola. Se basa también



Foto 1. Mural de la mujer de San Bartolomé Quialana, Oaxaca. Presidencia Municipal. Fotografía de Alondra Rodríguez.

en la información preliminar de las encuestas a hogares aplicadas por el Mexican Migration Project (MMP) en el mes de enero de 2019 en cuatro comunidades de los Valles Centrales de Oaxaca: Magdalena Teitipac, San Bartolomé Quialana, San Lucas Quiavini y Santa Ana del Valle.

La ropa y las maneras de vestirse han servido siempre como indicadores de información y comunicación, de pertenencia e identidad, pero también de cambio de identidad. Bourdieu (2002) llamó la atención sobre la distinción, ese recurso de la cultura que, mediante el consumo cultural, sirve como marcador y diferenciador de los grupos sociales. Se trata de la apropiación socialmente legítima de objetos y bienes “legítimos” que se consideran exclusivos en tanto son identificados, reconocidos y disfrutados por distintos grupos. Bourdieu (2002) se centra sobre todo en el mundo del arte, pero menciona también la vestimenta, de tal manera que el concepto y la discusión pueden ampliarse hasta incluir la vestimenta indígena como parte de los procesos de apropiación, lucha y disputa por la producción y el consumo de objetos y bienes culturales. La clase dominante ha incorporado en sus “gastos de presentación” (Bourdieu, 2002: 182) elementos de la indumentaria indígena; pero para ello se han hecho selecciones y adecuaciones de prendas, artículos y diseños de acuerdo con sus necesidades, estéticas y maneras de consumirlos.

En México, los textiles, en especial, se han convertido “en objetos de culto que albergan significados alrededor de amplios conceptos sobre lo “étnico”, lo “tradicional” o lo “maya”, que se ponen de moda en ámbitos que superan lo local y se mueven como mercancías” (Bayona Escat, 2013: 372).

La vestimenta indígena fue, durante mucho tiempo, un marcador de la estética, la identidad y los sentidos de los diversos grupos y pueblos de acuerdo con gustos, relaciones y lógicas simbólicas basados en el trabajo femenino doméstico. Las mujeres producían, en telar de cintura, “la indumentaria para ellas y sus familias” (Lechuga, 1996: 86). La vestimenta femenina estaba formada por rebozos, blusas, faldas, fajas, huipiles, delantales. Hasta la década de 1960 se calculaba que entre 80 y 90% de la indumentaria indígena se producía en los hogares y era para uso de sus miembros (Lechuga, 1996). Las mujeres eran las productoras y, al mismo tiempo, las consumidoras de las prendas de vestir.

Las formas de ataviarse eran elementos centrales de la identidad. Se sabía que “las características de las diferentes prendas, la combinación de ellas y sus diseños son distintivos de cada etnia, cada región y a veces

cada pueblo” (Lechuga, 1996: 90). De esa manera, decía, “se puede saber de dónde proviene una persona por la indumentaria que usa” (Lechuga, 1996: 90). En general, la decoración combinaba elementos de la cosmovisión de los grupos étnicos con reproducciones de sus entornos naturales, como animales y plantas (Lechuga, 1996).

Con todo, se advertían cambios: se reconocía que “la manta y otras telas industriales han reemplazado parcialmente los lienzos realizados en telares manuales” (Lechuga, 1996: 89); se advertía que en la confección de prendas se utilizaban “telas de fábrica, hilazas y estambres, listones y encajes” (Johnson, 1974: 162). Se señalaba también que las jóvenes ya no querían aprender las laboriosas tareas asociadas con la confección manual de las prendas de vestir y que “ante la penetración del comercio, van perdiendo el orgullo y la satisfacción estética de crear una buena pieza” (Johnson, 1974: 169).

A principios de la década de 1970, Martínez Peñaloza (1988) hizo una evaluación, actividad por actividad, que le llevó a constatar la desaparición de muchas tradiciones artesanales, entre ellas la elaboración de prendas y los productos de fibra, debido a la pérdida de muchas materias primas locales y regionales que habían dado renombre a productos y localidades.

La expansión y penetración capitalista había llevado a la mercantilización de los objetos tradicionales y a un cambio de sentido de la producción artesanal en general (García Canclini, 1982; Moctezuma Yano, 2002; Novelo, 1976). El capitalismo, se decía, se apropiaba y recreaba los productos artesanales y modificaba las formas de producción y las relaciones entre los productores.

La introducción de la electricidad, que permitió la utilización de tecnología y maquinaria; el deterioro de la economía agropecuaria familiar; la demanda urbana de viejos y nuevos productos y la promoción gubernamental de las artesanías como fuente de divisas para el país detonaron tres procesos en las comunidades artesanas: la orientación de la producción hacia el mercado urbano y turístico, el surgimiento de talleres y la asalariación de los artesanos (Good Eshelman, 1988; Novelo, 1976). Y eso marcó el inicio de grandes cambios.

En la actualidad, los productos artesanales se han convertido en mercancías transformadas “culturalmente por los gustos, los mercados y las ideologías de economías más grandes” (Appadurai, 1991: 44; Pérez Monfort, 2007). Los objetos artesanales, que suponen algún grado de trabajo

manual, son creados, modelados y recreados por actores sociales distintos, y en muchos casos distantes, de las comunidades. Esos actores son los que redefinen, redibujan y monopolizan “el conocimiento del mercado, del consumidor y del destino de la mercancía” (Appadurai, 1991: 61). Los productores han perdido el control y el poder sobre su trabajo y el sentido de su trabajo. Cada vez más son los nuevos actores sociales, en especial los intermediarios, los que construyen “la política de estatus de los consumidores” (Appadurai, 1991: 67).

En el caso de la vestimenta, se puede decir que se trata de un proceso de expropiación y apropiación de la indumentaria femenina para adaptarla a gustos urbanos y turísticos cada vez más sofisticados, que de esa manera se integran a circuitos de exposiciones, museos, galerías y tiendas exclusivas que establecen nuevas formas de distinción.

En la sierra norte de Puebla, las indígenas nahuas han mejorado la calidad de los productos y hacen innovaciones constantes en los diseños que han incorporado nuevos objetos, como “las colchas de hotel, las cortinas, las almohadas, las toallas” (Báez Cubero y Hernández García, 2014: 113). En Zinacantán, Chiapas, las artesanas producen para el mercado turístico “chamarros, *chuj*, enredos, fajas, chalecos, pulseras, carpetas, blusas, entre otros” (Sánchez Santa Ana y Pérez Merino, 2014: 67).

Se ha convertido en parte de la elegancia urbana usar blusas, huipiles y rebozos de Chiapas y Oaxaca, entre otros. Para ello se han rescatado materias primas “nativas” como el algodón coyuche de Oaxaca, así como sedas, linos y lanas originales que son tratadas con tintes naturales como añil, caracol, cempazúchitl, grana cochinilla, con las que se elaboran rebozos, huipiles, blusas, vestidos, además de artículos de decoración como cojines, caminos de mesa, colchas, manteles, servilletas. Los diseños, texturas, decoración, cortes, medidas y colores de las prendas se han adaptado a los gustos y usos de mujeres urbanas y turistas, que los aprecian en tanto se trata de prendas remodeladas pero con las reminiscencias de iconografías indígenas que agradan y se valoran.

En el proceso, las prendas han perdido los colores intensos para privilegiar los tonos neutros y neutralizados de los tintes “naturales” y se han introducido decoraciones desconocidas e impensables en la indumentaria tradicional. Un rebozo de seda de Oaxaca en una *boutique*, tienda de museo o exposición en la ciudad de México puede costar 700-800 dólares; una blusa o un huipil de Chiapas o Oaxaca 300 dólares. Son precios que

hacen prácticamente imposible que las mujeres que los han fabricado puedan comprarlos. En vez de usarlos, es preferible venderlos. Además, ya no les gustan.

Pero entonces, ¿qué sucede cuándo las productoras y consumidoras dejan de tener acceso y pierden el gusto por los objetos que formaban parte de su vestimenta tradicional? ¿Cómo se visten? ¿Cómo mantienen o modifican sus atuendos y formas de ataviarse?

Se han detectado tres vías distintas. Por una parte, la adaptación de las innovaciones para el mercado de la vestimenta tradicional, en cuanto a “colores, decoración o formas”, como ha sucedido en Zinacantán, Chiapas (Sánchez Santa Ana y Pérez Merino, 2014). El éxito de esas prendas ha ampliado el uso de la vestimenta zinacanteca a otras comunidades e incluso se ha convertido en la indumentaria de las comerciantes urbanas de textiles en San Cristóbal de las Casas (Bayona Escat, 2013). En otros casos se advierte el abandono “de la indumentaria elaborada en las comunidades y en su lugar la tendencia creciente a vestir prendas que se usan en todos lados, de materiales industrializados y de menor calidad” (Báez Cubero y Hernández García, 2014: 133-134). Y sin duda hay multitud de mujeres que mantienen la confección y el uso de los mejores huipiles para sí mismas (Margarita Estrada, comunicación personal).

Enfrentadas a un escenario similar, las mujeres de San Bartolomé Quialana han desarrollado una cuarta y original vía: la reinención de una manera de vestir, con base en la utilización y recreación de productos industriales como las pañoletas. Esto fue posible, en un primer momento, por la migración masculina a Estados Unidos, que facilitó la llegada a la comunidad de esas mascadas tan coloridas. Al mismo tiempo, la ausencia masculina facilitó que las mujeres dieran nuevos usos y sentidos a esa prenda hasta convertirla en parte fundamental de su vestimenta.

El ejemplo de los cambios en la indumentaria femenina en San Bartolomé Quialana sugiere que la migración internacional tiene impactos más allá de los que han sido estudiados y mencionados, como los intercambios económicos, la organización social y política, las festividades, los ceremoniales. El ejemplo de San Bartolomé muestra cómo la migración ha impactado ámbitos como la indumentaria y el consumo cultural de los indígenas.

Sobre el tema no conocemos estudios ni modalidades similares en México. Quizá lo que más se asemeja sea el de los *sapeurs* en Francia, aun-

que en ese caso, se trata de un fenómeno masculino. *Sape* significa “*Société des Ambianceurs et des Personnes Élégantes*”, aunque también alude a la palabra “*sape*” del argot francés que significa atuendo (Friedman, 2001). También se les llama *dandis* del Congo (Mediaville, 2013; Wikipedia, 25 de enero de 2019).

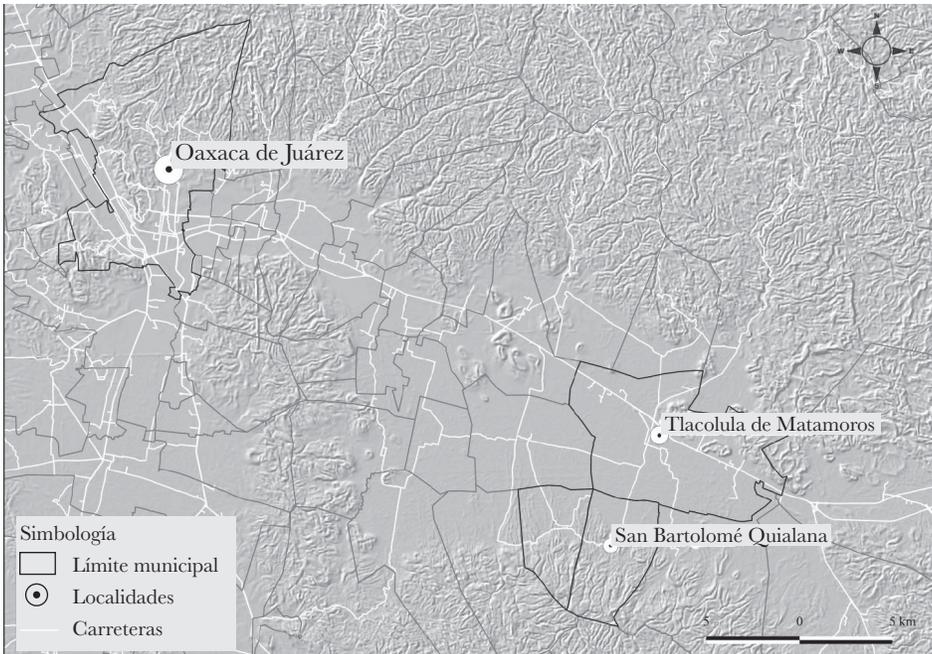
Se trata de una manera de vestir que empezaron a producir —y con la cual se producen a sí mismos— los migrantes congolese en Francia. Aunque se trata de un fenómeno antiguo, que hunde sus raíces en el pasado colonial, fue sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, en la que los jóvenes congoleños lucharon junto a los franceses, cuando empezaron a apropiarse de la manera de vestir de los parisinos, pero lo hicieron con telas, texturas, colores, combinaciones y accesorios donde mezclaban elementos de la elegancia occidental y su gusto por la estética africana. A su regreso a las comunidades de origen usaban el atuendo occidental reinventado con texturas, colores y combinaciones que operaban, se ha dicho, como una forma de resistencia anticolonial, pero también contra las estructuras autoritarias de la sociedad congoleña (Gondola, 1999; Mediaville, 2013; Wikipedia, 25 de enero de 2019).

En un principio despreciada, la vestimenta y el modelo *sapeur* ha dado lugar a estilos, modistos y sastres, así como expresiones artísticas, en especial en el campo musical (Gondola, 1999; Mediaville, 2013). En la actualidad, hay *sapeurs* en París, Londres, Bruselas y en África en el Congo, en especial en la capital, Brazzaville, y en Kinshasa, capital de la República Democrática del Congo (Gondola, 1999; Mediaville, 2013).

Con algunas similitudes con los *sapeurs*, las mujeres de San Bartolomé Quialana han reinventado y reivindicando una manera de vestir con base en productos e insumos industriales que corresponde a sus transiciones sociales, gustos y, desde luego, a lo que pueden pagar por la ropa. Las mujeres de Quialana han dejado de ser productoras de sus prendas de vestir para convertirse en consumidoras; pero consumidoras que han logrado generar maneras de vestirse que responden a sus gustos, necesidades y posibilidades.

LA GENTE Y LA ROPA EN SAN BARTOLOMÉ QUIALANA

Es un pequeño municipio zapoteco de los Valles Centrales de Oaxaca, que se localiza a 6.1 kilómetros de Tlacolula, la cabecera distrital, y a 39 de la ciudad de Oaxaca. El municipio, de 49.76 kilómetros cuadrados de



Mapa 1. San Bartolomé Quialana. Valles Centrales de Oaxaca.

Fuente: Elaboración propia con base en datos del SCINCE 2010, INEGI.

extensión, está a pie de monte de los Valles Centrales. Las comunidades de los Valles se ubican entre los 1 650 y los 1 800 metros sobre el nivel del mar y tienen acceso a tierras comunales, en menor medida ejidales, en el monte, y pequeñas parcelas de propiedad privada en el Valle Central.

Desde el año 2000, cuando registró el mayor número de habitantes, la población ha disminuido y las tasas de crecimiento han sido negativas o apenas positivas (cuadro 1). En 2015 se estimó que había 2 476 pobladores, de los cuales 1 030 eran hombres y 1 446 eran mujeres. La proporción de hombres era de 41.59% y la de mujeres 58.40%, lo que indica la persistencia de una migración predominantemente masculina.

En realidad hasta el año 2000 se intensificó y, aunque con cierta tendencia a la baja, se ha mantenido la migración masculina a Estados Unidos, que comenzó en la década de 1960. El primer migrante que captó la encuesta del MMP (2019) salió de la comunidad en 1967. En enero de 2019 había 158 migrantes en Estados Unidos, de los cuales 125 eran hombres (79.11%) y 33 mujeres (20.88%) (MMP, 2019). La migración femenina más

antigua fue en el año 1996. De las 33 migrantes registradas, 17 correspondían a reunificación familiar (MMP, 2019).

Las mujeres que permanecen en los Valles participan de manera activa y decisiva en las actividades económicas que hacen posible la sobrevivencia de sus hogares y son las que están en contacto cotidiano con clientelas no indígenas. Las de San Bartolomé Quialana y Magdalena Teitipac elaboran y salen todos los días a vender tlayudas (tortillas de maíz de gran tamaño) a Tlacolula, a la ciudad de Oaxaca, y reciben pedidos de las que las exportan a otros lugares de México y de Estados Unidos, además de las que se dedican a la confección y el bordado de prendas de vestir; y las que venden flores en el mercado de Tlacolula y frutas los domingos; las de San Martín Tlapazola, además de producir y vender tlayudas, son alfareras y bordan mandiles; las de Santa Ana del Valle son maquiladoras para los talleres de tapetes de Teotitlán del Valle. Ahora, decía Julia, que elabora tlayudas y tejate, los hombres son “los que nos ayudan en lo que pueden”.

Año	Población total	Hombres	Mujeres	Tasa de crecimiento medio anual
1900	703	353	350	-
1910	838	419	419	1.77
1921	810	407	403	-0.30
1930	912	452	460	1.19
1940	1,061	550	511	1.52
1950	1,238	630	608	1.55
1960	1,397	715	682	1.21
1970	1,884	-	-	3.03
1980	2,171	-	-	1.42
1990	2,510	1,114	1,396	1.46
1995	2,534	1,160	1,374	0.19
2000	2,688	1,173	1,515	1.18
2005	2,434	1,040	1,394	-1.96
2010	2,390	989	1,401	-0.36
2015	2,476	1,030	1,446	0.70

Cuadro 1. Población y tasas de crecimiento, 1900-2015. San Bartolomé Quialana, Oaxaca.

Fuente: Elaboración propia a partir del Archivo Histórico de Localidades Geoestadísticas y Encuesta Intercensal 2015, INEGI.



Foto 2. Vendedoras de flores de Quialana en el mercado de Tlacolula, Oaxaca. Fotografía de Alondra Rodríguez.



Foto 3. Vendedoras de frutas en el mercado de Tlacolula, Oaxaca. Fotografía de Alondra Rodríguez.

Los vecinos, aunque entienden y hablan español, se comunican en zapoteco. En San Bartolomé Quialana y los demás pueblos del pie de monte ya no se usan las blusas de algodón bordadas, el enredo o envuelto con ceñidor ni los rebozos de algodón. En Magdalena Teitipac y San Marcos Tlapazola las mujeres usan todavía rebozo.

Lo más distintivo de la indumentaria de las mujeres de San Bartolomé, su nueva seña de identidad, son las pañoletas que se colocan en la cabeza. Las pañoletas son de fabricación industrial, de tela sintética de



Foto 4. Mujer con pañoleta en el mercado de Tlacolula, Oaxaca. Fotografía de Alondra Rodríguez.



Foto 5. Vendedoras de Quialana en el mercado de Tlacolula, Oaxaca.
Fotografía de Alondra Rodríguez.

buena calidad, cuadradas, de dos tamaños, de colores muy intensos e impresas con grandes flores, también de colores. Los colores preferidos son rojo y azul. Aunque se las colocan de diferentes maneras, todas las mujeres de San Bartolomé las llevan. En eso son únicas.

La pañoleta tiene un origen incierto. Aunque todas señalan que llegaron, vía los migrantes, de Estados Unidos, actualmente se dice que provienen de Guatemala, aunque hay quienes afirman que son fabricadas en Japón, China o Chiapas. En un artículo periodístico se afirmaba que las etiquetas decían que eran de China (Galimberti, 2013). Las pañoletas de ese tipo que se ven en Europa tienen etiquetas de Turquía. Las que revisamos en 2019 no llevaban etiquetas. En cualquier caso, son industriales y llegan en grandes cantidades a San Bartolomé.

El resto de la indumentaria es similar a la de otras comunidades de los Valles. Las mujeres usan mandiles de manufactura industrial, de los que se venden en todos los mercados populares, pero los han adornado con flores bordadas a máquina tanto en la parte de arriba como en los bolsillos. Los mandiles se bordan en San Marcos Tlapazola.

¿CÓMO LLEGARON LAS PAÑOLETAS A SAN BARTOLOMÉ?

La precariedad de la agricultura, de la cría de ganado menor (chivos, borregos) y la explotación de maderas del bosque comunal no permitían la

sobrevivencia de los hogares. Los trabajos de las mujeres cobraron cada vez más peso en los presupuestos domésticos.

Los hombres de la comunidad, como tantos del estado de Oaxaca, se sumaron a la corriente migratoria que los llevó hasta Estados Unidos. Se establecieron en los alrededores de Anaheim y Los Ángeles y se convirtieron en jornaleros agrícolas para la pizca de la fresa y, en menor medida, de la uva y la cebolla. Desde finales de la década de 1970 empezaron a trabajar como lavaplatos y jardineros. En 2019, más de la mitad de los migrantes (54%) se dedicaba a la jardinería y, en menores proporciones, eran ayudantes de cocina, cocineros, jornaleros y lavaplatos (29%) (MMP, 2019).

Una característica del atuendo de las jornaleras agrícolas en Estados Unidos y en México es el uso de grandes pañuelos, en especial paliacates, que les cubren la cara y el cuello de las inclemencias del sol. Se los colocan debajo de las cachuchas y de las capuchas de las sudaderas. ¿Fue ahí donde los migrantes de San Bartolomé conocieron las pañoletas? Puede ser.

Lo que es indudable es que empezaron a enviarlas a sus esposas, hijas y hermanas en la comunidad y a traerlas de regalo cuando regresaban. Ellas comenzaron a usarlas y a dejar atrás el rebozo. La aceptación generalizada de las pañoletas parece tener dos explicaciones. Por una parte, usar pañoleta era una evidencia de que los migrantes enviaban remesas



Foto 6. Pañoleta azul, uno de los colores preferidos.

Fotografía de Patricia Arias.

y objetos valiosos a sus hogares. Era una muestra de orgullo y éxito y de que valía la pena “el sacrificio de migrar”. Por otra parte, permitió romper con el lenguaje del rebozo en cuanto al estado civil de las mujeres. En las comunidades de los Valles Centrales, hasta la fecha, ellas deben colocarse el rebozo de acuerdo a su estado civil, solteras o casadas, categorías donde se ubicaba tradicionalmente a la mayor parte de las mujeres.

La pañoleta permitió romper con ese código. Esa ruptura era ya necesaria. Como señaló Julia, con la pañoleta ya no se distinguía a las mujeres por su condición conyugal, lo cual hacía sentirse más cómodas a las madres solteras como ella, una situación que ha aumentado mucho en todas las comunidades. Así las cosas, en la actualidad es imposible saber el estado civil de una mujer de San Bartolomé, algo que no sucede en otras comunidades de los Valles.

En San Bartolomé hay dos o tres talleres donde se venden las pañoletas y con ellas se confecciona una amplia variedad de prendas de vestir: blusas de diferentes estilos, *tops*, faldas, vestidos. En Tlacolula hay un taller, “Tlacolula a flor de piel”, donde se elaboran prendas de vestir con diseños de moda con la tela de las pañoletas: blusas, vestidos de diario y de fiesta, *tops*, *shorts* y accesorios: bolsos, monederos, diademas, sandalias. Su propietaria es Laura García, licenciada en Administración de Empresas, y los artículos y prendas de vestir se promocionan en Facebook.¹

Pero en los talleres y algunos domicilios de San Bartolomé, Magdalena Teitipac y San Marcos Tlapazola, además de las prendas con pañoletas, se elaboran blusas y vestidos para toda ocasión con telas industriales. En un taller en San Bartolomé acababan de llegar los rollos de tela que, dijo la propietaria, le enviaba su proveedora desde Chiapas. Se dice también que las telas provienen de fábricas del Estado de México.

Las blusas son de telas de materiales sintéticos, muchas transparentes y con brocados, de colores muy vivos, adornadas con encajes también industriales; otras blusas tienen flores bordadas a máquina, que recuerdan a los huipiles. Las faldas, por debajo de la rodilla, son también de telas sintéticas, de colores fuertes como morado, amarillo, dorado, verde, azul, rojo y, en menor medida, a cuadros, como las faldas escocesas.

¹ Véase la página de la tienda en Facebook: <https://www.facebook.com/lauragarciatlacolulaflordepiel>



Foto 7. Pañoletas.

Fotografía de Patricia Arias.

Todas las faldas son plisadas y el plisado se plancha antes de coser. Las faldas se hacen en tres tallas (chica, mediana y grande), sin pretinas ni cierres. Un vestido se hace cosiendo una blusa a una falda. Los vestidos, blusas y faldas se confeccionan en San Bartolomé, pero también hay quienes las hacen en las demás comunidades.

Las clientas de las prendas señalan varias razones para usar las prendas fabricadas con materiales industriales. En primer lugar, los materiales. Para ellas, las telas sintéticas tienen ventajas sobre las fibras naturales: existe una enorme variedad de colores muy vivos, las telas no se arrugan, no se planchan y no se manchan como el algodón. En segundo lugar, las faldas plisadas, sin pretinas ni cierres, son fáciles de poner y usar. También los vestidos plisados. Representan una evolución del envuelto que se sujetaba con ceñidores.

Hay que decir que las mujeres de las comunidades del pie de monte no usan pantalones. Sólo los llevan las solteras que salen a trabajar lejos y por temporadas largas. Un ejemplo: entre las jóvenes de Magdalena Teitipac, que se van como empleadas domésticas a la ciudad de Monterrey, sí se acepta que usen pantalones, playeras y chamarras. Por esas prendas se las reconocía como migrantes que habían regresado a la comunidad a pasar la Navidad de 2018, pero que volverían a Monterrey. Las que pensaban quedarse o las que regresan para casarse dejaron de usar esas

prendas y empezaron a vestirse con el nuevo atuendo “tradicional”: blusas de colores, flores y encajes y faldas plisadas.

En tercer lugar, algo que les agrada mucho es que pueden escoger las telas y sus estampados de acuerdo con sus gustos, sentidos y recursos. Julia decía que le encantaban las flores grandes, rosas y rojas, como se usaban antes en los huipiles, blusas y rebozos, y no los colores pastel que se utilizan ahora. Su hermana, que se dedica a bordar con una máquina eléctrica e hilos de acrilán, hace las blusas y borda los mandiles como a ella le agradan.

Julia no entendía por qué las guías de las flores eran de colores. Para ella, las guías que unen las flores en cualquier prenda son y deben ser verdes, porque así son en la naturaleza. Como tampoco es comprensible que en las decoraciones actuales, que ha visto en las tiendas de Oaxaca, haya magueyes *beige*, negros o rojos. Para ella, los magueyes sólo pueden ser verdes. Hilda decía que prefería las grandes servilletas de acrilán, con bordados coloridos, que se venden en tiendas no turísticas del mercado de Oaxaca. Las utiliza para cubrir la canasta que contiene las tlayudas que



Foto 8. Mujer de Quialana con falda, blusa y mandil actuales.

Fotografía de Patricia Arias.



Foto 9. Servilleta grande de acrilán.

Fotografía de Patricia Arias.



Foto 10. Pañoleta grande para confeccionar blusa.

Fotografía de Patricia Arias.

vende en Tlacolula. Su madre, que vende tejate, señaló que ella también las prefiere. Como ambas trabajan todo el día –“un día se hacen, el otro se sale a vender”– las servilletas de acrilán son fáciles de lavar, se secan muy rápido y no se planchan. Y les gustan.

Y, desde luego, está el aspecto crucial de los precios. Una pañoleta cuesta entre 100 y 200 pesos, una blusa entre 150 y 350 pesos y un vestido entre 650 y 750; precios que distan mucho de los que alcanzan ahora las prendas que ellas usaban antes.

EN SÍNTESIS

La indumentaria actual de las mujeres de San Bartolomé Quialana y las demás comunidades de los Valles Centrales puede ser entendida como una reacción a la expropiación que han experimentado de sus prendas, accesorios, materiales, usos y estéticas tradicionales. En Oaxaca, como en otros espacios turísticos, una parte de los consumidores nacionales y extranjeros demanda y paga por productos, como los individuales mencionados al principio, que son producidos para usos y mobiliarios sofisticados que privilegian los materiales “naturales”, los colores, texturas, dimensiones y combinaciones bien escogidas. Como un *plus*, los consumidores quieren que los productos tengan sentido, es decir, aludan a un supuesto simbolismo indígena. Para lograrlo, las productoras indígenas han escindido la

producción que es para ellas y la que es para el mercado. Ellas producen para el mercado lo que quiere el mercado.

Las mujeres de los Valles de Oaxaca han aprendido a conocer los intereses, gustos y lenguaje de la clientela no indígena, urbana y turística, para la comercialización de sus productos. Las que elaboran tlayudas y venden tejate aluden a que son “productos naturales”; las piezas de cerámica son “como la que usaban nuestros antepasados”; los tintes de los tapetes son “orgánicos y naturales”. Esos argumentos se aplican a lo que venden, a lo que destinan a los otros, no a su propio consumo de bienes básicos y culturales, como la vestimenta.

Como los *sapeurs*, las mujeres de San Bartolomé Quialana se han apropiado de productos y materiales industriales, a partir de los cuales han reinventado una manera de vestir. En el caso de los *sapeurs* y de San Bartolomé, la migración tuvo un papel importante en el origen de las nuevas maneras de vestir. Los jóvenes africanos aprendieron a usar y modificar la vestimenta parisina cuando regresaron de la Segunda Guerra Mundial y empezaron a ir a sus comunidades de origen en el Congo, donde ellos y sus atuendos se convirtieron en objeto de gran admiración. En San Bartolomé la ausencia masculina contribuyó a que las mujeres pudieran dar usos de algún modo transgresores a las pañoletas que les enviaban como regalos: abandonar los rebozos, crear diversas prendas de vestir que pasaron a formar parte de su estilo.

Las pañoletas, de variados e intensos colores, se las ponen de muchas maneras tanto en la cabeza como en el cuello. Para ellas es importante que, gracias a las pañoletas, no sean identificadas por su estado civil en un tiempo en que se han incrementado las no uniones y la maternidad sin parejas. Para las jóvenes de las demás comunidades es un logro de las de San Bartolomé. Las faldas amplias, cómodas y decoradas han sustituido muy bien a los envueltos, sin tener que transitar hacia prendas como los pantalones. Ellas prefieren las faldas y los vestidos. Los mandiles, que les mantienen la ropa limpia, han sido “personalizados” con bordados que les gustan y tienen sentido en cuanto a colores y diseños. Pueden pedir las flores de los tamaños, colores y combinaciones que ellas aprecian. Los colores vivos, que son posibles con los hilos y lanas de acrílano, son sus favoritos.

El camino seguido por las mujeres de San Bartolomé no es, quizá, lo que se esperaba como trayectoria de la vestimenta indígena. Pero hay que aceptar que se trata de una vía que les ha permitido mantener, con

productos industriales, una manera de vestir, una estética y unos sentidos propios que las identifican y de los cuales se sienten orgullosas.



BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun (1991). “Introducción: las mercancías y la política del valor”, en Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas*. México: CONACULTA/Grijalbo.
- Báez Cubero, Lourdes y Claudia Hernández García (2014). “Cambio y continuidad en la tradición textil de la Sierra Norte de Puebla: el caso de la Maseualsiuamej Mosenyolchicauani”, en Alejandro González Villarruel (coord.), *Cambio y continuidad de las organizaciones indígenas textiles femeninas. Del capital social a la tradición textil*. México: CONACULTA.
- Bayona Escat, Eugenia (2013). “Textiles para turistas: tejedoras y comerciantes en los Altos de Chiapas”, en *Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 11, núm.2, pp. 371-386. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2013.11.024>
- Bourdieu, Pierre (2002). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Friedman, Jonathan (2001). *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Galimberti, Alessandra (2013, 3 de febrero). “Las mascadas de San Bartolomé Quialana”, en *La Jornada Semanal*, núm. 935. 3.
- García Canclini (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.
- Gondola, Ch. Didier (1999). “Dream and Drama: The Search for Elegance among Congolese Youth”, en *African Studies Association Review*, vol. 42, núm.1, pp. 23-48. <https://doi.org/10.2307/525527>
- INEGI (2015). *Archivo histórico de localidades geoestadísticas*. Recuperado de <http://www.beta.inegi.org.mx/app/geo2/ahl/>, consultado en enero de 2019.
- ____ (2015). *Encuesta intercensal*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>. Consultado el 18 de julio de 2019.
- Johnson, Irmgard W. (1974). “Vestido y adorno”, en Varios autores, *Lo efímero y eterno del arte popular mexicano*. México: Fondo Editorial de la

- Plástica Mexicana.
- Lechuga, Ruth (1996). “El arte popular mexicano a lo largo del siglo xx”, en Olga Sáenz (coord.), *Arte Popular Mexicano. Cinco siglos*. México: El Equilibrista.
- Martínez Peñaloza, Porfirio (1988). *Arte popular y artesanías artísticas en México*. México: SEP.
- Mediavilla, Héctor (2013). *S.A.P.E.* París: Intervalles.
- Mexican Migration Project (MMP) (2019). *Encuesta en cuatro comunidades de los Valles Centrales de Oaxaca: Magdalena Teitipac, San Bartolomé Quijalana, San Lucas Quiavini, Santa Ana del Valle*.
- Moctezuma Yano, Patricia (2002). *Artesanos y artesanías frente a la globalización: Zipitajo, Patamban y Tonalá*. Zamora: FONCA/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán.
- Novelo, Victoria (1976). *Artesanías y capitalismo en México*. México: SepSetentas.
- Pérez Monfort, Ricardo (2007). *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Sánchez Santa Ana, María Eugenia y P. Pérez Merino (2014). “Abriendo camino. Mujeres artesanas de la organización Ramo Textil de Zinacantán, Chiapas”, en Alejandro González Villarruel (coord.), *Cambio y continuidad de las organizaciones indígenas textiles femeninas. Del capital social a la tradición textil*. México: CONACULTA.
- Wikipedia (Sin fecha). “La Sape”. Recuperado de https://es.wikipedia.org/wiki/La_Sape, consultado el 25 de enero de 2019.

Patricia Arias es licenciada y maestra en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana; doctora en Geografía y Ordenamiento Territorial por la Universidad de Toulouse-Le Mirail, Francia. Es investigadora en la Universidad de Guadalajara y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (III). Entre sus libros recientes se encuentran *Quehaceres y obras. El trabajo femenino en los Altos de Jalisco* (2015) (con Imelda Sánchez y Martha Muñoz); *Migrantes exitosos. La franquicia social como modelo de negocios* (2017) (coordinadora). Dos artículos recientes sobre el tema son: “El viaje de los huipiles. De Juchitán a los Altos de Jalisco” (2017), en *Nueva Antropología*, 85, vol. XXIX, pp.11-30, y “Debajo del radar. El trabajo femenino en los Altos de Jalisco” (con Imelda Sánchez y Martha Muñoz Durán), en *Carta Económica Regional*, año 32, núm.123, enero-junio de 2019, pp.5-34.



MULTIMEDIA

CONSTRUYENDO ESPERANZA: EL DOCUMENTAL SOCIAL PARTICIPATIVO COMO METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN EN UN CENTRO DE REHABILITACIÓN EVANGÉLICO EN TIJUANA. RETOS Y APRENDIZAJES

BUILDING HOPE: PARTICIPATIVE SOCIAL DOCUMENTARY AS A RESEARCH METHOD AT A TIJUANA EVANGELICAL REHABILITATION CENTER; CHALLENGES AND LESSONS LEARNED

Eduardo Yael González Tamayo*

Liga del documental:

<https://youtu.be/pt8yIlztuzo>



Resumen: Las metodologías de investigación que generan conocimiento científico social a partir de la recaudación de información empírica se han diversificado gracias a los avances tecnológicos y la transdisciplinariedad; debido a esto es importante reflexionar en la manera en que estos entrecruces disciplinarios nutren y complejizan el papel de la investigación sociocultural. Este artículo busca profundizar en los acontecimientos, análisis y aprendizajes surgidos durante la creación del documental social participativo *Hombres de esperanza* (2017) y sus diversas exhibiciones al público general, académicos y expertos en arte visual. De este modo se pretende hacer dialogar el discurso artístico con el de las ciencias sociales a partir de los puntos en común que convergen en la creación de un documental etnográfico, el cual fue realizado en Tijuana y trata sobre un centro de rehabilitación evangélico.

* El Colegio de la Frontera Norte.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 195-209

Recepción: 28 de junio de 2019 • Aceptación: 29 de agosto de 2019

<http://www.encartesanropologicos.mx>



Palabras claves: Antropología visual, cine etnográfico, documental social participativo, droga, masculinidades, religión.

BUILDING HOPE: PARTICIPATIVE SOCIAL DOCUMENTARY AS A RESEARCH METHOD AT A TIJUANA EVANGELICAL REHABILITATION CENTER; CHALLENGES AND LESSONS LEARNED

Abstract: Research methodologies that produce social-scientific knowledge based on gathering empirical evidence have recently expanded thanks to technological advances and interdisciplinarity. Thus it is pertinent to reflect on how such disciplinary intersections nourish and add complexity to socio-cultural research's role. The article proposes a deep exploration of the events, analyses and lessons-learned that emerged from creating the participative social documentary *Hombres de esperanza* (*Men of Hope*, 2017) and its various presentations to the general public, academics and visual arts experts. Dialogue is sought between the artistic and social-sciences discourses, based on common points that converge in the creation of an ethnographic documentary in Tijuana that took an evangelical rehab center as its subject.

Keywords: Visual anthropology, ethnographic film, participative social documentary, illicit drugs, masculinities and religion.

Probablemente de todos nuestros
sentimientos el único que no es
verdaderamente nuestro es la esperanza.
La esperanza le pertenece a la vida, es la
vida misma defendiéndose.

Julio Cortazar, *Rayuela*

Las investigaciones socioculturales comúnmente conllevan largos procesos de exposición e intercambio de ideas entre profesores, colegas y ocasionalmente público interesado, en el marco de congresos y seminarios. De este modo, un producto final es generado en forma de tesis, artículos o capítulos en publicaciones arbitradas, y será comentado y contrastado a fin de generar conocimiento nuevo. Este proceso, habitual en las academias de investigación, adquiere nuevos matices al integrar metodologías que buscan generar conocimiento a partir de productos que se nutren de expresiones artísticas y, por lo tanto, los significados y conocimientos gene-

rados alrededor de las obras se alimentan tanto del proceso de su creación como del impacto que pueden causar en el público.

El texto que presento a continuación es un ejercicio poco habitual, pues se refiere a eventos, análisis, aprendizajes y nuevas reflexiones que surgieron a partir de la exposición del documental social participativo *Hombres de esperanza* (2017) a tres diferentes públicos: el académico (por ser un documento relevante para la antropología visual), festivales de cine¹ (expertos en artes visuales) y presentaciones abiertas al público en general. La sinopsis oficial del video es la siguiente: las historias que conforman este documental fueron dirigidas por integrantes del centro de rehabilitación evangélico La Esperanza. Para llegar a este lugar es necesario salir a las afueras de la ciudad de Tijuana por un camino de terracería cuesta arriba en la parte alta de un cerro; ahí hay una serie de pequeñas construcciones delimitadas por una malla. En este lugar se encuentran enclaustrados alrededor de cien hombres que, a través de la fe, buscan transformar su identidad a fin de dejar atrás sus adicciones.

La creación de este documental se realizó a la par de la tesis de Maestría en Estudios Culturales *Hombres de esperanza: transformación de la identidad masculina en la rehabilitación evangélica a la farmacodependencia* (González-Tamayo, 2016), presentada en El Colegio de la Frontera Norte. Los materiales audiovisuales utilizados para la investigación se generaron en un taller de fotografía y video realizado en el centro de rehabilitación durante el segundo semestre del 2015, y analizados a partir del método de análisis estructural (MAE) (Suárez, 2008).

Los resultados detallados de esta investigación pueden consultarse como parte de las publicaciones *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana* (Martínez y Zalpa, 2016) y *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios?: experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos* (Odgers y Olivas, 2018). Esta última obra es particularmente relevante, pues recopila las investigaciones de todos los integrantes del proyecto de investigación *La oferta terapéutica de los Centros Evangélicos de Rehabilitación para farmacodependientes en la región fronteriza bajacaliforniana*².

¹ Paraná Films Festival, Argentina (2018), Festival Internacional de Cine Católico de Cali, Colombia (2018) y Festival Foto Film, Tijuana, 2019.

² Proyecto Conacyt 166635. Más información: <https://proyecto166635.wixsite.com/166635>

REFLEXIONES TEÓRICAS RESPECTO A

LA CREACIÓN DE UN DOCUMENTAL SOCIAL PARTICIPATIVO

La antropología visual como buscadora de saberes etnográficos ha permitido integrar imágenes, videos, sonidos y el contexto en que estos fueron creados como herramienta de análisis sociocultural, lo cual ha sido una gran oportunidad para incorporar a la discusión disciplinas afines como las ciencias de la comunicación y las artes visuales. Respecto al ejercicio de etnografía de acción participativa (EAP)³, se buscó que pudiera insertarse en los términos de una investigación antropológica, que permitiera la discusión teórica de una problemática social que necesita mucha mayor atención de la que recibe y un documento audiovisual con valores artísticos, pues a pesar de las limitaciones geográficas y las condiciones precarias del centro de rehabilitación, los testimonios que integran el documental etnográfico (Zirión, 2015) fueron planeados cuidadosa y creativamente por los internos que los dirigieron. Como ejemplo de este tipo de documentos en México, anteriormente el antropólogo Antonio Zirión dirigió *Voces de la Guerrero* (2004), documental en el cual se dotó de cámaras a jóvenes en situación de calle para que dieran su opinión sobre su realidad.

En el caso de *Hombres de esperanza*, el resultado de este proceso artístico de creación visual se reflejó en una exposición fotográfica en el centro, dedicada a sus familias, y un documental social participativo (DSP). Éste se define como

un video documental que analiza la realidad social desde una perspectiva crítica, realizado colectivamente por personas u organizaciones sociales. Paralelamente, debido a que normalmente los grupos y colectivos considerados no tienen experiencia previa en realización audiovisual, el DSP también consiste en un proceso de formación y una serie de técnicas participativas

³ “La EAP implica un viraje en las metas epistémicas de la etnografía. La vertiente clásica del método entiende la fase explicativa de la investigación como la interpretación de hechos empíricos constatados por un etnógrafo que, en cierto modo, actúa como pontífice entre academia y sociedad. Lo que permite la EAP es la propagación de esa interpretación-explicación a lo largo de una red completa de actores participantes. En este sentido, los etnógrafos pasan de ser traductores a convertirse en vértices de una red que integra academia y sociedades” (Berraquero-Díaz, 2016: 55).

que permitan que el grupo adquiriera los conocimientos teóricos y prácticos necesarios para elaborar el documental (Mosangini, 2010: 10).

Algunas de las preocupaciones más recurrentes en la antropología es la aproximación a los grupos de estudio de manera que el investigador tenga la menor influencia posible en sus dinámicas. En el caso de las metodologías de observación participante, se asume que la intervención del investigador influirá en cualquier dinámica que provenga del trabajo de campo. Esto es particularmente notorio cuando se involucran cámaras, pues en cualquier situación un dispositivo de grabación influye en la dinámica establecida en cualquier grupo, lo cual puede ser intimidante en la mayoría de los casos. Asimismo, en ciertas ocasiones los dispositivos de grabación dan pie a que los individuos quieran hacerse notar, al asumir que el hecho de portar una cámara convierte al investigador en un agente de cambio con quien pueden comunicarse sobre problemáticas que desean que tengan repercusión.

Durante el proceso de elaboración del plan de trabajo con los internos se tomó en cuenta la potencial desigualdad de poder que implica el uso de herramientas tecnológicas en el contexto de una población de varones con diversas necesidades, en muchas ocasiones con pocos estudios. Esta problemática está inserta en los términos de la decolonialidad que problematizaba Chakravorty-Spivak (2003) cuando se preguntaba “¿puede hablar el subalterno?” Si bien Spivak retomaba el caso de mujeres indígenas, la esencia de preguntarse hasta qué punto este involucramiento en campo puede ser una extensión de una actitud colonizadora por parte del investigador nunca debe perderse de vista.

En algún momento de retroalimentación se me planteó si el hecho de transmitir conocimientos de estructura narrativa, planos y tipos de toma limitaría la creatividad de los internos. Esto es relevante, ya que los términos en los que hablarían los internos son vitales para no sacrificar su estilo y creatividad. Bajo esta lógica de pensamiento es posible llegar al extremo de considerar la educación respecto al lenguaje cinematográfico como una imposición colonialista. Estos cuestionamientos son importantes porque nos conducen a plantear que las problemáticas que las personas quieren retratar tienen más peso que los intereses temáticos del investigador, lo cual es un ejercicio importante de humildad, respeto y confianza del investigador-cineasta con sus informantes-compañeros de producción.

Al respecto, la práctica de campo demostró que bajo ninguna circunstancia se debe subestimar a los informantes, pues todos ellos, por más limitada que fuera su situación, sabían de películas, les emocionaba mucho utilizar las cámaras y se habían acercado al taller para aprender, es decir, comparábamos los referentes necesarios para comprender la importancia de los conocimientos del taller y de qué manera se reflejarían en el resultado final.

En ese sentido, recurrir a la elaboración de un DSP es útil, pues el proceso de enseñanza-aprendizaje ayuda a que los miembros del grupo se involucren de manera activa con las herramientas disponibles y participen de ellas de manera lúdica. Esto es sumamente provechoso en términos etnográficos, pues el ejercicio activo de la aplicación de los conocimientos adquiridos denotaba liderazgos, temores, agendas y esperanzas que no reflejaron en su momento las entrevistas a profundidad.

APRENDIZAJES DEL TRABAJO DE CAMPO Y CONCEPTUALIZACIÓN

La dinámica de los talleres de fotografía y video implicó que todos los integrantes se desplazaran por distintas áreas del centro de rehabilitación para capturar diversas actividades en el lugar. A continuación se describirán algunos ejemplos de eventos ocurridos en campo que, vistos en retrospectiva, muestran de manera sugerente el nivel de involucramiento que se puede alcanzar con una metodología de intervención moderada, y los cuales, por la naturaleza del documental y los objetivos de la investigación, no se incluyeron en documentos anteriores.

Durante el periodo de ejecución del trabajo de campo en el centro de rehabilitación uno de los retos más importantes fue el establecimiento de papeles de trabajo cordiales, así como reglas que beneficiaran el anonimato de quienes no querían formar parte del documental a pesar de estar en el centro, e incluso siendo parte del equipo de grabación. Las personas que desconfiaban de las intenciones del taller inmediatamente eran invitadas a integrarse a la dinámica y varias tomas se improvisaron en ese momento. Las tomas improvisadas en los diferentes espacios del centro de rehabilitación fueron de gran ayuda para retratar zonas que no estaban disponibles para el investigador. A partir de estos documentos se pudieron conocer actividades de construcción, murales e incluso espacios de difícil acceso, como el de desintoxicación (Detox).

El testimonio más difícil de grabar fue el proceso de internamiento, pues el interno que dirigió la escena se encontraba en reposo debido a una

pierna lastimada y el rodaje requirió la coordinación de varios internos para armar una recreación⁴ de entrada al Detox. Durante los minutos que estuvimos en esa habitación, un interno aún afectado por estupefacientes fue agresivo verbalmente con el interno que estaba grabando. Esta escena fue repetida en dos ocasiones pues hubo problemas con el audio; en una de estas ocasiones, excepcionalmente tomé la cámara para estar seguro de contar con un registro en el cual no salieran los rostros de los internos que se encontraban en desintoxicación.

En dos ocasiones la comida sirvió como medio para denotar la confianza que se generó entre los internos y el investigador. La primera ocasión se presentó durante una visita para continuar las gestiones para el taller (específicamente buscaba la firma del director del centro de rehabilitación). Por coincidencia, la llegada fue a la hora de comida y los internos insistieron en compartir un plato de verduras. En principio consideré la situación de los internos y me dio pena aceptar; sin embargo, me pareció grosero no acceder. Mientras comían, uno de ellos me comentaba lo nutritivo del caldo para su dieta y cómo esto era una bendición. Asimismo, era común que refirieran mi paso por el centro como una misión personal que yo desconocía, pero que asumían me acercaría a Dios.

La segunda ocasión ocurrió en un momento en que estaba por retirarme del centro, pero me llamaron a uno de los cuartos, en el que a escondidas comían una pizza, de la cual me ofrecieron una rebanada. No era extraño que yo accediera a las habitaciones, pues grabamos en varias partes del centro, pero no era común que se me invitara de manera informal, sin la cámara de por medio. Con el paso de las semanas, era notable que los internos se habían acostumbrado a la dinámica, pues hacían bromas muy pesadas en mi presencia, incluso con connotaciones sexuales.

Durante el rodaje un interno me mostró un *piercing* que le atravesaba la nariz, el cual escondía del pastor introduciéndolo en sus fosas nasales.

⁴ Al respecto, “según se trate de re-actuar acciones ordinarias, gestos cotidianos o, por el contrario, un evento extraordinario, único (que trastoca el orden habitual), la recreación cambia de régimen: pasa de lo antropológico a lo histórico, y haciéndolo, de ‘conocimiento del mundo’ a ‘la escena del crimen’; de lo poético a lo dramático; de una lógica de descubrimiento (¿es así como los hombres viven?) a una lógica de suspenso (¿cómo ocurrió?)” (Niney, 2015: 44).

Al comenzar la grabación de un testimonio, tuvimos que posponerla debido al estado anímico del director en turno, pues la historia que narraba lo afectaba personalmente. En otra ocasión presencié el ingreso de un interno alcoholizado, quien a pesar de oponer algo de resistencia a su ingreso tuvo una lata de cerveza en la mano durante todo el proceso; por respeto al nuevo interno no encendí la cámara en ese momento, pues a pesar de la tentación de obtener material interesante para el espectador, traicionaría la visión que tenían los internos del documental y agregaría un tono morboso e innecesario.

Al terminar los talleres organizamos un acto de cierre para las familias de los internos, en el cual se expusieron fotografías de ellos. Gracias la doctora Olga Odgers Ortiz, mi entonces directora de tesis y productora ejecutiva del documental, logramos hacer las gestiones necesarias, así como costear la impresión de fotografías y constancias para los internos como parte de mi trabajo de campo; esta exposición la titulé *Hombres de esperanza*. Para mí fue muy relevante la reacción de los participantes del taller ante este concepto, pues, como he mencionado en otros textos, pretendía tender un puente entre dos conceptos que ellos usan cotidianamente (hombres de mundo y hombres de fe); y al hacer esto, dotaba de cierta identidad su proceso de rehabilitación; afortunadamente los internos recibieron el concepto con agrado.

PRIMER CORTE Y VISIÓN DE LOS INTERNOS

El respeto por la visión de cada testimonio de los internos fue un tema particularmente importante durante el proceso de edición del documental. Como el centro de rehabilitación no contaba con luz eléctrica (usaban un motor de gasolina para alumbrarse en ocasiones), y no había los recursos técnicos para enseñar a los internos a editar, los testimonios se grabaron de manera lineal, con instrucciones específicas que se respetaron en la edición. Para respetar la individualidad de las visiones, no se mezclaron las imágenes generadas en testimonios distintos, y se incluyeron dos secuencias como detrás de cámaras para que se comprendiera de mejor manera el trabajo de campo realizado (en blanco y negro), además de una secuencia de créditos con tomas propias.⁵

⁵ Parte de las sugerencias para el corte final del documental se dieron en el marco del Festival de Cine de Guadalajara en su 32ª edición, pues un primer corte de este documental

El paso más importante para legitimar el documental se dio cuando se presentó un primer corte del documental en el centro de rehabilitación, pues los internos debían validar el trabajo realizado o sugerir modificaciones, ya que hubo decisiones que no pude consultar en su momento, como el uso de música y el orden de los testimonios; además eliminé varios agradecimientos al investigador, pues distraían del punto de los testimonios. Ya que este proceso tardó un par de meses, no todos los internos que participaron en el documental estaban presentes, pues algunos se habían retirado o en ciertos casos habían escapado. El documental fue presentado en la capilla, con presencia de miembros de sus familias; fue interesante que, al tomar asiento, repitieron la costumbre evangélica-pentecostal de sentarse de un lado los hombres y del otro lado las mujeres.

Para lograr ver el documental llevamos una bocina y un proyector, además de una sábana que los internos consiguieron y clavaron en la pared y la cruz del altar. El documental se vivió con una gran efusividad por parte de los internos, quienes reían, aplaudían y mientras escuchaban los testimonios repetían en voz alta: “amén”, como acostumbran hacer en sus cultos. Uno de los informantes me comentó que se retiró de la proyección al no poder contener las lágrimas. Al finalizar el video, se dio paso a una dinámica de preguntas y respuestas, en las cuales se denotó una gran identificación con el material expuesto, se me invitó a mostrarlo en escuelas y me pidieron que hiciera mayor énfasis en el tema de las familias. El comentario de una joven fue sobresaliente, ya que regañó a los internos por reírse en muchas partes del documental y no tomar los testimonios con mayor solemnidad y respeto. Los internos contestaron aplaudiéndole.

AUTORÍA DEL PRODUCTO FINAL

Uno de los cuestionamientos más relevantes que surgieron al comenzar a distribuir el documental fue el de la autoría. Al plantear el ejercicio de transformar la pregunta de investigación⁶ en un concepto artístico que pu-

fue seleccionado como *work in progress* para ser dialogado en la sección Doculab.9, como parte de las actividades del festival (FIGG 32, 2017).

⁶ La pregunta de investigación fue: ¿De qué manera influye la rehabilitación evangélica en la reconstrucción de la identidad masculina en varones que pasaron por un proceso de internamiento en el centro religioso La Esperanza? (González-Tamayo, 2016).

diera despertar en los internos creatividad audiovisual, facilitarles las herramientas para llevar a cabo este producto e integrarlo en un documento que funciona como antología de sus testimonios, puede considerarse que el trabajo de campo se equipara a un proceso de creación artística. Desde este enfoque, el investigador o tallerista se vuelve un artista, quien como generador de la dinámica de trabajo podría apropiarse de la autoría entera de los productos, pues serían su obra.

Respecto de lo anterior, si bien la dinámica de generación de contenidos para el documental fue pactada claramente desde el principio del taller, incluyendo los permisos institucionales correspondientes, el ejercicio que proponen corrientes de arte contemporáneo dentro de los modos de apropiación (Furió Vita, 2014) funciona como un arma de doble filo en el caso de la autoría de este documental. Más allá de la correcta compilación del material generado, tomando en cuenta la NOM-028, cartas de consentimiento y cesión de derechos, el hecho de considerar a los internos como elementos que conforman la obra de un artista sacrifica la parte más importante que la investigación busca resaltar: la visión de los internos.

En términos cinematográficos, una figura adecuada para un investigador-cineasta es la de productor; pues a pesar de tener en muchas ocasiones la idea original de la obra, generar los medios para que el producto audiovisual se lleve a cabo y poseer los derechos de éste, no se le considera autor, ya que la autoría se encuentra en las decisiones del director. No obstante, en el caso de este documental, al fungir como editor, curador de la antología de testimonios y articulador de algunos segmentos detrás de cámaras que fueron incorporados para dar coherencia narrativa al documental, no es posible negar que mi voz y visión están insertas junto con las de los internos; hablaríamos entonces de una dirección colectiva.

PERIODO DE EXHIBICIÓN

El periodo de distribución fue difícil, pues implicaba gestiones con instituciones y programadores en congresos, los cuales se realizaban en lugares que generalmente no estaban acondicionados para exhibir videos. El público externo en general agradeció el tema que se tocó en el documental; entre los comentarios que me provocaron mayores reflexiones resaltó una gran empatía por las historias que eran presentadas, en las cuales parte del público mencionaba que les sería difícil ignorar a los indigentes, pues

ahora estaban más conscientes que tienden a ser hombres enfermos y desamparados⁷ a causa de sus adicciones.

La única crítica directa en contra del discurso de los internos la expresó un profesor de medios visuales, quien insistía en que el discurso de los internos era hipócrita. La respuesta ante esto fue respetuosa, recordando que los internos tienen derecho a contar su perspectiva de la situación y que la investigación cualitativa se sirve de los significados de los discursos más que de su verosimilitud. Un comentario muy reconfortante de una académica resaltaba que en el ejercicio de creación por el que pasaron los internos se les había dado la oportunidad de autorrepresentarse, y ellos habían elegido representarse con dignidad.

Dentro del equipo que estudiábamos los centros de rehabilitación uno de los mayores reconocimientos fue el tener un registro que funciona como muestra de una problemática poco aprehensible, debido a que el número de hombres que pasan por el centro de rehabilitación es tan grande y fluctuante que hace difícil tener pruebas de su paso. Por último, el mayor reconocimiento que ha recibido el documental fue una Mención especial del jurado en el marco del Festival Internacional de Cine Católico de Cali, donde reconocieron el valor del documental “por su arriesgada propuesta audiovisual, gracias a la cual los internos de un centro de rehabilitación en Tijuana se convierten en directores de su propio documental, dándonos un valioso, honesto y alegre testimonio del camino que han emprendido de la mano de Jesucristo para nacer a una nueva vida libre de vicios, llena de esperanza”.

A lo largo de los años y de algunas visitas que hemos realizado ya terminadas las investigaciones he atestiguado que el centro de rehabilitación ha cambiado, pues son otras personas las que ahora lo componen y las condiciones del inmueble han mejorado. A la mayoría de los internos con los que trabajé no los volví a ver después del taller; la población del centro es muy fluctuante y ellos no siempre dan datos de localización.

CONCLUSIONES

El proceso de creación de un documental participativo como herramienta para la investigación sociocultural es complejo en varios sentidos. Prime-

⁷ Estas reflexiones del público son consistentes con una toma de conciencia ante la hipótesis de la desechabilidad masculina que planteaba Warren Farrell (2000).

ramente, el plantearlo en una institución que no considera este tipo de producto resultante como parte de la investigación en sí obliga a duplicar el trabajo para diferenciar a la tesis del documental. Los procesos burocráticos, el comité de ética, el proceso de convencer a los directivos e internos del centro de rehabilitación, las cartas de consentimiento informado, proteger la identidad de las personas que no debían aparecer, problemas técnicos, todos estos factores son elementos problemáticos pero comunes en estos procesos.

Es importante conocer lo mejor posible a los informantes y diseñar la metodología de inserción a partir de las necesidades del grupo y lo que puede ofrecer el investigador. El trabajo de campo realizado no debe solamente conducir a la comprensión de la situación, las metodologías de intervención buscan la empatía, la horizontalidad y las relaciones de confianza. Debido a esto, las intenciones de los investigadores y las jerarquías de poder que se generen deben ser claras, dialogadas y consensadas. En el caso de grupos vulnerables, es recomendable el uso de conceptos teóricos que brinden agencia a la población de estudio, para complejizar la discusión en términos que no inviten a re-estigmatizar a estas poblaciones.

Un factor menos dialogado es el nivel de involucramiento⁸ que se genera con las personas con las que se colabora y la responsabilidad que se adquiere al retomar sus historias, esto es particularmente evidente al editar. Montar todo es complejo, pues surge la necesidad de respetar sus voces, equilibrar las historias, hacer un video entretenido, conseguir música original o libre de derechos, todo a favor de las historias. En el caso de la visión de los internos, era importante que su historia pudiera conectar con otras personas con problemas similares y que el testimonio de su caso sirviera de ejemplo a otros y prevenirlos respecto al uso desmedido de estupefacientes. A pesar de las dificultades que conlleva este proceso, en la medida de las posibilidades de los investigadores, se recomienda que los grupos involucrados participen en la ejecución del producto final.

⁸ Durante el periodo de campo, de casualidad presencié el arresto de uno de los informantes a las afueras de una plaza comercial. Si bien es un evento aislado, es importante repensar los límites de nuestro involucramiento respecto a los grupos con los que colaboramos. En esa ocasión, mi intención de que este proceso de arresto se llevara a cabo respetando los derechos humanos de mi informante me expuso a una situación vulnerable, a merced del policía en turno.

Respecto a la distribución, la falta de protocolos institucionales acerca de los documentos audiovisuales implica que eventualmente, como cineasta e investigador, se enfrenta la dificultad de encontrar un público y espacios de difusión. Esto es particularmente complejo para investigadores que no han tenido contacto con dinámicas de distribución cinematográfica. En consecuencia, la exposición tiende a reducirse a foros, congresos o publicaciones en línea, lo cual no suele reeditar económicamente, debido al carácter institucional de estos espacios.

La creación de un producto audiovisual que pretenda ser parte de una investigación científica social generalmente implica un camino difícil y solitario cuando no se cuenta con un equipo de trabajo, lo cual es común en estas intersecciones entre antropología visual y cine documental, pues no hay una industria que sustente al cine etnográfico, y las instituciones muchas veces no tienen mecanismos para sacarle el mayor provecho al documental. Así pues, no es un modelo que beneficie la generación de nuevos contenidos. No obstante, en el caso de *Hombres de esperanza* los públicos que han podido ver el documental se han mostrado muy agradecidos por el esfuerzo realizado.



BIBLIOGRAFÍA

- Chakravorty-Spivak, Gayatri y S. Giraldo (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, pp. 297-364.
- Festival Internacional de Cine de Guadalajara (2017). *Doculab.9: Los confines de la de-construcción, y re-conexión del recuerdo*. Guadalajara: FICG 32.
- Furió Vita, Dolores (2014). *Apropiacionismo de imágenes: Found Footage*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia. Disponible en <http://hdl.handle.net/10251/37019>, consultado el 23 de agosto de 2019.
- González-Tamayo, Eduardo (2016). “Hombres de esperanza: transformación de la identidad masculina en la rehabilitación evangélica a la fármacodependencia (Tijuana, B.C.)”. Tijuana: El Colegio de la frontera Norte [tesis de maestría].
- González-Tamayo, Eduardo (2017). *Hombres de esperanza*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte [dvd].
- Berraquero-Díaz, F. Maya-Rodríguez y F. Escalera (2016). “La colaboración como condición: la etnografía participativa como oportunidad

- para la acción”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 71, núm. 1, pp. 49-57. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.001.04>
- Farrell, Warren (2000). *The Myth of Male Power*. Nueva York: Berkley Trade.
- Martínez, Luis y G. Zalpa (coord.) (2016). *Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana*. Tijuana: El Colegio de la frontera Norte / Juan Pablos Editor.
- Mosangini, Giorgio (2010). *Documentales para la transformación: guía para la elaboración de documentales sociales participativos*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.
- Niney, François (2015). *El documental y sus falsas apariencias*. México: UNAM.
- Odgers, Olga y O. Olivas (coord.) (2018). *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios? Experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Suárez, Hugo José (coord.) (2008). *El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Zirión, Antonio (2015). “Miradas cómplices: cine etnográfico, estrategias colaborativas y antropología visual aplicada”, en *Iztapalapa*, núm 78, año 36, pp 45-70. <https://doi.org/10.28928/revistaiztapalapa/782015/atc2/zirionperez>
- Zirión, Antonio, A. Adrián y D. Rivera (2004). *Voces de la Guerrero*. México: Homovidens [dvd].

FICHA TÉCNICA

Título: *Hombres de esperanza*.

Dirección: Internos y servidores del centro de rehabilitación La Esperanza, Eduardo Y. Glez. Tamayo .

Cámara: Internos y servidores del centro de rehabilitación La Esperanza.

Sonido directo: Eduardo Y. Glez. Tamayo.

Producción y posproducción: Eduardo Y. Glez. Tamayo.

Productora ejecutiva: Olga Odgers Ortiz.

Asesoría Dignicraft: Ana Paola Rodríguez, José Luis Figueroa, Omar Foglio.

Música: Alexis Alonso y Roel López.

Eduardo Yael González Tamayo es maestro en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte (El COLEF) y licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Hizo estudios en la Universidad Politécnica de Valencia en el área de comunicación audiovisual, y en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (intercambio y estancia académica). Tiene diplomados en Realización Cinematográfica y Apreciación de las Artes Visuales. Ha colaborado como asistente de investigación en El COLEF y publicado dos capítulos en libros de la misma institución. Entre sus intereses destacan los estudios de masculinidades, religión, antropología visual y la cinematografía. Actualmente es docente de asignatura en la Facultad de Artes de la UABC y conduce *Vuelta de tuerca*, programa de análisis cinematográfico de la Universidad Iberoamericana Tijuana-CDMX.



ENTREVISTA

LA LUCHA DE UNA INDÍGENA ECUATORIANA, MIGRANTE EN ESPAÑA, POR EL DERECHO A LA VIVIENDA Y CONTRA LOS ABUSOS DE LA BANCA

AN INDIGENOUS ECUATORIAN –NOW AN IMMIGRANT IN SPAIN– FIGHTS FOR HER RIGHT TO HOUSING AND AGAINST BANKING-INDUSTRY ABUSES

Entrevista realizada por Olga L. González*

Aída Quinatoa es una indígena ecuatoriana migrante económica en España, donde ha sido líder de la movilización de los migrantes contra la llamada “estafa inmobiliaria”, contra los bancos y las inmobiliarias. Esta misma lucha dio a conocer a Ada Colau y la llevó a la Alcaldía de Barcelona (2015-2019).

La historia de Aída está entrelazada con la de los ecuatorianos que emigraron masivamente a finales de los años noventa y durante toda la década del 2000. Durante el mandato de Rafael Correa (2007- 2017), este proceso migratorio estuvo acompañado de la voluntad de desarrollar cierta conciencia política de los migrantes (la posibilidad de votar se da en la práctica desde el 2006; los migrantes pueden elegir diputados que los representen en la circunscripción internacional; el “derecho a la migración” fue inscrito en la Constitución). Sin embargo, la movilización referida a la “estafa inmobiliaria” fue exclusivamente realizada por un sector de estos migrantes.

En esta entrevista, Aída detalla el papel de la Coordinadora Nacional de Ecuatorianos en España, CONADEE, organización que dirigió entre 2006 y 2013. Esta movilización se hizo visible más allá de los círculos que trabajan con migrantes a partir de mediados de 2011, debido a su presencia en los desahucios. Por medio de las redes sociales y con la intermediación de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca de Madrid, PAH, se coordi-

* Universidad de París Diderot.



naron movilizaciones masivas para frenar los desalojos. Desde la primera jornada de oposición masiva y pública a un desahucio, en 2011 en el barrio de Tetuán, barrio con una importante proporción de población de origen migrante, la presencia en la calle de posibles futuros desahuciados y muchos migrantes fue masiva en esos años. Sin embargo, el papel de la CONADEE en esta lucha fue muy anterior al año 2011, año de la inmensa movilización que dio lugar, entre otros, a la ocupación de la Plaza del Sol por los indignados.

En su agenda, CONADEE exigía no sólo frenar los desahucios. Además, trabajó para proponer un cambio de la ley inmobiliaria¹ y denunció vehementemente “la estafa del sistema bancario”. En cuanto a lo primero, reclamaba una ley retroactiva de “dación en pago”, es decir una ley que anulara la deuda contraída previamente al momento en que el banco confiscaba la vivienda. Con respecto a lo segundo, exigía respuestas en el plano jurídico y en el plano político. Concretamente, se ha constituido parte civil de algunas demandas por estafa contra las agencias inmobiliarias.

En esta entrevista, realizada a finales de 2018, Aída Quinatoa narra los episodios centrales de su vida, su formación política, sus migraciones, su inserción laboral, las alianzas constituidas y, en términos generales, su lucha. Su trayectoria en pos de obtener justicia frente a los grandes poderes ilustra lo que William Gamson llama una “carrera de rebelión”.

LA FAMILIA Y LA VIDA EN EL CAMPO

Aída Quinatoa: Yo me llamo Aída, nací en una comunidad pequeñita que se llama Santa Teresita, parroquia San José de Guayabal en la provincia de Bolívar, Cantón Chillanes, Ecuador. Nací en 1964. Mi comunidad queda en la Sierra, en la parte andina, en el centro de Ecuador; colinda con la provincia del Chimborazo, de allí toca ir como tres horas en carretera y ahí está mi pueblo. Hoy en día estamos a seis horas en autobús de Quito. La gente del pueblo habla español, pero todavía se habla quichua. Yo hablaba más qui-

¹ Las leyes y normas de los bienes inmuebles en España son particularmente favorables a los bancos : si la hipoteca no es cubierta, el bien se ofrece en subasta. En caso de no haber comprador, el banco adquiere el bien al 50% del precio propuesto en la subasta. En este caso, la persona a cuyo nombre figura la hipoteca deberá pagar el 50% restante, más los gastos legales.

chua que español. Se dice “quichua” en Ecuador porque a nuestro idioma le metemos mucho la “u” y la “i”, las vocales cerradas, en cambio, en Perú y en Bolivia se habla quechua porque muchos le ponen la “o” o la “e”. Yo crecí ahí, hasta los doce años. De pequeña viví en torno de mi familia, pero en la comunidad. Nos apoyábamos mutuamente, aunque con muchas carencias, pero siempre había esa solidaridad, ese apoyo mutuo.

Olga González: ¿Tus papás que hacían?

A.Q. Eran campesinos, se dedicaban a labrar la tierra, crianza de animales domésticos. De eso vivíamos.

O.G. ¿Cuántos hijos hubo?

A.Q. Siete: Gumersindo, Rodrigo, Alejandro, Judith, Gustavo, Rocío y yo.

O.G. ¿Y tú eres qué número?

A.Q. Primera. Bueno... Hubo dos anteriores. Se murieron porque no había condiciones, se murieron prácticamente en y por la pobreza. La hermanita me parece que murió como a los tres añitos y el niño me parece de seis meses.

O.G. Y tú sí sobreviviste.

A.Q. Sí, sobreviví y justo me pusieron el nombre de mi hermanita que se murió. Mi hermana se llamaba Etelvina María y yo me llamo Aída María.

O.G. ¿Y por qué te pusieron Aída?

A.Q. Porque han visto en el calendario que había ese nombre.

O.G. ¿Te gusta tu nombre? Es el nombre de una ópera.

A.Q. Sí, sí me gusta. Y sí, me han dicho aquí que es una ópera. A mí me gustaba porque todo lo que ha hecho mi mamá, su vida, el tiempo que pasó con nosotros, a mí me encantaba.

O.G. ¿Tu mamá se llamaba cómo?

A.Q. Lucinda Irene Quinatoa. Está ahí [señala un retrato en el muro]. Esa foto es cuando vino ya a la ciudad, se cambió de ropa. Le habían hecho foto mis hermanos pero con ropa [tradicional], ya no tenemos.

O.G. Tuviste una infancia campesina, en contacto con los animales.

A.Q. Lo más bonito era eso, que tienes relación con los pajaritos, con las aves, con todo lo que te rodea en el campo. Yo recuerdo de haber caminado con los pies descalzos, me encantaba ir con los pies des-

calzos a la escuela y para mí era una tortura cuando me obligaron a poner zapatos y dizque yo iba a la escuela con zapatos y me los regresaba en la mano porque no me acostumbraba y lloraba cuando me los ponían, me obligaban para los días especiales y a mí me gustaba ir con el pie desnudo, porque te acostumbras y tienes una relación directa con la tierra. Me encantaba.

O.G. ¿Y tus hermanitos? Al ser tú la niña mayor, ¿te tocó responsabilizar-te de ellos?

A.Q. Eso te iba a comentar, porque para mí ha sido de cierta manera, muy bonito, bonito, ser la primera. Para mis padres, para mis abuelitos, para mis tíos, era yo la protegida, la que tiene que cuidar a mis hermanos. Por una parte es precioso, pero por otra parte también es responsabilidad con mis hermanos, yo tenía que cuidar de ellos. Mi madre trabajaba todo el día en el campo. Yo me acuerdo poco de mi papá porque mucho salía y al final con diecinueve años nos quedamos sin padre, y pues nosotros éramos muchos hermanos y mi mamá trabajaba todo el día, siempre en el campo.

O.G. ¿Siempre en el campo?

A.Q. Siempre. Y ya cuando terminé la escuela yo tenía que ir ayudarlos a ellos, o sea a la escuela iba yo por la mañana, era caminar dos horas para llegar a la escuela, yo salía a las seis de la mañana para empezar las clases a las ocho y luego de vuelta regresaba a las cuatro de la tarde a casa e iba con mis hermanos pequeños y había otros dos niños más que me seguían a mí, tenía que cuidar de ellos, o sea era mucha responsabilidad andar con ellos, con mis hermanos, pero también ayudar a hacer deberes, luego por la tarde cuidar a los animales y cambiar de estacas a los animales que teníamos.

O.G. ¿Las estacas, para qué?

A.Q. Le ponían unas estacas al ganado para amarrarlo, para que no esté suelto. Tocaba cambiarlos de un sitio a otro para que ellos comieran. Hacíamos todas las tardes eso y bueno, pues, por la noche a hacer deberes, a ayudar en la casa, y también hacer a veces otras cosas. Por ejemplo, ayudar a llevar del campo, ayudar a cargar fríjol y todo lo que se producía. A veces teníamos que hacer eso también y en la noche. Ya cuando estábamos agotados nos poníamos a hacer deberes. Entonces ha sido mucho trabajo y mucha responsabilidad de pequeña, pero también muy bonito lo que eso generaba. Eso me

alegraba con mis tíos, por ejemplo, en las fiestas cuando descansábamos, los primeros hijos tienen que ayudar a hacer la música. Yo aprendí por mis tíos y por mi familia a entonar la guitarra, a tocar el tambor, a marcar paso, me encantaba. Por eso andaba con ellos. Eso recuerdo de mi infancia.

O.G. Tú saliste joven de la comunidad. ¿Necesitabas ganar dinero?

A.Q. Ganar dinero y cambiar de vida, o sea no era tanto ganar dinero, porque no teníamos. En la comunidad, mi madre llevaba un poco de habas secas y las cambiaba por papas, con tanto que se haga un cambio, un trueque, teníamos gallina, íbamos y cambiábamos por un poco de tortillas, o sea, ya teníamos para comer. O sea, dinero dinero no había, sino que las condiciones de vida ¡eran malas! No teníamos carreteras en buenas condiciones. Yo tenía que irme a dos horas de distancia, que era cuesta y bajada para la escuela, eso era lejísimos, era horrible. Entonces dije: “esto hay que cambiarlo”, siempre dije “esto hay que cambiarlo”. Y no teníamos casa. Mi madre vivía en el terreno y casa de mis abuelitos. Ellos consiguieron ese terreno de una hacienda, esa hacienda les dieron por huasipungueros. Huasipungo es el que te da un pedazo de tierra a cambio de que la vayas trabajando para ese hacendado el resto de tu vida, y va quedando a tus hijos y tus otros hijos y así, igual que las deudas que te dejan los banqueros, así parecido, entonces yo veía esa situación fatal.

O.G. ¿Tus abuelos nunca fueron propietarios?

A.Q. Después sí les dieron escrituras, a mis abuelos les dieron escrituras de esas tierras, pero como era tan poquito y mi tío, hermano de mi madre, la había puesto de hipoteca para pedir prestado dinero y comprar ganado y sembrar muchos granos y luego devolver el dinero... Entonces se quedó con el terreno el banco. Mi madre nunca tuvo tierra.

O.G. ¿Y tu padre tampoco?

A.Q. De mi padre no recuerdo, yo no tengo en mi mente, porque mi padre encima de tomar, de beber alcohol, también tenía muchas mujeres... Esa imagen tengo, o sea... desagradable. Yo no lo soportaba, no podía, y pues no quería saber nada de mi padre, él iba a un sitio, se quedaba yo no se cuántos días, bueno... Yo más bien tenía una bonita imagen de mi abuelito, el padre de mi madre, de unos tíos, de dos tíos sobre todo, una imagen lindísima. Para mí,

ellos eran mis padres, de hecho mis tíos hasta muy grande siempre enseñándome música. Y bueno, yo siempre recuerdo que mi tío quería que yo estudiara. Él me llevó lejos, también, para una niña pequeña, caminar horas, o sea yo estaba muy cansada y mis tíos me llevaron a hombros, cargada, a la Costa, para que estudiara, y yo recuerdo que lloraba hasta que me devolvieron, pero mi tío, era con esa finalidad de que estudiara.

O.G. ¿Él te quería dejar allá, para que te quedaras en la Costa?

A.Q. Claro, él quería que me quedara con mis primos y que estudiara y ahí terminara la escuela, porque donde mi mamá la escuela estaba muy lejos. En la casa de él, porque tenía una pequeña casita, estaba muy cerquita a la escuela.

O.G. Eso hubiera significado que tenías que vivir allá.

A.Q. Claro, y de hecho me llevaron seis meses, pero esos seis meses eran una tortura para ellos porque yo lloraba todo el día, mi tío no quería verme llorar. Él quería algo bonito, que terminara la escuela, que terminara el colegio. Él soñaba y decía que yo era inteligente, y eso era lo bonito, desde pequeña siempre confiaban en mí.

SALIDA DE LA COMUNIDAD Y PRIMER ENCUENTRO CON LA CIUDAD

O.G. ¿Por qué saliste de la comunidad?

A.Q. Por mis estudios, por el colegio, la universidad y más que todo porque había que ayudar a mi familia y por eso no me quedaba otra que salir de esa comuna. A los trece años salí a la ciudad. Salí con mi hermano, el que me seguía a mí. Él tenía nueve años. Nos fuimos a la ciudad porque nos ofrecieron trabajo y que posiblemente pudiéramos estudiar en el colegio. Por eso salimos a Quito desde esa comunidad hasta la capital.

O.G. ¿Qué trabajo les ofrecieron?

A.Q. A mí me tocaba trabajar en una casa. A mi hermano en un almacén. Pero él era pequeño, no se acostumbró, decían que lloraba todo el día, y yo como trabajaba, no lo veía. Mi hermano no dormía conmigo, dormía en el negocio que tenía esa familia, pues ellos lo llevaron a dormir donde ellos. Pero él no se acostumbró a vivir en un ambiente donde no había nadie de la familia, dicen que lloraba de noche y de día y que por eso lo han devuelto.

O.G. Y tú en cambio sí te quedaste en esa casa...

A.Q. Yo sí me quedé trabajando. Yo pensé volver a verlo después de unos días. Pensé que podría ver a mi hermano si alguien me decía dónde estaba. Pero nadie lograba comunicarme con él, sólo fue hasta que han pasado los años, que mi madre me buscó y llegó donde yo estaba y ahí me enteré de que mi hermano ya no estaba en Quito.

O.G. ¿Y mientras tanto, vas tú adaptándote a esa nueva vida?

A.Q. Sí a esa nueva vida, y fue horrible, me costó mucho; me adapté pero no me acostumbré, es horrible todo, yo recuerdo muy duro ese sistema de vida. Yo pasé unas noches horribles, llorando igual, pero sólo recuerdo que ofrecí a mis abuelitos, a mi madre, que yo iba a sacar adelante a mi familia.

O.G. Entonces, luego de dos años tu mamá te busca y te dice que tu hermanito ya no está ahí. ¿Y tú qué haces?

A.Q. Ahí decido regresar a ir a ver a mi mamá y a mis hermanos. Y me encontré con él y a los otros hermanos. La hermana pequeñita que quedó y que ya estaba grande, no quería verme. Decía que me desconocía. ¡Claro, es que pasaron dos años! No era que no quería verme, ella sólo se escondía. Pero yo siempre soñaba con mis hermanos, crecer juntos, siempre jugábamos... ¡uf! Un montón de juegos, luego de hacer deberes, nos quedábamos hasta las doce de la noche, saltando a la sogá y con un perro que teníamos y el perro también jugaba y era una linda vida con mis hermanos y yo soñaba seguir con ellos. Pero todo eso quedó atrás, ya cuando vienes a la ciudad, se queda ahí, se corta.

O.G. Y la hermanita no te reconoce y eso te entristece.

A.Q. ¡Claro! Y el perro tampoco me reconoció, ¡casi me muerde! Así que yo dije: "Aquí todos me desconocen". Entonces, yo me quedé viviendo en la ciudad, pero a partir de eso, cada año volvía, estaba más cerca. Y en eso yo ya cumpla 18 años y decidí que mi mamá no podía estar más tiempo separada de mí. Las cosas seguían mal en la comunidad y se decidió entonces que mi mamá se viniera a Quito, y busqué sitio y conseguí que viniera con todos los seis hermanos, mi abuelita también, vivía mi abuelita todavía. Ya en ese entonces mi abuelito había muerto, yo nunca vi cómo se murió, eso me dolió mucho... Pero bueno, vino mi abuelita, vino mi mamá y vinieron mis hermanos... No sé cómo lo conseguí pero logré meterlos a todos...

LA FAMILIA REUNIDA EN QUITO. TRABAJO Y DIFICULTADES DE LA UNIDAD ECONÓMICA FAMILIAR.

DESCUBRIMIENTO DEL TRABAJO SOCIAL EN LA PARROQUIA

O.G. ¿En qué sector vivían?

A.Q. Al sur de Quito.

O.G. ¿Y seguías trabajando en una casa?

A.Q. No, yo trabajaba en el día. Conseguí un trabajo en una panadería, en el mostrador. Trabajaba en el día en la panadería y por la noche estudiaba. Era mi trabajo. En cambio, para mi mamá no conseguimos un trabajo. Como ella estaba embarazada de tres meses de mi hermanita, ella no podía trabajar. Entonces teníamos que poner a trabajar a mis hermanos. El uno fue a trabajar ayudando a cobrar en un transporte y el otro a trabajar en construcción y nosotros, los tres, a sostener la casa. Buen tiempo aguantamos así, hasta que mi otro hermano decidió conseguir novia y ya se desbarató la familia. Lo que habíamos pensado era que los hermanos pequeños tenían que seguir estudiando mientras que los otros trabajábamos en el día y estudiábamos por la noche, así hasta que termináramos. Pero uno decidió salirse del ruedo, pues...

O.G. Cuando consigue novia se va con ella...

A.Q. Pues sí, ya después con su novia tuvo una niña.

O.G. Entonces ya no aporta a la unidad familiar.

A.Q. Ya me dio coraje. Y entonces yo seguía con mi otro hermano, seguimos para adelante, hacíamos lo que podíamos. Pero bueno, sí que nos costó eso, cuando uno sale de la familia.

O.G. ¿Y para tu madre cómo fue la llegada a la ciudad? ¿Cuántos años tenía ella?

A.Q. Tenía como cuarenta. Fue difícil, pero creo que la pobre tuvo que acostumbrarse. Difícil, de hecho yo a veces la veía llorar, porque quería volver. Pero al mismo tiempo decía: “¿A dónde?”

O.G. Y había que trabajar...

A.Q. Sí. Yo seguía en lo mío. Tenía que estudiar, tenía reuniones, porque también eso, en Quito yo siempre buscaba un medio social. Y yo me acerqué a la parroquia. Había otro espacio social comunitario donde podías reunirte, por ejemplo, veía mucho grupito como pandillas, haciendo cosas en la ciudad, hijos de mucha gente migrante que venía del campo a la ciudad pero se dedicaban a hacer cosas

que yo no entiendo, que no me gustaban. Yo veía cosas raras y no me acostumbraba. Pero con catorce o quince, me acerqué a la parroquia, a una iglesia donde se reunían jóvenes dizque para estudiar a Dios para no sé qué. Me metí ahí los fines de semana. Y me dediqué a dar clases ahí, en esa parroquia, ¡y qué sorpresa! Después me enteré de que esa iglesia era parte del equipo pastoral del sur de Quito, y que tenían líneas con movimientos de la Teología de la Liberación. Conocí de cerca las obras y vida de monseñor Óscar Arnulfo Romero, Leónidas Proaño, o sea los que después fueron famosos en cuanto a la Teología de la Liberación. Había muchos encuentros, muchísima gente de Latinoamérica, luchadores por la paz se reunían en esa iglesia, se llamaba *El Barquito*, que era como un barco, de hecho muy jovencito fue el que es presidente ahora de Nicaragua.

O.G. Daniel Ortega.

A.Q. Bueno, a ése yo lo conocí jovencito y me enamoré de su lucha social, su compromiso con su pueblo, me gustaba lo que hablaba él. Era una forma de expresarse genialísima. Había muchos cubanos, o sea gente de izquierda, izquierda de verdad. Eso fue sorpresa. Luego fui creciendo, yo vi que me gustaba el trabajo social, vi que no solamente con los niños se puede trabajar sino también con los mayores. Me dediqué a trabajar también luego con radiofónicas, con el Instituto Radiofónico de Fe y Alegría, estuve ahí como cinco años.

O.G. ¿También era de la iglesia?

A.Q. Sí, pero de hecho era un español el que dirigía eso. Tenía una casa enorme, tenía toda una infraestructura para esa labor, estaba ahí y estuve en la parroquia también colaborando con las comunidades de base de ahí; como estaba haciendo bastante labor los fines de semana y como sabía entonar la guitarra, también me llevaba el padre de la parroquia a cantar e hicimos un grupo de música junto a una compañera llamada Margarita, que lideraba en ese entonces. Ahí ganamos el primer premio de Don Bosco en Ecuador.

O.G. Con el grupo de música.

A.Q. Sí, entonces yo hacía el bajo...

O.G. ¿Qué canciones tocaban con el grupo?

A.Q. Hicimos un himno, un himno a San Pablo, pero San Pablo el liberador, un Pablo diferente, y recuerdo que nos daba la noche estu-

diando y practicando eso. La idea era proponer bonita música y algo nuevo. Y quedó para la historia, porque fotos que se hicieron, quedaron para la parroquia. Ya a los dieciocho años, o sea, yo encantada. Recuerdo que iba contenta porque trabajaba, estudiaba, estaba con mi familia, ya todos ahí, estaba más tranquila.

ESTUDIOS UNIVERSITARIOS Y ACTIVISMO

A.Q. Ya luego de que estuve en esa parroquia llegué a ser secretaria de un grupo de sacerdotes que daban seguimiento a Monseñor Proaño, el Obispo de los indios, que es muy reconocido en Ecuador.

O.G. No conozco a Monseñor Proaño.

A.Q. Estaba a la altura del Monseñor Óscar Romero. La diferencia es que a él lo mataron y Monseñor Proaño estuvo preso en la dictadura militar cinco veces. Entonces, estos curas me llevaban de secretaria de allá para acá y, bueno, aprendí muchas cosas, aprendí a manejar documentos y con ellos también estrategias, me asesoraron en cómo estudiar, facilitaron para estudiar sobre liderazgo los fines de semana.

O.G. ¿En la universidad de ellos?

A.Q. Así es, pero con Monseñor Proaño se hizo un plan para que los seculares pudieran estudiar teología pero dentro de la Iglesia, en vez de salir para afuera. Yo no llegué a culminar porque él se murió justo en ese año. Yo seguí de lunes a viernes y como todo, trabajar el día y por la noche estudiar.

O.G. ¿En qué universidad?

A.Q. En la Central.

O.G. ¿Y tenías que pagar o era gratuita?

A.Q. ¡Gratis! Yo no tenía de dónde. A duras penas podía. No llegábamos al fin de mes y encima tenías gastos de luz, agua... Teléfono no teníamos en ese entonces. Los que sí tenían posibilidad, mis jefes por ejemplo, cuando yo trabaja de interna, ellos tenían teléfono fijo en casa. Nosotros no. Entonces, claro, no había dinero. Así que mis hermanos, ellos dos no lograron terminar el bachillerato, los otros sí que han terminado, y de los pequeños, la última no quiso estudiar pero estamos empujándola.

O.G. ¿Y a la universidad cuántos han ido?

A.Q. Hemos ido tres.

O.G. Entonces, tú escoges ir a la Central. ¿Y allí te inscribes en qué?

A.Q. Primero en sociología. Yo quería terminar la carrera, graduarme, pero no terminé. Me retiré porque me delegaron desde las Comunidades Eclesiales de Base, CEB, de delegada a un encuentro de más de 250 organizaciones del país para conformar un comité con CONAIE para reunir investigaciones en toda América latina sobre el genocidio y el etnocidio que cometieron hace más de 500 años.

O.G. Claro, todo esto fue en los años noventa.

A.Q. Fue previo al levantamiento indígena, en el 92. Entonces yo participé ahí, me nombraron secretaria ejecutiva del Comité y bueno, ahí estuve un buen tiempo con ellos.

O.G. ¿Me puedes decir qué es CONAIE?

A.Q. Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador. Y ahí estuve bastante tiempo. Yo tenía que estudiar en la universidad o terminar el mandato. Y dije “Como ésta, no va a haber otra oportunidad”. Terminé el mandato y ya luego sí seguí estudiando. Yo vuelvo a estudiar pero ya no me dan ganas de seguir sociología. Me gusta la psicología también, porque con eso voy a ayudar mejor y a mí misma, creo. Mis hermanos me decían: “Eso es para resolver tu problema que tienes, sigue sociología, termina eso”. Y los otros, que no querían estudiar, decían: “Tú sigue”. Es que es de debate con mis hermanos y siempre estamos así nosotros.

VIDA MARITAL. TRABAJO POLÍTICO Y LA DECISIÓN DE EMIGRAR A ESPAÑA

O.G. ¿A tu compañero lo conociste en esa época?

A.Q. Sí, creo que ya lo conocía pero él no estaba en mi plan. Yo lo veía, él nunca estaba en mis planes, pero él decía que yo sí en los suyos. Es que yo también tenía algún novio, pero como anduve metida en trabajos, estudiando, mi familia, la organización... Me olvidaba de las citas, así que siempre terminábamos peleando porque alguno de ellos siempre me decían que soy “plantilla”, o sea que dejo plantada a la gente...

O.G. ¿En esos años en que dejaste psicología te juntaste con tu compañero?

A.Q. Sí, me fui a vivir a su pueblo, Echeandía. Era la misma provincia de Bolívar donde nací, lo que pasa es que él es de la parte Costa y yo

soy de la Sierra, de la parte andina, pero está a tres horas de distancia, está cerquita. Pero yo lo conocí en Quito.

O.G. ¿El qué actividad tenía en esa época?

A.Q. Activismo social y radiotécnico.

O.G. Ahí pasas un tiempo en Echeandía.

A.Q. Sí. Cinco años antes de venir aquí.

O.G. ¿Y a los cinco años te vienes?

A.Q. Sí, y aquí ya llevamos 18 años.

O.G. ¿Y cómo es la decisión de venir para acá?

A.Q. A ver: Gerardo, mi compañero, tenía un negocio, en Echeandía a él le iba a mal... En cambio a mí no me fue tan mal, tuve un trabajo fijo.

O.G. ¿En qué trabajaste en Echeandía?

A.Q. Estuve de secretaria en el departamento jurídico del municipio. Estuve varios años, pagaban más o menos, no tan bien pero tampoco tan mal, me daba para vivir. Él, en cambio, tuvo que poner un negocio en el Oriente, lejos, a doce horas de camino. Fue para allá y no le fue tan bien. Y luego, pues a mí me lanzan de candidata para concejal de ese municipio.

O.G. ¿Para Echeandía?

A.Q. Sí. Tuve que hacer gastos, tuve que invertir y sin embargo, ¿después de dónde iba a tener para pagar? Porque la lógica que tienen los partidos es gastar mucho dinero para ganar y luego exprimir al municipio, y luego la deuda va para la gente. ¿De qué le sirve eso a la gente? Yo no estoy en esos planes y dije: “No, esa deuda yo tengo que pagarla”. Pero en ese entonces se dolarizó el país. Se subió la deuda, te puedes imaginar. Entonces un día dije: “Me voy a Europa un tiempo, pago esas deudas y regreso a trabajar”.

O.G. ¿Te pidieron que fueras concejal por qué partido?

A.Q. Pachakutik, de los pueblos indígenas, un ala del movimiento indígena para participar en elecciones.

O.G. ¿Y no quedaste?

A.Q. No, no quedé como concejal. No gané nada, pero yo podía volver a trabajar ahí en el municipio. Pero yo digo: “No, yo mejor pago aparte y ya después volveré”.

O.G. Sí, y tiene que ver con la dolarización...

A.Q. Efectivamente. Para poder sobrevivir iba a ser más precario, más compleja la vida que nos esperaba.

O.G. Y es una época en que salieron muchos ecuatorianos.

A.Q. Muchísimos. Entonces decidimos que seguramente sería mejor que los dos trabajáramos acá y luego regresáramos.

O.G. ¿Llegaron a Madrid?

A.Q. Sí. Llegamos a donde una amiga que nos esperaba. Ella nos dio cobijo los primeros ocho días o quince, luego conseguimos un trabajo de interno los dos.

O.G. ¿En qué consistió el trabajo de él y el tuyo?

A.Q. Yo en la cocina y él limpiar, porque era una casa grande. Limpieza y ayudar a servir. Era en la misma casa. Nos alojaban ahí mismo, teníamos una habitación para los dos.

O.G. ¿Y cómo les fue ahí?

A.Q. Nos fue... bueno, bien. Conseguimos pagar las deudas, con respecto a eso no hubo problema. Pero claro, era mucho trabajo. Había que atender a una persona que estaba invalidada, otra persona que tampoco podía movilizarse mucho pero caminaba con dos personas, y en el resto había que atender a cinco. Ahí estuvimos dos años. Conseguimos papeles. Al año y medio ya teníamos papeles. Gerardo consiguió papeles con el trabajo en la electricidad y yo de ayuda a domicilio.

DEL SUEÑO DE SER PROPIETARIA

AL DESCUBRIMIENTO DE LA ESTAFA INMOBILIARIA

A.Q. En eso se vino mi hermana la pequeña, que quería estar aquí. Tenía diecisiete años. Cuando ella vino, tuvimos que alquilar una habitación. Era un lío. Mi hermana tuvo que ir a vivir en una habitación, nosotros en otra y también por eso tuvimos que buscar. Por eso fue el apuro de buscar piso, alquiler y no había cómo y tuve que comprar.

O.G. ¿Era más fácil comprar que alquilar?

A.Q. Era más fácil comprar que alquilar porque ellos mismos te decían que en vez de gastar el dinero en alquiler, pues estás ahorrando. Decían que cuando llegue tu día de devolvarte, vendes este piso, que nunca los precios van para abajo. Entonces, claro, yo podía supuestamente vender ese piso y luego ya volver a mi tierra con dinero, eso es lo que nos vendieron en el principio.

O.G. Y ustedes lo creen y se endeudan, y compran este apartamento.

A.Q. Sí, este apartamento donde estamos.

O.G. ¿Esto es en qué año?

A.Q. En el 2004 compramos este piso, nosotros llegamos en el año 2001 y luego a los tres años es que viene mi hermana. Bueno, porque este piso no era habitable

O.G. ¿No era habitable?

A.Q. O sea, nos vendieron supuestamente un apartamento amoblado, pero no era así. No teníamos cocina, había cables que estaban todos podridos, hacían corto circuito cada rato, y así... Limpiamos todo para poder vivir.

O.G. ¿Este apartamento se los vendió quién?

A.Q. Una inmobiliaria, una agencia, de hecho este es el caso CHI, Central Hipotecaria del Inmigrante, ésa es la inmobiliaria que nos captó para que compráramos este piso.

O.G. ¿En qué consiste el engaño y en qué consiste la lucha?

A.Q. Acá estuvo todo organizado, planificado por la banca. Tenían sus asesores, tenían gente muy preparada para que las víctimas, en este caso por necesidad y porque te inducían a ello, pues cayeran en que lo mejor era comprar vivienda. Para traer a nuestras familias, incluso, dentro de los requisitos, había que tener un piso. Entonces, acá el Estado estaba realmente implicado en esto de inducir a conseguir un piso, una vivienda. Nosotros venimos, muchísimos latinoamericanos, en los años 2000 a 2004, nos embarcamos aquí porque en nuestros países nuestras condiciones iban a ser peores. En nuestros países se dio el corralito, se dio la debacle económica, los bancos ahí también fueron los responsables, pues no resolvieron el problema, lo que hicieron fue echarnos a nosotros. Y aquí, pues encontramos todo igual, lo que pasa es que no sabíamos. Igual, si hubiéramos sabido, no sé qué hubiéramos hecho.

Para mí, la lucha social ha sido... No es que me guste, es que con ello hemos nacido y hemos crecido y hemos conseguido cambios importantes en nuestros países. Y yo también tenía esa fe de que aquí eso no lo debo perder. Estuve en muchos grupos, integrándome, pero ninguno me dijo que acá puede haber una estafa o que vea bien la letra pequeña, nadie me dijo nada...

O.G. Y es que fueron muchos los que cayeron...

A.Q. Miles... Es que no tenemos idea de lo que ha sido esta brutal estafa a la gente. Hemos sido víctimas en nuestro país de origen y

ahora acá también hemos venido a caer. Nos hizo falta el apoyo de personalidades que tienen conocimientos. Por ejemplo, lo que se ha investigado en Ecuador sobre lo que hizo Estados Unidos para que se diera la dolarización y para que se quedaran los bancos con la plata de mucha gente... Nos hubiera ayudado eso, para que aquí nosotros estuviéramos preparados. Es que son cosas que se repiten, solamente cambian algunos contenidos, pero se vuelve a repetir la estafa. Y las víctimas seguimos siendo los mismos. Solamente hemos cambiado de lugar. La batalla aquí ha sido muy dura, muy dura.

LA LUCHA CON LA CONADEE Y LA DIFICULTAD DE LOGRAR VISIBILIDAD

O.G. ¿Cuándo empezó la batalla?

A.Q. En el 2007. En el 2006 yo asumí la presidencia de la CONADEE.

O.G. Háblame de la Coordinadora Nacional de Ecuatorianos en España, CONADEE.

A.Q. La CONADEE se creó en el año 2000, pero con el objetivo de difundir la cultura, hacer música y danza. Yo llegué después. Cuando yo llegué había conflictos, porque algunos querían sólo dedicarse a la cultura y al deporte, pero yo no estaba por eso. El plan de trabajo que yo presenté para ser presidenta era visibilizar no sólo la parte cultural, también otras cosas fundamentales. Los jóvenes y las mujeres me dieron el voto. Eso fue una lucha dura. Incluso una noche antes de las elecciones, la mujer de uno de los hombres que competía por la presidencia vino para comentarme: “Yo de usted recibo un plato de comida y nunca usted me ha dicho a cambio de qué”. Dice: “De usted he recibido consejos, apoyo solidario...” Mejor dicho, el discurso que se lanzó. “En cambio, de mi marido –dijo, mejor dicho, hasta golpes aguanto”. Me di cuenta de que son enemigos hasta en la casa, estos machistas. Ella me dijo: “Prepárate para mañana, que él va a llevar gente, ecuatorianos que se van a afiliar a la organización, y eso lo hace para ganar votos”. Yo dije: “Por mí no hay problema”. Lo que sí, cuando supe eso, dije: “Tiene que haber medios de comunicación. No importa que yo no sea presidenta, pero que quede por lo menos una foto”. Llamamos a unas personas. Había periodistas grabando todo. La mujer de él votó por mí. Fue

lindísimo. Porque cuando otras personas con las que yo hacía danza se enteraron, convocaron a más gente. Estaba la sala llena, había como 200 personas. Doce votaron por estos dos, uno tuvo 8 votos y el otro 4. Del resto, toditos por mí. Yo gané por las mujeres y los jóvenes, y algunos hombres, que también hay buenos.

O.G. ¿Qué pasa cuando eres elegida?

A.Q. Eso fue bonito. Estábamos trabajando en propuestas de inmigración, explicando que los inmigrantes no venimos aquí a quitarle el trabajo a nadie, sino a construir, y para construir tenemos que conocer la realidad de acá, y la historia, que también hay buenas cosas. Y también, lo bueno que hemos traído nosotros es para compartir. Hay que debatir, hay que llegar a consensos. Estábamos trabajando en eso y preparando materiales cuando en el 2007 mi marido se quedó sin trabajo, e igual los maridos de mis compañeras y de mis amigas. Primero fueron los migrantes, los que trabajaban en la construcción. Cuando nos quedamos sin trabajo, lo primero que hice fue acudir al banco. Porque cuando yo tomé la hipoteca, me dijeron que los primeros años iba a pagar tanto, y luego iba a pagar menos. Y del dicho al hecho, fue todo diferente.

O.G. ¿Qué te dijo el banco?

A.Q. Me dijeron que esto no era así: “Tú has firmado una hipoteca variable, y por lo tanto el Euribor² cambia y eso es problema vuestro”. Yo digo, “¿Cómo es esto?” Y empezamos con las reuniones en CONADEE, con las preguntas, a averiguar de qué iba esto. Le dije al abogado que nos asesora que nos ayudara a ver a un profesional, a ver si era cierto lo que me estaba diciendo la señora del banco. El leyó la hipoteca y dijo: “No sé lo que has firmado, pero acá hay una cosa gorda”. Se contrató a un equipo de abogados, y también a otro grupo de mujeres abogadas. Y los dos equipos casi coincidieron. Uno dijo “Acá ha habido fraude” y otro dijo “Acá hay estafa”. Con otros compañeros del tema contable hemos venido analizando cuánto he estado pagando y cómo se distribuye el interés y el capi-

² La Libor, *London InterBank Offered Rate* (tipo interbancario de oferta de Londres), es una tasa de referencia diaria basada en las tasas de interés a la cual los bancos ofrecen fondos no asegurados a otros bancos en el mercado monetario mayorista o mercado interbancario (Fuente: Wikipedia).

tal. ¡Pero para el capital es nada! ¡Sólo para el interés! Inicialmente este análisis se hizo con mi escritura. Luego, lo que hice fue compartir con la gente, para que esta información no fuera sólo para mí, sino también para los que estaban padeciendo lo mismo que yo. Se hicieron talleres. Yo pedía que vinieran veinte personas, que no fueran muchos, y venían 40 o 60. Invitaba a 40 o 60 y llegaban 300 personas.

O.G. ¿Esto ya es en el año 2008?

A.Q. Sí, en 2008. Éramos inmigrantes. De hecho, la mayoría de las hipotecas fueron firmadas por los inmigrantes. Porque nosotros en ese entonces teníamos recursos. Nosotros nunca decíamos no a lo que los bancos nos ponían sobre la mesa. Son ellos los que nos han inducido y preparado el paquete para que cayéramos en eso. Los responsables son ellos, pero a la hora de la hora ellos nunca han asumido su responsabilidad.

O.G. Háblame de la lucha, cómo se organizó y cuál fue tu papel.

A.Q. Para mí fue un papel fundamental aguantar, resistir, no dormir, hasta que se visibilizara. En el 2006 fui elegida presidenta. En el 2007 yo estaba encantada, haciendo cosas, y tuve que dejarlas, porque ya descubrí el tema de hipotecas. Así que esto ha sido para mí... Se me ha ido la vida... En principio, yo dije “Si somos muchos, no vamos a tardar, vamos a salir pronto de esto”. Pero no ha sido así.

O.G. ¿Cuáles fueron las etapas?

A.Q. En el 2007 se hizo la investigación, se hizo la reunión para informar a los migrantes. Nos organizamos para, primero, entrar a hablar con las autoridades. Nos organizamos por comisiones, en total como ocho grupos. Éramos sólo migrantes, casi todos ecuatorianos, con CONADEE. Yo estaba en la comisión que hablaba con las autoridades. Fui a hablar con Zapatero, tres veces nos recibió él. Luego nos mandó a donde el responsable del Banco de España y con el representante del PSOE en el campo económico. Con los responsables de la banca BBVA, Bankia, de Banco Santander, con ellos también nos sentamos a hablar. Hemos hablado con medio mundo. En el 2008 fue esto, y ellos nos echaban la culpa a nosotros. Nos dijeron: “Ustedes han decidido comprar”. Y yo lo único que tenía era la esperanza de hacer ver la realidad a las ONG, o por ejemplo a la UGT, Comisiones Obreras, y yo vi que ellos... ¡nada! Ellos dijeron

que nosotros habíamos firmado. Y nos dijeron que cada uno debía resolver con el banco. Ésa es la posición del gobierno y de la banca: captar al afectado y poner a firmar a las personas lo que la banca quiere. En esa situación yo dije: “Aquí, o nos movilizamos, o nos comen”. Asistí a una reunión en el PSOE donde me pidieron que demostrara que había estafa, que llevara las escrituras. Yo escogí como 200 escrituras, donde estamos todos encadenados. En cada escritura hay cuatro o cinco personas, propietarias o copropietarias, que no tenemos un trabajo fijo y que servimos de avalistas. Pero esto es ilegal, tener hipotecas así, saltando los controles de riesgo del Banco de España. Yo llevé pruebas. Y me dijeron los representantes del PSOE: “Si tienes claro que esto ha sido una estafa, para eso están las autoridades, los juzgados. Segundo, no hagas ruido, porque lo que quieres es echar para abajo el sistema”. Cuando me dicen eso, yo pensé: “Yo asumiré mi equivocación, tendré que asumir ciertas cuestiones ahí, pero no puede ser que tenga que asumirlo todo. Si a esto le llaman sistema, mal asunto, ellos tendrán que asumir”.

O.G. ¿Cómo es esto de los avalistas cruzados?

A.Q. Por ejemplo, la persona a la que en 2004 yo le firmé el aval me llamé en 2008 para decirme que había dejado de pagar el piso. Y que le parecía que el piso estaba en juicio. Ocho días después me llamó el banco para decirme: “Tú tienes que pagar porque tú tienes nómina, vamos por tu nómina porque tú fuiste aval para esta persona”. Yo estaba consternada. Pensé: “Voy a quedarme sin ese salario”, siendo que era yo quien seguía pagando por el piso que habíamos comprado con mi marido, que estaba sin empleo. Yo era la única que estaba solventando. Así que fui corriendo a ese banco, Caja del Mediterráneo, y les dije que yo iba a cantarle a toda España esa estafa. No sé qué pasó, luego de eso nunca más me llamaron. Sólo supe que el piso estaba saneado y que no iba a haber problemas. Me quedé libre de eso. Pero a otros no les ha pasado así. Ahora mismo tengo a una amiga que fue avalista de otra, y que le están cobrando de su nómina con una sentencia judicial. Esto era en 2008, y yo no sabía que iba a pasar en mi futuro.

O.G. Son ya diez años de lucha.

A.Q. Sí, son ya diez años. En 2008, después de las reuniones con la UGT [Unión General de Trabajadores], con el gobierno, con los banque-

ros, veíamos que no nos iban ayudar. Entendimos que teníamos que movernos, aunque no llegáramos lejos, pero con ideas claras.

O.G. ¿Hubo alianzas con sectores españoles?

A.Q. Solamente nos recibió la Federación de Vecinos de Madrid, FRA-VM. Nacho Murgui estaba de presidente. Mientras tanto, en el 2008 creamos una plataforma de afectados por las hipotecas. Ahí estaban nuestras escrituras, que eran las hipotecas. Creamos una plataforma, porque había como ocho o diez asociaciones de ecuatorianos. Pero luego quedamos como agua de borrajas. Nadie hacía eco, ni siquiera la prensa latinoamericana, y peor la prensa española. En la primera movilización éramos cuatro mil migrantes, fue el 20 de diciembre de 2008. Fuimos desde la Embajada ecuatoriana hasta el Banco de España. En el 2009 vino la compañera Ada Colau, con su trabajo en el Observatorio, a la CONADEE, porque quería saber qué estábamos haciendo. Yo le di papeles e información de lo que estábamos haciendo. Luego, me fui a cinco de las provincias más grandes, Cataluña, Navarra, Murcia, Andalucía y otra, en dos fines de semana, para organizar en talleres y preparar a la gente, que se enterara de lo que se iba a venir: no van a tener trabajo, les echan de la casa y encima, van a perder los papeles, por ser migrantes. Yo iba a dar las charlas y a hacer contactos y luego iban a dar seminarios Iván Cisneros y Rafa Mayoral, profesionales de la CONADEE, e iban a contar lo que se había investigado. Lo de Ada Colau era Stop Desahucios, en Barcelona.

O.G. Entonces ella se inspira mucho de lo que se hace aquí.

A.Q. De hecho, hay un libro que te voy a mostrar, donde dice “Antes de Ada está Aída”. Ada le dijo al periodista de *El País* que escribió el libro que ella se inspiró de esto. Lo de ella fue Stop Desahucios. Mientras tanto, nosotros estábamos amarrados de pies y manos, no había cómo, no nos permitían visibilizar. Ya había desahucios, cualquier cantidad. Pero pensamos que si desde Barcelona ella lograba parar desahucios, sería genial. La plataforma de afectados por las hipotecas, nosotros la hemos empezado, pero nosotros no legalizamos la organización. Entonces ella cogió ese vacío que había y legalizó como PAH, Plataforma de Afectados por las Hipotecas. Ya luego ella fue al Congreso, dijo lo que dijo y yo ya dije, para mí, he logrado lo que quería. Logramos visibilizar, recogimos

firmas para cambiar la ley, hubo mucha movida y logramos llegar a lo alto.

Ada Colau, de la PAH a la Alcaldía de Barcelona

En 2009 Ada Colau fue una de los organizadores de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, PAH, en Barcelona. En febrero de 2013 fue la encargada de presentar en nombre de la PAH, del Observatorio de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y de otros movimientos sociales, una iniciativa legislativa popular en el Congreso de los Diputados, para que se elaborase una nueva legislación en materia hipotecaria que contenía una proposición de ley para la regulación de tres aspectos: la dación en pago como fórmula preferente para la extinción de la deuda contraída con el banco por vivienda habitual; la moratoria de todos los desahucios por ejecución hipotecaria de viviendas habituales, y la ampliación del alquiler social de las viviendas en manos de los bancos. Entre 2015 y 2019 fue elegida alcaldesa de Barcelona por la coalición Barcelona en Comú (confluencia de Iniciativa per Catalunya Verds, Esquerra Unida i Alternativa, Equo, Procés Constituent, Podemos y la plataforma Guanyem).

O.G. ¿El gobierno ecuatoriano los apoyaba en aquellos años?

A.Q. Para nada. De hecho, en el 2010 el Banco Pichincha, ecuatoriano, había comprado deudas de hipotecados de Bankia, y teníamos documentos. Cuando vimos esto, y que el presidente Correa estaba por aquí, le dijeron: “Esto está pasando, ¿qué hay de verdad?” y él dijo que no, que esto es falso. A los pocos meses, ya empezaron las deudas contra los ecuatorianos en el Ecuador. Entonces ahí es cuando justo se cambió de canciller, yo logré hablar con él. Luego, con Iván³ y un equipo preparamos un proyecto para que desde dentro del gobierno lo defendiera Correa en 2012; logramos introducir esta propuesta, pero Correa no la firmaba, no estaba de nuestro lado.

O.G. Ha sido una lucha muy solitaria.

A.Q. Y de hecho, esta demanda colectiva reciente se ha hecho con nuestros recursos. Somos sesenta familias.

³ Iván Cisneros, economista, apoya a CONADEE desde 2006.

O.G. Aún en el 2018 quedan sesenta familias que buscan justicia. ¿Cómo fue ese proceso?

A.Q. En el 2008 éramos cinco familias. O sea, en ese año, todos los ecuatorianos dijeron “Vamos a meter juicio a la banca; en Ecuador hemos botado gobiernos, vamos a demostrar que sí podemos”. Bueno, pero a la hora de la hora, de 500 que se apuntaron, se asomaron cinco con papeles, como siempre. Pero bueno, esos casos se ingresaron en el sistema judicial, juzgado de Plaza Castilla 42, en el 2010. En el 2012 hubo una orden de captura para el director de este chiringuito financiero que es de la Central Hipotecaria. Él declaró muchas cosas: dijo lo que ya habíamos dicho, lo que sabemos. Lo que él declara está grabado en video. Con todos esos elementos, hemos seguido ampliando más denuncia, pero nos han tenido dando vueltas por todos los juzgados. Durante siete años nos tuvieron en los juzgados de Plaza Castilla, hasta que llegó a la audiencia provincial, al Constitucional, y por último hemos llegado ya, a los ocho años, al Tribunal Europeo de Derechos Humanos en Estrasburgo. Eso es lo último.

O.G. ¿Qué ha resultado de todo esto?

A.Q. El juzgado ha dicho que aquí no hay delito. Han ido archivando todo. No quieren investigar. No quieren tocar a los directores de las entidades financieras. Sí tocaron al director de la inmobiliaria, de hecho a él le dieron una orden de captura, el del chiringuito. Él dijo que él es prescriptor de la banca, dijo que la banca lo asesoró, que le dijo “Tú haz esto” y él cumplió lo que le dijo la banca. El del chiringuito dice que él estaría dispuesto a pagarles a los afectados, pero la banca no quiere eso. Los juzgados les guardan las espaldas a los directores de las entidades financieras. Y hay pruebas, hay videos donde los directores de los bancos dicen cuál es su plan. Nos hemos movido duro para llegar a donde hemos llegado. Como dicen nuestros abogados, “Hemos llegado con dignidad”.

El último recurso legal de los afectados, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en Estrasburgo, se pronunció el 18 de junio de 2018. En su dictamen, afirma que una formación de Juez único ha decidido inadmitir la demanda de referencia y que la decisión, definitiva, no puede ser objeto de recurso alguno.

Aída sigue trabajando como ayudante de personas mayores y en labores de limpieza. Actualmente tiene a su cuidado a dos personas. Paralelamente, realiza estudios de derecho, a distancia, con la Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador).

En 2018 Aída fue elegida en las elecciones primarias de Podemos. Fue la primera persona migrante en su lista blanca. En 2019 aspira a la Diputación del Congreso con Unidas Podemos, en el puesto 12 de la lista.

Olga L. González es doctora en sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, investigadora asociada del laboratorio Urmis – Universidad de París Diderot. Página web: <https://olgagonzalez.wordpress.com/>

ENTREVISTA

CONVERSACIONES A TRES VOCES SOBRE EL FEMINISMO COMUNITARIO DE GUERRERO

A THREE-VOICE CONVERSATION ON COMMUNITY-BASED FEMINISM IN MEXICO'S GUERRERO STATE

Entrevista realizada por Lina Rosa Berrio*

Hace mucho tiempo que en nuestros territorios de Abya Yala y en otros, a las mujeres que han luchado contra el patriarcado que nos oprime se les veía como incómodas para el sistema. Nuestras abuelas no sólo resistieron, sino también propusieron e hicieron de sus vidas y sus cuerpos autonomías peligrosas para los incas y mallkus patriarcales. No escribieron libros, pero escribieron en la vida cotidiana que hoy podemos intuir sobre lo que queda después de tantas invasiones coloniales. Ojos abiertos que ya no se pueden cerrar porque sería una deslealtad con nosotras mismas, con nuestras hermanas y nuestras ancestras. Julieta Paredes y la Comunidad de Mujeres Creando Comunidad (2014:37).

Desde tierras bolivianas, la propuesta del feminismo comunitario planteada por Julieta Paredes y la Comunidad de Mujeres Creando Comunidad (2014)¹ se ha ido extendiendo y encontrando resonancias en múltiples colectivos, en procesos organizativos de mujeres no sólo en ámbitos indígenas, rurales o comunitarios, sino también en grupos de reflexión urbanos, populares, de estudiantes e investigadoras, y en general en el interior de diversos sectores que, en diálogo con esta propuesta, se autorreconocen como feministas comunitarias. Uno de los lugares donde ha encontrado eco es en el estado de Guerrero, al sur de México. Desde las regiones de la Montaña, la Costa Chica y la zona Centro, mujeres indí-

¹ Véase: PhillyCAM (2018, 8 de mayo). *Julieta Paredes* [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=f5HnyNkheGI>, consultado el 15 de agosto de 2019.

* CIESAS-Pacífico Sur.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 232-247

Recepción: 22 de octubre de 2018 • Aceptación: 29 de agosto de 2019

<http://www.encartesanropologicos.mx>



genas y afromexicanas han empezado desde hace varios años a nombrarse a sí mismas como “feministas comunitarias”. En diversas ocasiones han podido compartir espacios de reflexión con Julieta Paredes en sus comunidades, articulando este diálogo con sus propias búsquedas, procesos organizativos locales y construcciones colectivas sobre el papel de las mujeres en los espacios comunitarios de los cuales ellas son parte.

La Costa Chica de Guerrero es una región llena de historias de lucha y procesos organizativos comunitarios desde hace muchísimas décadas. A los conflictos guerrilleros de los años 60, encabezados por Genaro Vásquez, se suman experiencias posteriores de organizaciones productoras de café, la Policía Comunitaria, junto con la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), y más recientemente la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG). Las mujeres han sido parte fundamental de estos movimientos, construyendo tanto dentro de las organizaciones mixtas como en sus propios espacios de reflexión y fortalecimiento. Destacan, entre otras, la red de promotoras de justicia y las coordinadoras regionales dentro de la Policía Comunitaria, la Casa de la Mujer Indígena Nellys Palomo (CAMI), las participantes en las mesas de trabajo de mujeres en los encuentros de la CRAC, y más recientemente la red de feministas comunitarias que tiene presencia en la Costa, la Montaña y la región Centro del estado de Guerrero.

Durante muchos años he trabajado en algunos municipios de la Costa Chica impulsando temas de salud sexual y reproductiva, género y derechos de las mujeres, e igualmente acompañando algunos procesos organizativos de parteras y promotoras de salud en la región, desde un doble lugar de activista y académica. Ello me ha permitido observar muchos de estos procesos locales en los cuales las mujeres *Na Saavi*, *Me'phaa*, *Ñomndaá* y las afromexicanas han estado vinculadas de manera activa, impulsando la participación de las mujeres en los espacios comunitarios tradicionales, siempre con mucha fuerza, pero al mismo tiempo enfrentando dificultades para abrir estas nuevas brechas.

En julio de 2018, mientras realizaba trabajo de campo en la Costa Chica-Montaña de Guerrero, una de las *Me'phaa*, integrante de la CAMI, organización con la cual estaba, me invitó a acompañarla a una reunión de las feministas comunitarias de Guerrero, que se realizaría en otro municipio cercano. La invitación me encantó, porque si bien había oído hablar mucho sobre “las del feminismo comunitario” como algunas veces son

nombradas por las compañeras de la región, sólo una vez habíamos logrado coincidir, y tenía enorme curiosidad por conocer un poco más de ellas, pues varias de las compañeras líderes y promotoras de salud con quienes colaboro habían participado antes en diversos espacios organizados por este grupo de feministas.

A lo largo de los días que duró el encuentro sólo pudo ir aumentando mi profundo reconocimiento hacia el trabajo que realizan, y me asomé paulatinamente a la complejidad de sus historias en cada región. En la reconstrucción de sus rutas aparecían momentos de logros importantes que colectivamente habían tenido, espacios de fuerza cuando se juntaban cada cierto tiempo, momentos de tensión en los cuales habían experimentado cuestionamientos o abierto rechazo por parte de sus comunidades y de otros grupos de feministas; historias contadas a muchas voces sobre los materiales de difusión que habían producido para compartir su pensamiento. También emergían las voces de mujeres más jóvenes que eran sus propias hijas y narraban en sus palabras lo que para ellas estaba significando el feminismo comunitario. Todo ello se tejió durante dos días, colocando la palabra junto al mar, garantizando zonas de cuidado colectivo para los hijos e hijas pequeños que les acompañaban, propiciando espacios de cuidado entre sí por las noches, incluyendo el de la terapéutica risa.

Al regresar a nuestro lugar, después de finalizado el encuentro, conversamos con dos compañeras de la región de la Montaña que habían estado presentes respecto de lo que en su experiencia como mujeres indígenas de Guerrero significaba ser feministas comunitarias. En medio de un café mañanero lleno de muchas risas, se fueron tejiendo preguntas, respuestas y reflexiones conjuntas acerca de lo que ello significaba.

A continuación se presentan algunos fragmentos de ese diálogo entre dos mujeres *Me'phaa*, feministas comunitarias de la montaña de Guerrero, y una antropóloga feminista interesada en comprender mejor esta propuesta. Tranquilina Morales, promotora comunitaria de salud, integrante de la Casa de la Mujer Indígena Nellys Palomo, y actualmente estudiante de partería en la escuela de partería profesional de Tlapa, junto con María del Carmen Mejía, profesora desde hace varios años en una escuela primaria de la región, y ambas líderes locales, son las protagonistas de esta entrevista. No se trata de “las voceras” ni de una posición “oficial” sobre lo que es el feminismo comunitario, sino de lo que para ellas significa esta propuesta en sus vidas y cómo se relaciona con su propia identidad.

“LAS MUJERES SOMOS LA MITAD DE CADA PUEBLO”.

PENSANDO EN EL FEMINISMO COMUNITARIO...

Esta frase que da principio al libro de *Hilando fino* (Paredes *et al.*, 2014), fue pronunciada en múltiples ocasiones por las participantes en el encuentro. Resaltaba como uno de los puntos claves de confluencia entre lo que desde Bolivia se propone como apuesta política del feminismo comunitario, y su experiencia de lucha en el espacio de cada pueblo para que ello se reconozca. La pregunta que dio inicio a nuestra conversación fue justamente esa: ¿Para ustedes qué es el feminismo comunitario?

Carmen: En lo particular, para mí el feminismo comunitario es el trabajar con hombres y con mujeres, donde exista equidad, porque a veces nos equivocamos, a veces como mujeres decimos: “es que somos iguales”. No, con nadie somos iguales, y hay que ser equitativos, debe de haber equidad para poder ayudarnos, tanto hombres como mujeres ayudarnos. Porque a veces como mujeres nos quejamos y decimos: es que el hombre es maltratador, que el hombre golpea, que es violento; pero lo que a mí me gusta de aquí es que podemos ser equitativos y podemos ayudarnos hombres y mujeres. El feminismo comunitario es trabajar en equipo todos: hombres, mujeres, niños, adolescentes, y enseñarles a los niños no cómo tienen que ser, sino cómo tienen que hacer; que son cosas diferentes, porque cómo quieres hacer, pues la decisión está en ellos, pero nosotras vamos haciendo nuestra chambita de trabajar con ellos. El feminismo comunitario es trabajar en equipo, rescatar lo que tenemos, rescatar lo que nos han enseñado nuestras abuelas. Por ejemplo, como tlapanecas, tenemos muchas tradiciones; ya nadie usa nuestro vestuario, y eso es algo que yo quisiera: volver a usar nuestro vestido.

Tranquilina: Para mí el feminismo comunitario es un espacio donde nos encontramos nosotras las mujeres y hablamos de lo que nosotras vivimos, o sea, es un espacio donde te desahogas, donde en realidad te escuchan y compartes sentimientos, compartes emociones, sientes. Por ejemplo, con otras mujeres que hemos participado me he dado cuenta que tenemos tantas cosas que no las podemos sacar en la casa, porque siempre estamos metidas en la casa, o tenemos otras cosas que hacer, pero nunca hablamos de que “mira, necesito esto”, “me siento mal”, “me está pasando esto”; entonces como que no hay esos espacios, y en este feminismo sí, porque nos escuchamos, habla-

mos de ¿cómo estás?, ¿cómo está tu corazón?, ¿te sientes bien o qué está pasando?, y pues éste es un espacio de abrir nuestro sentir, de abrir nuestro corazón y saber que no estamos solas, porque somos de diferentes regiones y todas vivimos diferentes momentos, pero saber que existen otras compañeras y que salen adelante, eso te da ánimo también. “Ah, bueno, te está pasando eso, pero ánimo”; y cuando se va sabiendo eso te das cuenta que no sólo tú sufres y entonces puedes ver de otro modo: “ah entonces yo también le puedo echar ganas, porque hemos escuchado historias mucho más fuertes, y sí duele”. Para mí el feminismo comunitario es como hermanarnos, y siempre nos decimos “hermanas”; no es porque estamos en contra de los hombres, sino caminar juntos, ni más ni menos, sino caminar juntos hombro con hombro. Eso es el camino, porque siempre nos han dicho: “es que son feministas, feminazis”, así como un concepto malo, pero nosotras somos feministas comunitarias y no estamos en contra de los hombres, al contrario, debemos estar hermanadas con ellos, porque así es la razón de la vida, solas las mujeres, no; solos los hombres, tampoco, y así tanto ellos como nosotras tenemos que caminar hombro con hombro y enseñarles a los jóvenes, a los hijos, a los nietos, a los que vienen. Para mí eso es el feminismo comunitario, es un espacio de escuchar.

- L.:** Parece que hay una dimensión emocional y afectiva muy importante en la manera como ustedes valoran o construyen estos espacios del feminismo comunitario.
- T.:** Sí, acá en la montaña la mayoría nos hemos visto como calladas; cuando nos encontramos con las del centro y la costa, son más abiertas, pero también tiene que ver con nuestro contexto, porque aquí en la montaña todavía hay mucho de “no hagas esto, no hagas lo otro”; pero por ejemplo las de la Costa, pues ya son un poco más liberadas, entonces ellas son así, pero eso no quiere decir que ellas van avanzadas y nosotras atrasadas, sino que cada una en como es su contexto va agarrando la onda, y eso nos hace hermanarnos, porque de alguna forma ellas también viven violencia, el hecho de que se defiendan y todo, pero también son mujeres y viven violencia, viven maltrato y es complicado, pero cuando estamos juntas decimos: “¡sí podemos!”. Entonces es así como está la situación, sí es complicado, pero cuando ya estamos todas juntas decimos “sí podemos”, desde

donde estamos ¡sí podemos!, y tenemos que seguir en esto de continuarnos escuchando.

- L.:** En la propuesta de Julieta Paredes y en lo que ustedes mencionaban en el encuentro se daba una importancia grande a que las mujeres somos la mitad de todo. En esta región hay sistemas comunitarios hace muchísimo tiempo y las mujeres siempre han estado como parte de los sistemas comunitarios; ha habido mujeres líderes en estos sistemas. ¿Qué es lo que desde el feminismo comunitario plantean, reconociendo esa historia pero al mismo tiempo construyendo otra?, ¿sería la mirada de alguna manera distinta desde el feminismo comunitario?
- C.:** Sí es cierto, se ha dado la participación de las mujeres, pero una o dos; los hombres las callan, y cuando una mujer oye que están hablando mal de ella, se cohíbe de seguir asistiendo. ¿Cómo hacerle para que varias mujeres asistan? allí entra el trabajo de platicar con los hombres; las que estamos viviendo el feminismo comunitario tenemos que platicar con nuestros hermanos, con nuestros papás, con nuestros tíos. La familia misma dice: “hija, pero es que no te van a dejar participar allá, yo solito no puedo defenderte”. Claro, pero somos varias y entonces lo que nosotras hacemos es estar trabajando en casa, hacer otra actividad como pomadas y así, y platicamos con las mujeres cómo no debemos dejarnos violentar, somos demasiado inteligentes, que debemos buscar diferentes maneras de caminar, y ya pueden participar sin miedo, y es esa parte lo que estamos trabajando, ir haciendo cosas sin crear conflicto, y eso es también lo que está haciendo Acatlán.² Hemos empezado de casa, creciendo poco a poco; antes era yo solita, y ahorita en el pueblo las que fueron y las que se quedaron... ya somos unas muchitas.

² Se refiere al municipio de San Luis Acatlán, donde, al igual que en el suyo, Malinaltepec, algunas mujeres realizan periódicamente reuniones para platicar sobre temas que les interesan, compartir saberes sobre plantas medicinales, preparar pomadas, entre otras actividades. Ambos municipios forman parte del territorio donde se originó la Policía Comunitaria en 1995 y posteriormente la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias en 1998. Es una región caracterizada por una larga historia de procesos organizativos propios, entre ellos en torno a la seguridad y la justicia, del cual las mujeres han sido parte activa. Para ampliar este tema se puede consultar Gasparello (2009); Sierra (2017).

RECORRIENDO LOS PASOS

Al recordar el camino andado, ellas hacen un balance de compañeras que han impulsado y momentos importantes de su historia.

T.: Esta historia ha sido también mucho aporte, mucha ayuda de las compañeras del Centro Ecuménico (CE), porque para empezar no había financiamiento; mucho antes ha sido el CE, que buscaba recursos y nos organizaba: “a ver, compañeras de la montaña, vamos a asistir a un taller; o qué les parece, lo hacemos en la CAMI”,³ y así nos íbamos organizando: que van a venir compañeras del Centro, compañeras de Costa. Como ellas están muy metidas en organizaciones comunitarias, ellas van buscando mujeres que han estado al frente de una lucha, y también las compas del CE han metido eso de que no hay que juzgar, de que hay que escucharnos, porque todas hemos sido mujeres, todas hemos sido discriminadas y todas esas cosas sobre el cuerpo de la mujer recaen.

Sobre todo, para nosotras ha sido muy importante lo que nos ha enseñado Julieta Paredes; ella es nuestra inspiración en nuestro caminar, porque a través de ella se ha visto eso; lo que ella dice aquí lo hacemos, sólo que quizá no le hemos dado el nombre así de feminismo comunitario, porque las luchas de las mujeres ya estaban, y Julieta Paredes vino a decirnos: “¡ustedes ya lo están haciendo, síganlo haciendo!”, y por eso seguimos ese camino; entonces nada más nos faltaba que alguien nos viniera a decir que era algo que ya estábamos haciendo.

L.: ¿Cómo se lee en las comunidades esto del feminismo comunitario? Porque al mismo tiempo que decían que lo de Julieta les ha dado fuerza, cuando ha ido a las comunidades como Cruz Grande o Ayutla también algunas personas lo leyeron como amenaza, o como algo que puede ser muy confrontador. ¿Cómo se mueven en esa tensión?

T.: Muchos dicen y nos han dicho: “¿por qué feminismo? ¿Por qué no se ponen mujeres en lucha? Porque feminismo suena muy feo, muy en contra de los hombres”. Y ellos se espantaron por el nombre, se asustan, pero lo que les decimos es que nosotras no es que queramos acabar con los hombres, sino que al contrario, nosotras vemos que los hombres son muy importantes, y entonces nosotras no podemos vivir sin los hombres y los hombres no pueden vivir sin las mujeres, y en

³ Casa de la Mujer Indígena Nellys Palomo Sánchez.

esto del feminismo no vamos en contra de ellos, y algunos, no todos, se espantan y dicen: “¿por qué no se cambian de nombre?” Y nosotras decimos que feminismo es el nombre, pero también eso de las luchas de las mujeres han sido desde antes y en todas las comunidades ha sido muy difícil que una mujer pueda estar ahí tomando decisiones, porque siempre es atacada, a veces por las mismas mujeres, que si una madre soltera asiste a las asambleas y le dan un cargo, entonces ellas mismas están ahí chismeando que no va hacer nada en la comisaría sino que se va a poner de alegre, que se va a poner de amante con los que están ahí. Eso es muy fuerte, cómo nosotras las mujeres clasificamos a las otras, y es un reto en la comunidad porque no es fácil, pero siempre es empezarle así poquito a poquito.

L.: Ustedes están en un espacio en el que por un lado son miradas con reserva en el ámbito comunitario y al mismo tiempo, desde otros feminismos, también han sentido cuestionadas...

C.: Sí, algunas personas nos dicen que por qué trabajamos de esa manera, o por qué trabajamos en equidad o con los varones. Pero... ¿quiénes hacen violentos a los hombres? , si yo no dejo que él participe, que también en su momento ante una falta que haga mi hija, yo le llamo la atención, pero él también tiene que hacerlo. Si yo no le dejo participar, entonces yo estoy también quitándole un derecho. Se trata de darnos el permiso nosotras mismas de que también la otra persona tiene que apoyar en esa parte. Pero nos llegó esa duda a nosotras de pensar: ¿lo estamos haciendo muy mal? Lo conversamos con las compañeras y nos decían: no están haciendo mal, están haciendo bien su trabajo, están haciendo bien su caminar, solamente que ellas (otras organizaciones feministas), como tienen algo más fundamentado, más organizado, y como las acompañamos en las marchas en Chilpancingo, tomaron una parte, pero no toda la esencia de lo que somos. Si tomas una parte nada más de lo que es feminismo comunitario, no estás trabajando con feminismo comunitario, porque en realidad solamente tomaste lo que te interesaba, y al tomar lo que te interesaba haces quedar mal al otro, porque parece que es lo mismo, pero no es así, porque nosotras lo hacemos incluyente también de los hombres este caminar. Si nuestros padres fueron violentos con nosotras, no hay que dejar que nuestros maridos sean violentos contra nosotras, sino buscar esa manera de cómo podemos trabajar. Hay una parte que nos

gusta del feminismo comunitario y es que nos enseñan a ser buenos seres humanos.

LOS DIÁLOGOS Y DESENCUENTROS CON OTROS FEMINISMOS

Feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime. Esta definición nos permite reconocernos hijas y nietas de nuestras propias tatarabuelas aymaras, quechuas y guaraníes rebeldes y antipatriarcales. También nos ubica como hermanas de otras feministas en el mundo y nos posiciona políticamente frente al feminismo hegemónico occidental. Julieta Paredes y la Comunidad de Mujeres Creando Comunidad (2014:76)

Julieta Paredes hace cuestionamientos fuertes al feminismo liberal y plantea una ruptura epistemológica entre dicho feminismo y el feminismo comunitario. El segundo capítulo de *Hilando fino* señala una serie de diferencias con el feminismo occidental, apelando al par complementario del feminismo comunitario.

En occidente el feminismo les significó a las mujeres posicionarse como individuos ante los hombres. Nos estamos refiriendo a las dos grandes vertientes del feminismo, el de la igualdad y el de la diferencia; es decir, mujer igual que el hombre, o mujer diferente del hombre, pero esto no se puede entender dentro de nuestras formas de vida aquí en Bolivia, con fuertes concepciones comunitarias, por eso hemos planteado como feministas bolivianas hacer nuestro propio feminismo, pensarnos a partir de la realidad en la que vivimos. No queremos pensarnos frente a los hombres, sino pensarnos mujeres y hombres en relación con la comunidad. Julieta Paredes y la Comunidad de Mujeres Creando Comunidad (2014:79)

- L.:** Ustedes han hablado de las rutas, de los diálogos, las tensiones. ¿En qué cosas coincidirían con otros feminismos y en que se diferenciarían? Para el feminismo comunitario es muy importante trabajar de la mano con los hombres. ¿En qué otros temas coinciden con otros feminismos?
- C.:** En que las mujeres deben ser respetadas, en eso coincidimos con ella; que no debe haber eso de que las niñas son violadas o son asesinadas,

en eso sí estamos al cien en el apoyo a las mujeres. Nosotras estamos con ellas en seguir apoyando, pero no en insultos, aunque a veces se necesita alguno. Yo creo que coincidimos en la lucha de las mujeres. Nosotras empezamos no sabiendo hacer las cosas, sino poco a poquito, pero otras feministas nos cuestionaban o nos hacían el feo, y ahí fue cuando nosotras como compañeras dijimos: “ah, pues pasó esto”, y desde entonces decidimos que lo que se hace en el feminismo comunitario que no se publique tanto, porque otras feministas empezaron a utilizar nuestro trabajo y después pidieron entrevistas, querían publicar un libro, pero no compartían nuestras ideas. Nuestra lucha es desde la comunidad, como nosotras estamos viviendo, y ese es un camino que tenemos que recorrer porque es un camino largo. Tal vez en nuestras comunidades de donde venimos no se habla de tu sexualidad, de tu cuerpo, eso está escondido, y entonces es ahí donde complica, ya sea en las comunidades *me'phaa* o *tu'un savi*, que de tu salud sexual no se habla, de tu cuerpo no se habla, eso no lo digas, y entonces por esa parte es un reto que tenemos que seguir porque eso está oculto, cuando se tiene que hablar de su cuerpo, porque desde ahí empieza como educamos a los niños y a las niñas, como se tienen que ver ellos, porque los niños pueden hacer cosas, lavar, hacer todo, y las niñas también. Quizás no somos iguales en la fuerza física, pero podemos hacer otras cosas y entonces ir enseñando a los niños, cambiando eso de que tú eres niña sólo vas a jugar con las muñecas y tú eres niño sólo vas a jugar carritos. Estamos pensando, estamos trabajando en todo eso desde una educación diferente, pero como un proceso, es un camino largo todavía y vamos aprendiendo como dicen las compañeras, aprender a aprender.

¿EL FEMINISMO COMUNITARIO IMPLICA SER PARTE DE UNA COMUNIDAD?

L.: ¿Se puede ser feminista comunitaria sin vivir en una comunidad?

C.: Sí se puede ser feminista comunitaria sin vivir en una comunidad, porque por ejemplo aquí somos una comunidad, no nada más por vivir en un pueblo o población chiquita no quiere decir que por eso no podamos ser feministas, sí podemos ser feministas comunitarias sin estar viviendo en un pueblo, y varias son feministas comunitarias sin estar viviendo en un pueblo o en un rancho.

- L.:** Entonces no está definido exclusivamente por ser parte de una comunidad o de un sistema comunitario.
- T.:** Para nosotras puede ser feminista comunitaria una compañera que tiene un cargo y está haciendo un trabajo, está viviendo ella un momento de hacer servicio, cargos comunitarios y para nosotras si es mujer, es feminista comunitaria, y sería acercarnos a ella a darle el valor que ya lo tiene y que lo tiene que seguir haciendo, porque eso es lo que nosotras hemos estado viendo y eso de feminismo comunitario como que lo tomamos, pero en realidad ya estábamos haciendo cosas, ya estamos haciendo cosas, quizás no lo nombramos tal cual, pero cuando llegó eso del feminismo comunitario como que en ese lugar encajamos, “de aquí somos”, dijimos. Y para muchas mujeres que son de la comunidad, están haciendo cosas que quizás ellas todavía no tienen cómo nombrarlo, pero ellas dicen: “no, pues estoy en la lucha”. Entonces para nosotras es amplio, no es sólo porque estás aquí, sólo porque haces servicio, sino que el feminismo se vive en cualquier lugar donde puedas estar y la lucha, ¿pues que te digo?, es así como muy complicado en las comunidades, pero es un seguimiento. Por ejemplo, en Pascala (una comunidad), la partera que fue, ella dice “yo no he asistido en muchos talleres de esto, pero me gustó y voy a seguir asistiendo”, pero ella ya se identificó: “soy de aquí; estoy haciendo cosas en la comunidad, sólo que no lo veía pero no soy yo sola allá en Pascala, sino que muchas mujeres se reúnen y hablan de otras cosas”. Se identificaba mucho porque vio que había otra señora que dijo que también vivía violencia, y esa parte le gustó, que se hablara de eso entonces es eso lo que el feminismo te va acercando, te va diciendo: “Ah si es cierto esto es lo que yo vivo, esto es lo que pasa y antes no me defendía y creo que soy de aquí”. Pero ahorita pues vino ella, pero en Pascala hay muchas mujeres que las he invitado y no han podido venir, son parteras, son curanderas y así muchas mujeres en las comunidades que son curanderas, y que no se han dado cuenta de dónde son, quizás, o que aún no están en una organización, pero en mi comunidad así estamos identificándonos con ellas, y para nosotras eso es feminismo comunitario, aunque no se llamen así. Y pues eso es parte de nuestro caminar, que siempre decimos que las mujeres somos la mitad de cada pueblo y que estamos entretejiéndonos en cada comunidad.

- L.:** ¿Qué es lo que ustedes sienten que hizo “clic” de algo construido desde una realidad como la boliviana o la andina con ésta de aquí? ¿En dónde se encontraron dos entornos tan distintos, dos regiones, dos historias?
- T.:** Yo creo que hicimos “clic” porque ambos países somos como pueblos originarios y cada pueblo originario sí tiene su cultura, su forma de ver las cosas, en el caso de nosotros los *me'phaa* vemos al mundo pero no como una cosa, no como un objeto, sino como otra persona que nos cuida y nos protege, porque así lo vemos nuestro cerro, que vamos pidiendo la lluvia, nosotros le decimos el Tata Bengo, y para nosotras no son cerros o piedras que vamos a irles a rezar, sino que es alguien, es como una persona que está allí y que le llevamos ofrendas y le pedimos que nos cuiden, que nos proteja que no lleguen malas lluvias, sentimos que nos escucha y él nos va a proteger, y entonces no lo vemos como un objeto; si veo tierra, grava o madera, la voy a vender, pero esto es algo que nos cuida, nos da de comer, nos protege, y eso es lo que vemos nosotras. Entonces escuchar la boliviana que ella habla mucho de Aymara, habla mucho de Abya Yala y es algo que ellos también desde su cultura, desde su raíz, han venido cuidando, tratando a sus cerros y a sus aguas, entonces la forma en que ellos van viviendo, cuidando, porque también han vivido una amenaza de minería, de defensa del territorio, todo eso también ellas lo han vivido y también nosotras, entonces eso es algo que es cierto, tenemos que defenderlo. Ellos ya están y las mujeres ya están, lo han logrado, y nosotras aquí también sí hemos estado (en la defensa del territorio) pero no lo hemos visto de esa forma, y es algo que nos atrajo: hay que juntarnos, somos iguales, encajamos, hay que ser hermanas.

EL CUERPO-TERRITORIO

- L.:** Otra de las cosas que ustedes trabajan y mencionan mucho es la idea de cuerpo territorio. ¿Cómo lo imaginan? ¿Cómo lo construyen?
- T.:** Por ejemplo, lo que a mí me ha quedado es nuestro cuerpo como mujeres, cómo vemos las cosas, porque algo que nos han enseñado también es mirar a la madre tierra, el agua, el aire, el fuego, todo eso y desde ahí partimos nosotras también. Y que nosotras también en nuestro cuerpo hay cosas que se siembran y cosechamos cuando damos a luz a los bebés, pero también a través de nuestros cuerpos que

han sido violados, discriminados, maltratados, asesinados, muchas cosas pasan por nuestro cuerpo y todo eso está ahí como amontonado, de alguna forma son utilizados nuestros cuerpos como mujeres y más si eres indígena, y eso es lo que nos ha abierto los ojos, lo que habla Julieta Paredes, que nosotras en nuestro cuerpo tenemos muchas cosas, y que somos importantes y por tanto tenemos que verlos para seguir sembrando, pero ahora desde conocer todo eso que estamos viviendo, seguir con nuestro cuerpo a sembrar cosas diferentes, a dar cosas diferentes, pero siempre haciendo conciencia que es algo muy complicado pero no es imposible, porque ése es nuestro caminar. Y nosotras dijimos, ah, sí es cierto, nosotras vimos a nuestras abuelas y mamás que vivieron todo eso, pero nosotras podemos ir cambiando eso, porque tenemos derechos, porque somos mujeres y tenemos que seguir disfrutando y ver esa parte de nuestro cuerpo de forma diferente, que damos vida, y eso nos llama (del feminismo comunitario) porque das vida, y el hombre siembra una semilla en ti pero quien la cultiva eres tú, quien la cuida y la hace nacer y crecer eres tú. Entonces, eso es algo que te llama, te conecta. Pero no lo habíamos visto así porque pensamos que las mujeres se hicieron para parir hijos, así nomás, como una cosa, ¡pero no! Julieta nos hizo ver muchas de esas cosas y de alguna forma, algunas de nuestras abuelas sí sabían eso pero no lo han defendido tal cual. Pero ellas ya lo tenían, y a veces cuando regresamos, hacemos entrevistas con las parteras y eso decimos, “ah pues es que ya está aquí”, y pues no lo habíamos visto, y eso es también la memoria de nuestras ancestras, porque en ellas está el conocimiento y eso que está guardado, que no se ha salido o no se ha escrito como hacen ellas, como Julieta hace allá con las feministas, pues ellas ya escriben libros y hacen muchas cosas. Nosotras no, pero lo tenemos allí resguardado en la memoria todo lo que hacemos, sólo que está resguardado y como que nos prendieron esa luz para cómo ir buscando qué está en nuestras memorias tanto *tu'un savi, me'phaa* que es lo que tenemos, y si hay muchas que tenemos que no se han salido, que no se han escrito. También vimos las mujeres de luchas importantes, las biografías, y hay muchas biografías de mujeres que han luchado y que casi no se dicen; están ahí pero no se ven, ¿y por qué los hombres sí y las mujeres no? Entonces también nosotras tenemos que darle su lugar a ellas, pero como no nos hemos metido a buscar

estas cosas, estas memorias es como que están ocultas, pero decimos, hay que seguir, hay que buscar, porque sí hay, y también un ejercicio de que todas nos grabamos y hacemos un ejercicio que yo le hago la entrevista y voy a escribir la vida de ella y ella la mía, y ya hacemos una biografía, porque todas somos importantes. Y eso es lo que nos ha hecho hablar de eso de nuestro cuerpo, nuestra memoria, nuestros territorios que hacemos y que en nuestro territorio hay muchos sistemas y estamos englobadas allí, porque nada está separado, todas estamos metidas en casi todos los sistemas, porque nuestro sistema no es estático, sino que está en constante movimiento. Se va transformando y así nos vamos formando nosotras, y eso es lo que a mí me quedó y pues sí, por eso digo, “es que soy de aquí, es que aquí me conecté”.

- L.:** ¿Cómo es la relación que ustedes están construyendo entre los saberes de las abuelas y el feminismo comunitario? Parece que no tiene nada que ver, pero eso es una relación que ustedes están construyendo
- T.:** Sí, nosotras somos del feminismo comunitario pero de Guerrero, del tejido de Guerrero, estamos trabajando en colectivo, nosotras estamos trabajando bien porque estamos en apoyo a los demás, no hacemos libros o vamos a entrevistar a mengano perengano, estamos aprendiendo, no somos redactoras o escritoras, pero hacemos lo que podemos, y en la boletina que sacamos las mujeres se expresan como pueden.
- C.:** Sí, es su forma de expresarse de ellas y no cambiamos lo que ellas dicen, nosotras no podemos ir cambiando lo que ellas dicen. Las que tenemos 30 a 35 no es lo mismo que la generación que tiene 40 o más. O lo mismo las de 25, cada generación es diferente, y tenemos que respetar esos procesos. A veces voy a las escuelas y les digo: oigan, yo les regalo un taller para sus niños, y algunos directores me mandan a volar, pero yo digo: algún día me llamarán. Y hace poco fui a Tierra Colorada a dar un taller que yo quería dar en la escuela de mi hija y me mandaron a volar, y lo di en otra escuela, y los niños estaban preguntando que cuándo volvía para seguir trabajando, que les gustó platicar de otros temas, los libros. Y yo les decía a los maestros que por qué no toman ellos también un taller.
- T.:** Así vamos, somos varias, tenemos compañeras de Oaxaca de las que son del feminismo comunitario y hay videos; también en 2015 en Oaxaca igual estuvo Julieta, hicimos esa actividad y allí estuvimos, así me acorde y dije: ¿cuándo voy a volver a Oaxaca?

C.: Sí, vamos aprendiendo entre todas. Por ejemplo hicimos un video para Semillas de qué es feminismo comunitario,⁴ para qué es, y ahora vemos los resultados de que las mujeres aprendamos a vernos primero a nosotras. Aprende a cuidarte a ti misma, aprende a cuidar tu salud y ésa es la parte que cuando empezamos los talleres siempre se los decimos: “quíranse a ustedes mismos porque si ustedes no se cuidan quiere decir que no quieren a las personas que están alrededor.” Debemos sanar nuestras heridas, que son difíciles, claro que sí, nos dejan cicatrices, siempre nos dejan cicatrices, pero volteas a verlo y dices: son recuerdos que te quedan, pero ya no los vuelves a hacer así sino de otra manera, y eso es parte de lo que yo platico con las mujeres en mi pueblo y se acercan ellas solitas a platicar también. Se necesita sanar esas heridas, pero para que una pueda ayudar a sanar esas heridas necesitamos ese espacio para nosotras mismas, y eso es lo que tenemos aquí.

Con esta invitación a sanar y con muchas ideas rondando en la cabeza, cerramos nuestra conversación entre risas y agradecimientos. Ecos, resonancias y un llamado a ampliar la escucha es parte de lo que emerge en estos diálogos, nunca acabados y siempre tan necesarios.



BIBLIOGRAFÍA

- Centro de Estudios Ecuménicos (2015, 11 de diciembre). ¿Por qué soy feminista comunitaria? (archivo de video). <https://www.youtube.com/watch?v=f5HnyNkhcGI>. Disponible en: <https://estudiosecumenicos.org.mx/multimedia/>, consultado el 15 de agosto de 2019.
- Julieta Paredes y la Comunidad de Mujeres Creando Comunidad (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que's palargo, AliFern AC., 2ª edición.

⁴ Véase: Centro de Estudios Ecuménicos (2015, 11 de diciembre). ¿Por qué soy feminista comunitaria? [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=f5HnyNkhcGI>. Disponible en: <https://estudiosecumenicos.org.mx/multimedia/>, consultado el 15 de agosto de 2019.

- Gasparello, Giovanna (2009). “Policía Comunitaria de Guerrero, investigación y autonomía”, *Política y Cultura*, núm. 32, pp. 61-78.
- PhillyCAM (2018, 8 de mayo). *Julieta Paredes* (archivo de video). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=f5HnyNkhcGI>, consultado el 15 de agosto de 2019.
- Sierra, María Teresa (2017). “Autonomías indígenas y justicia de género: las mujeres de la Policía Comunitaria frente a la seguridad, las costumbres y los derechos”, en R. Sieder (coord.), *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: CIESAS.

Lina Rosa Berrio es profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Pacífico Sur. Doctora en Ciencias Antropológicas por la UAM-I. Especialista en antropología médica, con líneas de investigación en salud sexual y reproductiva, género, mujeres indígenas y políticas públicas en salud. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Ha coordinado diversos proyectos de investigación en salud reproductiva y de pueblos indígenas. De manera paralela a su trabajo académico, ha participado desde la sociedad civil realizando acompañamiento y asesoría a organizaciones de mujeres indígenas en México.



ENTREVISTA
TESTIMONIOS AUTOBIOGRÁFICOS.
SEGUNDA PARTE: MARXISMO Y
COLONIALISMO INTERNO

AUTOBIOGRAPHICAL TESTIMONIES, PART TWO: MARXISM AND
INTERNAL COLONIALISM

Entrevista realizada por Guillermo de la Peña*

Rodolfo Stavenhagen¹ (1932-2016)

Enlace al video:

<https://youtu.be/MPHNn0Rflto>



En el número previo de *Encartes* se publicó la primera parte de estos testimonios. En ella, Rodolfo Stavenhagen habló de episodios de su niñez y primera juventud: los primeros años en México, el descubrimiento de la antropología y las experiencias con el indigenismo. Esta segunda parte salta

¹ Rodolfo Stavenhagen (1932-2016) fue doctor en Sociología por la Universidad de París y profesor en las universidades Stanford, Harvard, Sevilla, UNAM, París, Ginebra, y en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Fue investigador del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Especialista en sociología agraria, minorías étnicas, derechos humanos, conflicto étnico, pueblos indígenas y desarrollo social, fue uno de los más importantes estudiosos del entorno agrario en México. En 2001, la Comisión de Derechos Humanos de la ONU lo designó como Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. Recibió numerosos premios, entre ellos el Nacional de Ciencias y Artes y el Boutros Boutros-Ghali otorgado por la Fundación para el Apoyo a las Naciones Unidas. Entre sus publicaciones están *La cuestión étnica* (2001) y *Conflictos étnicos y estado nacional* (2000).

* CIESAS-Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 248-251

Recepción: 12 de sep. de 2019 • Aceptación: 20 de sep. de 2019

<http://www.encartesantropologicos.mx>



a la década de 1960: la formación doctoral en París, seguida de dos años de trabajo profesional en Brasil que culminaron con el regreso a su país de adopción. Ambas partes recogen fragmentos de varias conversaciones sostenidas con Rodolfo sobre sus experiencias intelectuales y convicciones morales, en su casa de Cuernavaca, al amparo de la generosa hospitalidad de su esposa Elia, durante el año 2015. Tratamos de seguir un cierto orden cronológico, pero no había un temario predeterminado: la conversación fluía con espontaneidad. Lamentablemente, su salud declinaba. Falleció al año siguiente. Muchas cosas interesantes quedaron por decirse.

Cuando Rodolfo arribó a París, en el otoño de 1959, para estudiar el doctorado, la ciudad era escenario de vigorosos y renovadores movimientos intelectuales de impacto global. Destacaban el estructuralismo antropológico, liderado por Claude Lévi-Strauss, y los marxismos de diversos cuños: uno de ellos vinculado al estructuralismo (su abanderado era Louis Althusser), otros al maoísmo, al trotskismo y a diversas visiones anticolonialistas. El existencialismo y el marxismo dogmático (aún marcado por la herencia estalinista) ya no entusiasmaban a los jóvenes; el propio Sartre se inclinaba hacia las tesis de Mao Zedong. A principios de 1960 ocurrió la prematura muerte de Albert Camus, el pensador independiente que anteponeía la honestidad intelectual y ética a cualquier ortodoxia. Los historiadores disputaban en torno a la historia social y económica introducida por la Escuela de los *Annales*. Dos figuras radicales, influidas por el estructuralismo pero con derroteros propios, provocaban cismas: Jacques Lacan entre los psicoanalistas y Roland Barthes entre los críticos literarios y los semiólogos. En 1961, Michel Foucault publicó *Historia de la locura* y dio comienzo a su polémica carrera y a discusiones epistemológicas perdurables. En el mismo tiempo, ardía la guerra de independencia de Argelia, culminada en 1962, que fundó pasiones irreconciliables y puso en tela de juicio las ideas políticas francesas.

El estudiante Stavenhagen ingresó a la Escuela Práctica de Altos Estudios, que permitía a los estudiantes elegir cursos y desarrollar desde el comienzo un proyecto propio de investigación, bajo la dirección de un investigador maduro. (La Sección VI de esta institución se dedicaba al saber económico-social; más tarde se independizó y adoptó el nombre de Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales). Pero el novel doctorante no se afilió a ninguna ortodoxia. Escogió como director al africanista Georges Balandier, uno de los fundadores de la antropología política en Francia.

Pensador independiente de izquierda, no tenía la fama de Lévi-Strauss, pero su valía académica no era menor. Para Rodolfo, el descubrimiento de la antropología africanista fue paralelo al del origen colonial de los países del Tercer Mundo, que incluían a los de América Latina. La decisión de escribir su tesis sobre un tema muy poco explorado: las clases sociales en los países postcoloniales, predominantemente agrarios, representó un desafío a los dogmas prevalecientes; responder a él le exigió la inmersión en una literatura prácticamente ignorada por la academia mexicana (ciertamente por la ENAH, como él lo comenta en las entrevista). A conocer el mundo postcolonial y sus luchas le ayudó la amistad con varios compañeros de estudios que luego se convertirían en figuras de la izquierda intelectual internacional: Claude Meillassoux, Samir Amin, Michael Lowy... De estos años resultaron la vocación internacionalista de Rodolfo, su interés por los derechos de los pueblos colonizados, y un libro que hoy puede considerarse clásico: *Las clases sociales en las sociedades agrarias*.

En la última sección del fragmento que aquí se publica, Stavenhagen cuenta su experiencia como secretario del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales y editor fundador de la revista *América Latina*, en el periodo 1962-1964. Fue en esos años cuando él y Pablo González Casanova acuñaron el concepto *colonialismo interno* y lo convirtieron en una poderosa herramienta analítica. Fueron asimismo los tiempos en que surgió en nuestro continente la red de investigadores que impactó a las ciencias sociales del mundo con la discusión sobre la *dependencia*. Uno de estos investigadores era, por supuesto, Rodolfo Stavenhagen. Pero sus años brasileños terminaron abruptamente, con el golpe militar que derrocó al presidente Goulart.

En el futuro próximo, se podrá acceder a otros fragmentos de estas conversaciones en la página web de CIESAS Occidente. Reitero mi agradecimiento a mi admirado y añorado amigo Rodolfo y a Elia Gutiérrez de Stavenhagen. Doy asimismo gracias a Regina Martínez Casas, quien se hizo cargo de la videograbación y participó pertinentemente en las conversaciones, y a Saúl Justino Prieto Mendoza, por su eficiente ayuda en la edición.



Guillermo de la Peña es doctor en Antropología Social por la Universidad de Manchester (Reino Unido) en 1977. Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias e Investigador Nacional Emérito. Participó en el grupo fundador y fue el primer director del Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán y de la sede Occidente del CIESAS, donde se desempeña actualmente como profesor e investigador. Ha realizado estudios y publicado extensamente sobre las transformaciones del campesinado en México y América Latina, los enfoques regionales en la antropología, la cultura política de los vecindarios populares urbanos, las relaciones de intermediación étnica en las ciudades y las políticas sociales y culturales hacia los indígenas en el ámbito latinoamericano.



DISCREPANCIAS

¿TRADICIONALISMOS, FUNDAMENTALISMOS, FASCISMOS? EL AVANCE DE LOS CONSERVADURISMOS EN AMÉRICA LATINA

TRADITIONALISM, FUNDAMENTALISM, FASCISM?

THE ADVANCE OF CONSERVATISM IN LATIN AMERICA

Debaten: Catalina Romero, Miguel Ángel Mansilla, Fabio Lozano, Rodrigo Toniol, Joanildo Burity y Renée de la Torre.

Moderadora: Verónica Giménez Béliveau.

La consolidación de proyectos conservadores sostenidos por actores políticos y religiosos en América Latina no es una novedad: el continente ha visto avances y crisis de gobiernos populares, dictaduras sangrientas, discursos violentos y procesos de ampliación de derechos que se cumplen con distinta intensidad y temporalidades desacopladas en distintos países. El matrimonio heterosexual, el control de los padres sobre la educación de los hijos y el papel medular de la mujer como base de la estructura familiar están en el centro de las líneas de pensamiento de estos proyectos conservadores y los llevan a desarrollar acciones concretas en el espacio público, relacionadas con la oposición a las leyes de educación sexual, a la legalización del aborto y a la ampliación del derecho al matrimonio a las personas homosexuales.

Los modos de nombrar esta tendencia son objeto de discusión en esta sección, pues la denominación misma es un problema: son expresiones compuestas por sectores diversos social e incluso políticamente, reivindican transformaciones de espesor variado según el contexto se los permita. La prensa progresista suele tildarlos de tradicionalistas porque ensalzan el orden y la memoria de las sociedades premodernas, fascistas por su gusto por las jerarquías y por su afición a los símbolos militares, y aun así se caracterizan por el uso de tecnologías, la construcción de la comunidad a

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 252-283

Recepción: 25 de mayo de 2019 • Aceptación: 5 de junio de 2019

<http://www.encartesantropologicos.mx>



partir de elementos organizativos inspirados en los desarrollos de gestión empresarial y el recurso a los medios de comunicación y su manejo.

A partir de estas ideas, ordenamos nuestra discusión alrededor de tres preguntas, que los autores contestaron basándose en la experiencia de cada país.

¿CUÁL ES EL CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIAL EN QUE SURGEN LAS EXPRESIONES DE DERECHA/FASCISTAS/CONSERVADORAS?

Joanildo Burity

Nuestra posición puede ser descrita por la expresión hegeliana sobre el conocimiento de que el búho de Minerva sólo alza vuelo al anochecer. Todavía no es noche. Hay incluso mucha luz, la ofuscación de lo que ocurre sin esperarnos y el alarido cacofónico de voces que anuncian un nuevo cortejo de poderosos. Así, la fuerza de nuestras interpretaciones sigue muy mezclada con reacciones y apuestas, *in media res*. Lo que todavía hacemos son relaciones *ad hoc* entre acontecimientos de carácter puntual o general y fragmentos de análisis de tiempos pasados en los que “lo peor” ocurrió. Hay una tendencia a tomarse los conservadores religiosos como *proxies* de “la religión” como tal e inflar su poder de determinar los acontecimientos, presentándoles como la propia encarnación de la amenaza a “nuestros” valores liberales y/o democráticos. Lo que muchos logramos hasta ahora fue participar del marco antagonístico creado y, por lo tanto, seguimos como *actores* de la situación.

Está en cuestión la idea misma de que la historia ya nos brindó modelos o escantillones que nos ahorrarán el trabajo de producción de un marco de comprensión. Empecemos por librarnos de la idea de contexto como un legado de experiencias pasadas e interrogarnos sobre la *especificidad* de nuestra situación contemporánea. Todavía tendremos que hablar de contexto, pero en dos sentidos fundamentales: como priorización del *acontecimiento* sobre la tradición heredada y como parte de nuestra propia *ubicación relacional* como analistas en esa lectura de lo real. Contexto es *construcción* abierta, contestable y relacional. No es un dado, no está afuera, allá.

Segundo, necesitamos auscultar la situación, hablar menos y oír con atención y humildad lo que dice la gente, sin perder la perspectiva de que el habla de los agentes sociales no es en sí misma la clave de comprensión

de lo que hacen y piensan. Si la idea de contexto llama nuestra atención a la necesidad de reforzar el lazo con “lo que pasa”, tampoco hay contexto sin referencia a marcos más amplios de inteligibilidad: teorías, metodologías, narrativas y proyectos de acción. Aquí, yo creo que más que los términos que moviliza la pregunta es importante incorporar la cuestión de la crisis de la democracia como régimen y como propuesta de gestión de lo social en sociedades cada vez más acosadas por la idea del mercado capitalista como medida de todas las cosas.

Catalina Romero

Si pensamos en la década entre 1970 y 1980, el Perú tiene un gobierno militar de corte reformista que, siendo autoritario y nacionalista, realiza una reforma agraria afectando seriamente a las élites oligárquicas; una reforma educativa que renueva métodos de enseñanza y aprendizaje, así como otras medidas de distinta índole que reforzaron su carácter dictatorial, como la expropiación de la prensa y el control de la libre expresión, expulsando periodistas del país, y el despido de miles de trabajadores a raíz de una huelga, lo que acompañado de la crisis económica que se iniciabaapuró el cambio de régimen hacia la democracia.

Este fue un tiempo en el que la Iglesia católica en el Perú estaba echando nuevas raíces en su relación con los pobres en el campo y las ciudades, que estaban en un proceso de urbanización acelerado. Viviendo con los nuevos habitantes de lo que llamaron Pueblos Jóvenes, compartieron sus luchas e ilusiones. Participando como pobladores, contribuyeron a mejorar las condiciones de vida de los nuevos habitantes de las barriadas, con frecuencia en relación con otras iglesias y organizaciones sociales, incluidos los partidos políticos, que juntos fortalecieron una sociedad civil capaz de resistir las medidas controlistas del régimen y aprovechar los espacios de cambio que se abrían. Este tiempo estuvo muy marcado por la práctica de las comunidades cristianas de base, por la teología de la liberación, la opción por los pobres, el protagonismo popular que respeta las identidades sociales, culturales y políticas de los ciudadanos de toda condición social, y más adelante por los derechos humanos. Se enfrentaron problemas económicos cuando se produjeron despidos masivos y se hacían ollas comunes, y de manera más estable se formaron comedores populares para luchar contra el hambre y la pobreza producidas por el desempleo y la inflación, por iniciativa de ciudadanos laicos, solidarios.

Mirando el tiempo democrático que se abre en 1980 con las elecciones, y las posibilidades de hacer política, en el Perú han coincidido varios factores que contribuyeron a generar un contexto donde las fuerzas conservadoras, que consideran hasta hoy al gobierno militar del lado de los movimientos que impulsan los derechos humanos y ciudadanos, empezaron a estar más presentes de diferentes maneras.

Analizando la economía, la crisis de 1980 que golpea América Latina afecta al Perú desde el gobierno, entre 1980 y 1985, de Fernando Belaúnde Terry, quien logró negociar la crisis, lo que no fue igual con las políticas de Alan García (1985-1990), que desataron una hiperinflación consistente en maxidevaluaciones del tipo de cambio y con maxiaumento de los precios públicos (Dancourt, 1995), con consecuencias tremendas para la población.

El gobierno que siguió fue el de Alberto Fujimori, cuya elección llevó a la práctica desaparición de los partidos políticos en 1990 al vencer en las elecciones en segunda vuelta a Mario Vargas Llosa, con su partido Frente Democrático, que encabezó la primera vuelta pero no con los votos suficientes para ser elegido, y al APRA, que quedó en tercer lugar.

Fujimori cerró el Congreso a los dos años de gobierno, y forzado por la OEA convocó a nuevas elecciones para un Congreso Constituyente Democrático. Se dedicó al asistencialismo para acercarse a las masas populares que lo habían elegido, contó con apoyo del ejército y logró ser reelegido como presidente en 1995 contra Javier Pérez de Cuellar, antiguo Secretario General de Naciones Unidas, respaldado por un partido de centro izquierda, y luego en 2000, en elecciones muy cuestionadas por la oposición, en medio de escándalos políticos y de corrupción, llevaron a la renuncia de Fujimori desde el exterior del país, con lo que empezó la transición hacia un nuevo gobierno.

En la primera elección, Fujimori contó con Carlos García y García, pastor de la iglesia bautista, como su primer vicepresidente y con el apoyo de otras iglesias evangélicas que confiaron en él. Pero luego del cierre del Congreso, García y García se distanció, junto con otros evangélicos. Más adelante ha contado con el apoyo de otros grupos más conservadores que buscan acceder al poder para extender sus iglesias y lograr la igualdad religiosa, así como la defensa de la familia y de la vida. Su cercanía al APRA también es notable, y han formado sus propios partidos políticos, como el Pastor Lay, que después de ser parte de la Comisión de la Verdad y Recon-

ciliación, ha sido candidato y elegido como congresista y es miembro del Partido Restauración que lo ha apoyado en su candidatura presidencial.

Fujimori también tuvo una relación muy cercana con monseñor Juan Luis Cipriani mientras era arzobispo de Ayacucho, el centro de la dirección de Sendero Luminoso y de sus ataques a población civil, donde hubo muchas violaciones de derechos humanos.

Miguel Ángel Mansilla

En Chile, el mundo evangélico, principalmente en su línea protestante, comienza a participar de la política en el último cuarto del siglo XIX en partidos liberales y radicales. Esta participación se reanuda en la década de 1930, cuando paulatinamente se van integrando los pentecostales, aunque no logran llegar al nivel de diputados, pero sí forman parte de sindicatos y gobiernos municipales y regionales, tanto por elección popular como por cargos de confianzas. En cambio, los evangélicos protestantes (anglicanos y luteranos) logran elegir varios diputados en partidos de centro-izquierda. Esta relación evangélico-política, en su vínculo con la centro-izquierda, se extendió hasta 1973 (Mansilla y Orellana, 2018), relación que se rompió con la irrupción de la dictadura, pero esta ruptura comenzó en la década de 1960.

La crisis evangélicos-izquierda vino de parte de la misma centroizquierda. Ésta cuestionó la legitimidad social de los evangélicos en su relación con los sectores populares y también su compromiso político con lo nacional y latinoamericano tal como lo mostraba el catolicismo a partir del Vaticano II y la Teología de la Liberación. Cuestionaban su vínculo con Estados Unidos cuando éstos se acercaron al mundo pentecostal chileno, que siempre había sido independiente económica e ideológicamente, para ofrecerles ayuda humanitaria. Se produjo una mercantilización de la solidaridad con la creación de Ayuda Social Evangélica (ASE), mercantilizada en 1958 por la Church World Service fue instrumentalizada por el gobierno estadounidense a través del programa Alianza para el Progreso (d'Epinay, 1968). Esa instrumentalización se hizo muy visible durante el megaterremoto que sufrió el sur de Chile en los años 1960.

Fue así como tanto los sacerdotes católicos como los intelectuales de izquierdas destacaron la mercantilización de la solidaridad y el peligro real de constituir a EEUU como el “modelo de sociedad”. Junto a eso, también se hacía visible la llegada de los evangelistas estadounidenses profetizando

sobre el peligro del fantasma marxista, que incentivaban a seguir el modelo capitalista de Estados Unidos. Dividían el mundo en dos: las izquierdas políticas que eran del diablo, y EEUU que estaba de parte de Dios. En este apologismo religioso-político negaban que hubiese intenciones políticas y económicas. Tampoco empleaban la palabra capitalismo. Esta “guerra fría religiosa” dividió el mundo evangélico en, cuando menos, los evangélicos astutos (conservadores) y los ingenuos, autoproclamados apolíticos, quienes veían un modelo de Dios en la sociedad de EEUU y, por otro lado, los progresistas y ecuménicos, donde estaban la Teología de la Liberación y el Consejo Mundial de Iglesias. Éstos instaban a los cristianos latinoamericanos a liberarse de los yugos patronales e imperialistas. Sin embargo, los primeros contaron con el apoyo de los patronos (militares, empresarios y políticos), mientras que los segundos, extasiados con la liberación del patrón y teniendo como imaginario la llegada del reino de los cielos a la tierra para beneficio de los pobres: creyeron que los líderes económicos y políticos nacionales apoyarían su utopía y esperanzas milenaristas de los oprimidos, pero finalmente venció el milenarismo de los opresores.

Fabio Lozano

Para el caso colombiano, la inclinación de la balanza de los poderes hacia regímenes autoritarios, xenófobos, homofóbicos, racistas, discriminantes y patriarcales que se ha constatado en el planeta y específicamente en América Latina durante las últimas décadas, constituye no un cambio o una emergencia, sino una expresión de la hegemonía vigente. Y si bien muchas personas ven con optimismo el avance del apoyo a ciertas propuestas divergentes (el aumento de votantes por partidos políticos no tradicionales y ciertas reivindicaciones constitucionales por parte de las mujeres, de minorías étnicas o sexuales), es también claro que las victorias de las iniciativas autoritarias han contado con respaldos cada vez más numerosos y que sus alcances, su fuerza y el apasionamiento social que les caracteriza son cada vez más radicales. Ello ha llevado a una mayor polarización y a una sociedad más tensa, a pesar y precisamente a propósito de las conversaciones realizadas en La Habana y finalizadas con el llamado “Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera”.¹

¹ Firmado en Bogotá el 24 de noviembre de 2016.

Varios hechos nos muestran esta tensión y los triunfos de los sectores cuyas características ya mencioné, y que por comodidad llamaré en adelante ultraderecha. A manera de ejemplo, mencionemos cuatro hechos emblemáticos: el plebiscito por la paz, las elecciones presidenciales, la consulta contra corrupción y la continuidad de la violencia sociopolítica expresada en el incremento de los asesinatos de líderes sociales y defensores de derechos humanos.

El plebiscito fue el mecanismo elegido por el gobierno de Santos para refrendar los acuerdos hechos en las largas y concienzudas conversaciones con las FARC en La Habana durante cerca de seis años. El resultado de dicho plebiscito, que sorprendió al gobierno y a miles de observadores en el ámbito mundial, fue de 50.21% en contra del acuerdo y 49.79% a favor. La oposición, dirigida por los sectores de ultraderecha, logró ese triunfo, si bien por muy pocos votos,² mediante una campaña de carácter religioso centrada en afirmaciones sobre que en los acuerdos había la llamada “ideología de género”, que se entregaba el país al comunismo ateo “castro-chavista” y que los delincuentes no tendrían el castigo merecido.

Las elecciones presidenciales de 2018 mostraron en la primera vuelta un sector mayoritario inclinado a favor de la implementación de los acuerdos de paz, la lucha contra la corrupción y la adopción de medidas favorables a una mayor equidad social.³ Sin embargo, para la segunda vuelta, los sectores de la elite prefirieron ratificar su pertenencia al bloque hegemónico, vinculándose al candidato de la ultraderecha, hasta antes de las elecciones desconocido, que respaldar la candidatura de Gustavo Petro. Los argumentos del “castro-chavismo”, exguerrillero ateo, amenaza contra la propiedad y la familia, se movieron con fuerza y llevaron a los conocidos resultados.⁴ Algunos sectores liberales promovieron igualmente una consulta plebiscitaria basada en la afirmación institucionalista de que el país está mal debido a que sus entidades han sido cooptadas o sometidas por la corrupción, y por supuesto los escándalos de carácter nacional e internacional alimentan demoledoramente dicho argumento. Sin embargo el plebiscito, a pesar de recibir un apoyo en votos muy superior a los votos

² 53 908 votos sobre un total de más de 16 millones de votantes.

³ Cálculo hecho sumando, por un lado, los resultados favorables a las campañas de Petro, Fajardo y De La Calle (9 858 136), y Duque y Vargas (9 029 249) por el otro.

⁴ Duque fue elegido con 10 398 689 votos frente a 8 040 449 de Gustavo Petro.

con los cuales fue elegido el presidente, no logró los necesarios de acuerdo con lo establecido en las leyes. Lo interesante para nuestro análisis es que la propuesta no contó con el respaldo de la dirigencia de las iglesias, ni la católica ni de otras confesiones, a pesar del obvio argumento ético que había tras ella. Dicho no respaldo se debió entre otras razones al hecho de que quien estaba a la vanguardia de la propuesta era una lesbiana.

Un silencio semejante se produce en torno a la sistemática masacre de líderes sociales y defensores de derechos humanos, que se ha intensificado después de la firma de los acuerdos de paz. Este hecho, por una parte, hace clara la relación con la traicionera historia de los acuerdos de paz en el país, cuya más reciente expresión fue el asesinato de más de cinco mil personas que se vincularon al partido UP tras los acuerdos de cese al fuego establecidos en marzo de 1984 entre el gobierno de Belisario Betancurt y las FARC, y por otra parte muestra con claridad las verdaderas dimensiones e intencionalidades de la guerra que se ha librado, no sólo en Colombia sino a escala planetaria, en contra de los pueblos y de las poblaciones inermes (Lozano, 2018)⁵ por parte de complejos intereses financieros y extractivistas.

Rodrigo Toniol

En noviembre de 2009, la portada de la revista *The Economist* explicitaba el entusiasmo del mundo con Brasil. En términos económicos, después de la desconfianza de algunos con la inclusión del país como uno de los BRICS, la decisión se mostraba acertada. Además del crecimiento promedio del PIB de 5% al año, afirmaba uno de los reportajes de la revista, Brasil se destacaba en el bloque: “Al contrario de China, es una democracia. A diferencia de la India, no tiene insurgentes, conflictos religiosos o étnicos o vecinos hostiles. A diferencia de Rusia, exporta más que petróleo y armas y trata a los inversores extranjeros con respeto”. El entusiasmo no era sólo extranjero. En el país había un reconocimiento generalizado del cambio masivo en la capacidad de consumo de las clases más bajas y los indicadores de pobreza y mortalidad infantil llegaban a números nunca antes alcanzados. Al final de la primera década del siglo XXI, parecía que

⁵ Para un estudio más detenido del caso colombiano, véase el trabajo de varios autores en Lozano, 2018 y las lecturas sobre estos hechos en Comisión Histórica, 2016. Para la visión global resultan especialmente iluminadores los trabajos de Ceceña, 2002, 2013.

finalmente Brasil dejaría de ser el país del futuro para volverse una realidad del presente.

En ese escenario, Lula, un exlíder sindical que ocupaba puestos de protagonismo en la política brasileña desde la década de 1980, nombró como sucesora en la presidencia de la República a Dilma Rousseff, elegida para dos mandatos consecutivos, en 2010 y en 2014. Dilma, una figura mucho más técnica que política, tendría la oportunidad de ampliar aún más la visibilidad del país en el escenario internacional. Además, tenía por delante la oportunidad de albergar tres de los principales megaeventos del mundo: la Jornada Mundial de la Juventud, en 2013; la Copa Mundial de Fútbol, en 2014 y los Juegos Olímpicos, en 2016.

Sin embargo, la “pauta Brasil” tuvo que ser adelantada en los noticieros del mundo. En junio de 2013, una serie de protestas, en un principio contra el aumento en el precio de los pasajes de autobuses, adquirió proporciones inesperadas. En el periodo de un mes, la secuencia de cinco manifestaciones en diferentes ciudades del país hizo salir a las calles a millones de personas. Las consignas eran difusas. Lo que empezó con el precio del transporte público terminó reuniendo las más variadas reivindicaciones, desde la demanda de reforma política hasta la democratización de los medios. Era el signo de un descontento difuso y generalizado que en uno de sus últimos actos se volvió contra la clase política y, simbólica y literalmente, llevó a una multitud a ocupar el frente del Congreso nacional y de otros edificios emblemáticos de la administración federal, en Brasilia.

En 2013 el pueblo se encontró en las calles. En los años siguientes, la multitud se dividió y pasó a ocupar los dos lados de la calzada. Los debates públicos se polarizaron, las disputas políticas dividieron el país, Lula está preso, Dilma sufrió juicio político y el país se hundió en una crisis de la que aún intenta salir.

La interpretación sobre la secuencia y la relevancia de cada uno de estos hechos varía bastante, pero dos aspectos parecen guardar algún consenso. En primer lugar, los elementos claves para comprender el Brasil de 2019 reposan en las transformaciones políticas y sociales que el país experimentó a partir de 2001, cuando Lula fue elegido presidente. Es decir, lo que está en juego es una historia cuyos personajes no sólo están activos y protagonizando diferentes embates, sino que también se disputa la narrativa sobre cómo se dio ese proceso tan intenso y breve de ascenso y declive del país. El segundo aspecto es que junio de 2013 fue un punto de inflexión

en la vida pública de la nación. Los nuevos actores entraron en escena en ese momento y contribuyeron a la conformación del marco polarizado que se estabilizaría y que pasaría a servir como métrica de la lectura sobre la posición política de cada uno. Fue a partir de aquel momento que, en la disputa por la narrativa de la historia reciente del país, el vocabulario del análisis y de la contienda incorporó como palabras frecuentes “derecha”, “conservadurismo”, “fascismo” y “fundamentalismo”.

Renée de la Torre

El contexto histórico y social que nutre el surgimiento de expresiones conservadoras es el de la incertidumbre. Por un lado, vivimos el desplome del neoliberalismo, como país vecino de la nación más poderosa del mundo. Si con la crisis del socialismo cayó el muro de Berlín, la crisis del neoliberalismo busca sostenerse construyendo un muro que divida a Estados Unidos y América Latina. El presidente Donald Trump se ha empeñado en amurallar los miedos que produce el éxodo de sociedades que han sido expoliadas por el mercado global. La metáfora del muro se multiplica en el territorio, en la política, en los fraccionamientos privados, en los lugares de exclusividad, en el lenguaje de otredad. El muro es una manera de vivir protegidos del otro y del exterior. Es una manera de no reconocer las debilidades ni enfrentar los riesgos internos y de extender los miedos hacia los otros, los exterminables. Esto es sin duda principio de racionalidades fascistas. El muro es también parte de lo que define a México y de lo que éste reproduce en su relación con Centroamérica y con sus poblaciones indígenas.

Por otra parte, vivimos el desgaste de las democracias modernas. En México la violencia y con ella la inseguridad han crecido en forma sin precedente. Además de los robos, los cobros por “la plaza”, las extorsiones, los secuestros exprés y los desaparecidos, diariamente leemos noticias escalofrantes sobre el descubrimiento de fosas clandestinas donde fueron enterradas miles de personas de las cuales no se sabe nada. En México se hace honor a la canción vernácula: “la vida no vale nada”. Las sociedades criminales (a las que lo de “narco” ya les queda muy chico) ponen constantemente al Estado en jaque y mantienen a la sociedad civil presa de su poderío (por ejemplo, el robo de gasolina conocido como “guachicoleo”). Esta situación de inseguridad generalizada se explica como efecto de la corrupción y la impunidad, y por tanto reclama justicia, castigo y mano dura.

Alienta a sectores de derecha que expresan la desvalorización de los derechos humanos. Por otra parte, gran parte de la sociedad apoya al nuevo presidente Andrés Manuel López Obrador, un político formado en el autoritarismo del Partido Revolucionario Institucional, que instrumenta discursos de izquierda con dogmas conservadores cristianos, y que constantemente busca implementar proyectos nacionales desvalorizando los procedimientos democráticos y la construcción de consensos. La urgencia de enderezar el país permite que se debiliten las instituciones y la democracia, y ello puede derivar en un nuevo Estado autoritario que fortalece la presencia del ejército en todas las áreas y adelgaza la participación de la sociedad civil.

¿CÓMO PENSAMOS LOS IMPACTOS DEL AVANCE DEL CONSERVADURISMO Y LAS NUEVAS DERECHAS EN NUESTROS PAÍSES?

Joanildo Burity

Las últimas décadas fueron acumulando acontecimientos que si aislados no parecían apuntar en la dirección de un *backlash* conservador, por otro lado produjeron una persistente erosión de los marcos sobre los cuales se construyó el orden de la posguerra y de las posdictaduras latinoamericanas. El avance de la pluralización, con su inevitable impacto sobre representaciones y prácticas de la nación, de la identidad cultural (y religiosa), de las identidades colectivas y de los vínculos familiares, se dio en medio de una acumulación de fuerzas que el momento democratizador permitió. Las fuerzas conservadoras se pusieron a la defensiva. Pero lo social es relación, más que estructura cerrada. Y la traducción de las aspiraciones democratizantes y pluralizantes en plataformas de gobiernos y movimientos se dio de forma incompleta: se negoció demasiado con el enemigo y se permitió la conocida estrategia de la acumulación de fuerzas para pequeños y grandes ataques.

En Brasil, bajo el signo de la confluencia perversa entre las demandas por una esfera pública ampliada de lo estatal a lo no estatal y el discurso de la libertad de mercado surgieron formas de espiritualidad emprendedoras, competitivas y adversas al pacto sincrético construido por el catolicismo. El pentecostalismo es la forma más popular y articulada de esas espiritualidades. Pero el propio pentecostalismo fue más un *locus* que una matriz de esa confluencia en el campo religioso, con reflejos directos en lo

político. Lo que comenzó como la “minoritización” pentecostal brasileña de los años 1980 no desembocó de forma lineal en el actual ensamblaje de neoliberalismo, autoritarismo político y conservadurismo moral. Hubo disputas internas y vencieron las tendencias más reaccionarias. Pero cosas parecidas también han ocurrido con el catolicismo, el protestantismo histórico y el espiritismo.

Catalina Romero

Si hemos hablado del contexto en el que surgen los conservadurismos, nos toca explicar qué entendemos por conservadurismo político y religioso, y cómo está presente en el Estado y en la sociedad.

Tomo una primera idea central del libro de Alberto Vergara que se llama *Ciudadanos sin República. De la precariedad institucional al descalabro político* (2018: 14-15) para explicar que diferenciaría dos grandes visiones políticas del país: el “hortelanismismo” (tomado del “perro del hortelano, que no come ni deja comer”) y el “republicanismo”. La primera visión es desarrollada por Alan García, la segunda, por Valentín Paniagua, el presidente de la transición en 2001, y lo hacen desde “el ápice del poder”, como presidentes de la República. Los objetivos del “hortelanismismo”, para García, están centrados en la modernización del país a través de la inversión privada, en contra de ciudadanos que atrasan al país, y en la economía abierta. Los del “republicanismo”, para Paniagua, se resumen en “el autogobierno y legitimidad de la política pública”, y comprenden la lealtad a la Constitución, la necesidad de reinstitucionalizar el país, y “que nadie se sienta excluido” (Vergara, 2018: 15).

Si, como dice Javier Iguñiz (entrevistado) “entendemos por neoliberalismo el autoritarismo político combinado con liberalismo económico”, el conservadurismo en el Perú no tiene una connotación estrictamente liberal. El carácter mercantilista en la economía y el rentismo que lo caracteriza se combina con el mencionado autoritarismo en la política y la captura del Estado. En este contexto, el conservadurismo en la política, relacionado con el mercantilismo en lo económico, no se expresa por lo tanto en términos del fascismo, esto es, en un nacionalismo económico, porque se siguen abriendo los mercados, a la competencia extranjera, sin dejar por ello la estrecha asociación de las empresas y el Estado. Y en el lado político, la democracia resiste los intentos autoritarios de caudillos políticos y la corrupción generalizada.

Los siguientes gobiernos después de Fujimori (Toledo, García, Humala y Kuczynski), ya en el 2001, pese a las reformas del breve gobierno de transición de Valentín Paniagua, logran mantener la alternancia democrática por primera vez en dos siglos de República en el Perú (en el 2017 Kuczynski renunció presionado por el Congreso y lo reemplazó su vicepresidente Martín Vizcarra). Todavía estamos en una situación en la cual se registra una gran debilidad en las instituciones y los liderazgos democráticos, con la consiguiente expansión de la corrupción y la continuación del poder de las empresas sobre el Estado. No llega a ser por lo tanto una situación por la cual la democracia se convierta en dictadura y tampoco una en la cual la apertura del mercado a las importaciones y a la inversión extranjera lleva a la desaparición del mercantilismo y el aumento de la competencia económica bajo reglas del mercado.

Los conservadurismos tienen presencia débil en el Perú, pero es importante la resistencia que tienen frente a la existencia de libertades personales en campos como la familia, la salud reproductiva y otras demandas que son impulsadas por ciudadanos y por los organismos internacionales de las Naciones Unidas.

Miguel Ángel Mansilla

Para el caso de Chile, sólo los evangélicos de clase media, que eran muy escasos (mientras la gran mayoría estaba en la pobreza), hicieron causa común con el ecumenismo, mientras la gran mayoría iba tras el “pan y los peces” entregados y prometidos por las iglesias estadounidenses. Pero para ello, debían alejarse del “hermano de clase” socialista, porque para los predicadores y evangelistas, influidos por el macartismo, era la serpiente que finalmente se apropiaría de Chile y transformaría los templos en tabernas y prostíbulos. Ante ese miedo y esa amenaza, los pastores evangélicos, llamaban a sus feligreses a apartarse de la izquierda, de los sindicatos y de toda organización popular y barrial. Sin embargo, el “pan y los peces” sólo fueron el cebo, ya que lo que importaba era quitarles a los evangélicos su autonomía ideológica y hacerlos dependientes de la ideología religiosa conservadora y capitalista estadounidense a través de la literatura, biblias e himnarios. Fue lo que finalmente cautivó a los evangélicos, no sólo chilenos sino también los latinoamericanos. Hoy los evangélicos no producen ni siquiera sus propios cantos: todo es importado de EEUU y la globalización ayuda mucho a ello. Los predicadores y salmistas latinos,

para lograr éxito, emigran a Estados Unidos y de ahí predicán, cantan y profetizan el sueño capitalista neoliberal.

Por otro lado, los sectores de izquierda, en lugar de acercarse al mundo evangélico, lo acusaban y sacaban publicaciones deslegitimado el papel popular del pastor evangélico. Criticaban y despreciaban sus símbolos sagrados. Entonces se preguntaban los evangélicos, si éstos en democracia son así, ¿cuánto más en un gobierno marxista? Miedo que se acrecentó con la llegada del gobierno de Allende, que aumentó la iconoclasia y la secularización de la izquierda, alejando y excluyendo al mundo evangélico, otrora compañero de clase, ahora considerado “brazo religioso de los yanquis”. Entonces llegó la dictadura militar, que llamó a los evangélicos a ser socios para construir una nueva patria, un nuevo Chile según el modelo de Dios, pero para ello había que eliminar todo el cáncer marxista de las iglesias evangélicas. La prueba era: los que apoyaban el gobierno militar estaban de parte de Dios, y quienes no lo hacían eran considerados enemigos de la patria y de Dios.

De este modo, la lucha y la búsqueda de la democracia se constituyeron en un principio esperanzador y utópico que unió a distintos sectores chilenos: ¿A quién no le gusta la democracia? La consigna fue “la alegría ya llega”: ¿A quién no le gusta vivir alegre? Incluso los mismos evangélicos lo predicán empleando el sinónimo de gozo y bienaventuranza ¿Para qué ir en busca de los evangélicos, si ellos deberían venir y unirse a la lucha por la democracia, porque sus resultados beneficiarán a todos? En consecuencia, la izquierda pecó de exceso de optimismo y de una política de escritorio que excluía y excluye el diálogo con los evangélicos. Por consiguiente, la izquierda en su retorno a la democracia, más secularizada de lo que estaba a fines de la década de 1960 y principio de la de 1970, concibe que la religión no es importante, es sólo un recurso y una ilusión de gente sumisa y manipulada. Para el prejuicio izquierdista, ser “canuto” y ser “pechoño” es cuestión de conservadores que utilizan la religión para mantener en la sumisión a muchos, o es cuestión de sumisos a los que no les ha amanecido el discurso socialdemócrata.

Por otro lado, los pastores son despreciados por sus discursos. Antes, las iglesias evangélicas y sus púlpitos eran considerados escuelas de líderes populares, mientras que hoy los líderes pastorales evangélicos son políticamente incorrectos, dicen lo que piensan, hablan como si estuvieran orando. En Chile no hay que decir lo que se piensa, hay que ocultar el racismo,

el clasismo y el arribismo: tienes que pensarlo pero no decirlo; tienes que practicarlo sutilmente, pero con hebras de hierro invisible. Si lo dices y lo haces de forma tosca, te discriminan los mismos discriminadores. Te discriminan no por el contenido del discurso, sino por la forma discursiva. Por otro lado, los púlpitos evangélicos no se han actualizado, no han aprendido a ser políticamente correctos, no han aprendido el arte de la política: la convivencia negociada, a partir de la conciencia y aceptación de la diversidad, el pluralismo y la tolerancia.

Fabio Lozano

Para comprender activamente esta situación y específicamente la significación del juego religioso en estos acontecimientos, es necesario, primero, deconstruir explicaciones bastante difundidas con respecto a los conflictos armados recientes, y segundo, determinar con suficiente fundamento factores incidentes en su desarrollo .

Se han extendido en occidente las afirmaciones de varias escuelas que abordan los conflictos armados después de la mal llamada guerra fría, en la mayoría de las cuales se generalizan posiciones a partir de hechos locales o regionales, se desconocen las articulaciones planetarias y se desdibujan los papeles de las entidades y potencias mundiales en su gestación y desarrollo, mirando solamente el papel de actores rebeldes locales. Es bastante conocido el análisis de Samuel Huntington (1996) según el cual las guerras se están produciendo por un enfrentamiento planetario entre civilizaciones, y la inmigración latina en Estados Unidos es una amenaza para la identidad y estabilidad nacional. Es evidente la insuficiencia de estas categorías para explicar el conflicto en Colombia (y en la mayoría de las naciones), pero su perspectiva pone sobre la mesa el hecho de que hay una complejidad en los conflictos y que dentro de ella están en juego radicales diferencias en las cosmovisiones. Están por otra parte aproximaciones un poco más recientes que se basan especialmente en el carácter étnico, religioso y autonomista de los enfrentamientos, considerándolos como guerras sin ideologías, fragmentadas, retrógradas, excluyentes, hechas contra la población y económicamente basadas en el pillaje y la extorsión.⁶ Aquí nuevamente lo religioso es tenido en cuenta para ver las diferencias, no como una virtud y una característica necesaria de la vitalidad

⁶ Ver (Kaldor, 2001).

universal, sino como la razón explicatoria de las guerras en la ruptura de la homogeneidad totalitaria que parecería añorarse. La explicación sobre el pillaje y la extorsión es un recurso bastante utilizado por varios analistas y luego por manipuladores del lenguaje, que ponen en evidencia los intereses económicos tras las guerras pero colocándolos solamente en el caso de los grupos rebeldes y curiosamente ocultando el papel de las entidades potencias mundiales. Estas explicaciones, que se generan en el norte global, son sin embargo bastante utilizadas en el ámbito colombiano. Tras de estos análisis se oculta el hecho de que las grandes empresas multinacionales han emprendido una feroz guerra de conquista y dominación para garantizar la disponibilidad de materias primas y fuentes de energía, la mano de obra cada vez más barata y el masivo consumo de sus productos, incluyendo por supuesto los financieros. En síntesis, el pillaje y el saqueo son un hecho incontestable y planetario, pero sus principales actores, más que los pequeños grupos rebeldes, son los grandes empresarios transnacionales, incluidos los patrones de la maquinaria guerrera. Y el factor étnico religioso desempeña un importante papel, pero no por las diversidades sino todo lo contrario, por las fuerzas que pretenden la homogenización y el totalitarismo.

Este papel del hecho religioso debe, a mi modo de ver, ser dilucidado en dos ámbitos: el ámbito de los imaginarios y mentalidades religiosos o, como lo he llamado en otras ocasiones (Lozano, 2014), las placas tectónicas del dinamismo sociorreligioso, es decir, aquellas construcciones colectivas que se han tejido durante siglos y que permanecen como sustrato social de “largas prisiones” a través de la historia; y el ámbito de las expresiones inmediatas que manifiestan la agencia de diferentes actores en una coyuntura específica.

En el ámbito de las placas tectónicas es necesario mencionar, así sea solo enumerativamente dadas las limitaciones de espacio que tenemos en esta intervención, a) el dualismo bien/mal y su correspondiente acción diluviana contra el mal; b) la idea de pueblo elegido que ha recibido la revelación de la verdad, que por tanto se convierte en única e incuestionable y que lleva no sólo al menosprecio, sino a la persecución contra toda etnia, cultura o comportamiento social que no se ajusta a los protocolos y estructuras hegemónicos; c) la esperanza y confianza en el rey mesiánico que actuará como gran inquisidor, derrotando el mal de raíz, lo cual lleva, por una parte, a que cada quien se sienta un pequeño inquisidor y, por

otra, al seguimiento ciego de quien de pronto aparece con las vestiduras mesiánicas; d) el patriarcalismo, que lleva a la defensa de unas particulares formas de “tradicción, familia y propiedad” y al desconocimiento y la persecución pasional contra formas alternativas de familia o de relaciones de género; e) el miedo al castigo ejecutado por el inquisidor máximo y que se grafica en la imagen del infierno y actúa como uno de los mecanismos de poder más radicales e intensamente utilizados. A estas placas que han estado actuando y reproduciéndose durante cinco siglos en América Latina y que tienen una más larga historia en las guerras, violencias y legitimaciones del poder en el cosmos europeo, es necesario agregar el argumento civilizatorio cristiano que se presenta en diversas formas como el arribo de la modernidad, el progreso, la verdad y la luz, arrasando, sometiendo y saqueando a los “in-civilizados”. Igualmente, es necesario agregar el pasional anticomunismo extendido entre los creyentes cristianos desde la segunda mitad del siglo XIX.

Sobre estas placas tectónicas, ya en el plano de la superficie social, la ultraderecha o el neoconservadurismo capitalista ha movido hábilmente un manipulador discurso público de lucha contra el pillaje y la delincuencia, demonizando a los opositores mediante arengas y eslóganes como “la amenaza castro-chavista”, “la ideología de género”, “la ruina de la familia”, “el subdesarrollo” y “el atraso”, o lo que es lo mismo, la amenaza contra la “bendición de la prosperidad”. Curiosamente ese discurso público esconde una práctica privada de enorme corrupción, de enriquecimiento ilícito y de violación de la normatividad nacional e internacional, especialmente en el campo de los derechos humanos, que además busca la impunidad.

Rodrigo Toniol

Si los sucesos descritos anteriormente componen el cuadro de la historia más reciente que estableció el fondo a partir del cual las disputas políticas brasileñas ocurrieron, dos acontecimientos intensificaron aún más los procesos que allí se estructuraron. El primero de ellos fue Lava-Jato, una operación investigativa conducida por la policía federal que constató denuncias de corrupción entre el gobierno y contratistas. En el marco de esta investigación, decenas de políticos y ejecutivos de empresas fueron arrestados, además del propio Lula. El segundo acontecimiento fue el juicio político de Dilma Rousseff en agosto de 2016. Ambas situaciones son comple-

jas y multiplican en torno a sí procesos paralelos con desdoblamientos aún desconocidos y por lo tanto de difícil descripción. Sin embargo, es posible reconocer varias ocasiones en que el tema de la religión adquirió alguna centralidad en los desarrollos de estos dos sucesos.

El juicio político de Dilma Rousseff fue apoyado por manifestaciones populares que, a lo largo de 2015 y 2016, llevaron nuevamente a millones de personas a las calles. La pauta de los actos, con algunas variaciones, estaba centrada en el derrocamiento de Dilma, en la prisión de Lula y en la demanda difusa del “fin de la corrupción”. Tales protestas son importantes para comprender el proceso político que viene ocurriendo en Brasil. Muestran una novedad nada trivial: por primera vez en la historia más reciente del país, las calles fueron tomadas por actores políticos no vinculados a entidades de clase, movimientos estudiantiles o representantes de partidos políticos asociados con el espectro ideológico de la izquierda. La derecha ganó las calles y entró con fuerza en la disputa por la narrativa de las demandas populares del país. Durante estas manifestaciones, las noticias nos acostumbraron a ver cómo los términos “derecha” y “conservador” dejan de operar como categoría de acusación y se usan como elementos de autoidentificación.

Parte de las interpretaciones sobre este nuevo fenómeno de las protestas masivas en Brasil apuestan a la idea de que fue en 2013 cuando sujetos hasta entonces no habituados a movimientos políticos se reconocieron como actores de un colectivo más amplio. En ese caso, 2013 les enseñó un modelo de divulgación de los acontecimientos (vía internet), una forma de ocupación de las calles (grandes protestas) y una identidad política posible (conservador y anticorrupción). Aunque es pertinente en muchos aspectos, esa interpretación no considera que todos los años, desde el inicio de la década de 2000, entre las mayores manifestaciones públicas de Brasil está la Marcha para Jesús.

Cada año, iglesias evangélicas organizan estas manifestaciones en las grandes ciudades brasileñas; destaca São Paulo donde, por ejemplo, en 2009 se reunieron tres millones de personas. La importancia de reconocer la Marcha para Jesús como un acontecimiento que compone el proceso de formación política de los actores que están ocupando las calles en Brasil desde 2013 se sostiene en dos argumentos. Primero, aunque puede haber servido como elemento de aceleración del proceso, 2013 forma parte de una secuencia y no es un hecho inaugural. Y segundo, al analizar la Mar-

cha para Jesús identificaremos el surgimiento de una estética y de símbolos que se consolidarían en las protestas por el juicio político. En la Marcha para Jesús, por ejemplo, por primera vez los manifestantes se adherieron a la camiseta de la selección brasileña de fútbol como símbolo de la defensa de los valores de la familia y por la lucha contra la corrupción. Estética que giró la marca de las manifestaciones contra Dilma y Lula.⁷

Renée de la Torre

Para el caso de México prefiero hablar del avance del conservadurismo (y no de derechas) para atender esta franja que atraviesa y vincula sectores de izquierda y de derecha, y que genera novedosas alianzas entre diferentes grupos religiosos que se veían como opositores en el terreno teológico, pero que son capaces de establecer alianzas al compartir la idea de un enemigo común a quien enfrentar. Si en los años 60 el enemigo de los conservadores era el comunismo, en el momento actual éste ha sido reemplazado por la llamada “ideología de género”. Como dice Ávila González (2018), “el concepto de género se ha convertido en el fantasma y eje aglutinador del mal, equiparado con el terrorismo; un mal que atenta en contra del orden natural al promover una cultura del caos y de la muerte (antifamilia, antihombres, antiheterosexualidad, inmoralidad, etcétera)”. Esto se manifestó recientemente (durante 2017) en las cruzadas emprendidas por el Frente Nacional por la Familia, que se oponía al reconocimiento legal de las uniones entre personas del mismo sexo. Los sectores conservadores han esparcido el miedo moral que amenaza a la familia, al orden patriarcal, al matrimonio. Han difundido mentiras en las redes sociales para alentar ese miedo y movilizar a la sociedad, como fue el rumor de que en los libros de texto ya no se reconocerían las diferencias biológicas entre niño y niña, o la entrega del *kit gay* en las escuelas. Han sido capaces de establecer un bloque interdenominacional que se distingue por oponerse al reconocimiento de la existencia del “otro” y por mantener la vigencia pública de principios dogmáticos que se imponen al resto de la sociedad como verdades incuestionables. Y por último, diferentes cristianos conservadores (evangélicos y católicos) han optado por tomar puestos de poder desde los cuales influir en las políticas públicas.

⁷ Este argumento es explotado por Tatagiba (2018).

El avance del conservadurismo no es exclusivo de la derecha, va también de la mano del populismo abrazado por el nuevo presidente Andrés Manuel López Obrador (AMLO). Esto se constata en que: 1) Aunque la sociedad en general valora la división de actividades entre iglesias y Estado (ver los datos de la Encuesta ENCREER),⁸ ésta se ve constantemente cuestionada por algunos grupos religiosos (católicos y evangélicos) que argumentan que la normatividad va en contra del derecho de libertad religiosa. Por otro lado, AMLO ha descalificado constantemente el principio de laicidad, apelando a principios bíblicos e instrumentando símbolos religiosos para legitimar actividades políticas. La laicidad representa un valor constitucional conquistado en México desde el siglo XIX, que norma la intromisión de lo religioso en algunos sectores públicos estratégicos para mantener la autonomía del Estado, como son educación, salud y propiedad de los medios de comunicación. 2) La alianza entre MORENA (Movimiento Regeneración Nacional, el partido que llevó a AMLO a la presidencia) con el Partido Encuentro Social (PES) fue un hecho que otorgó incidencia a los evangélicos en la política gubernamental. El PES es un partido evangélico que gracias a los votos garantizados consiguió bancadas en el senado y en la cámara de diputados. Los evangélicos, aunque son minoritarios en México, se han convertido en un nuevo protagonista de la política nacional que, como lo han hecho en otros países (Brasil, Colombia, Costa Rica), buscan imponer leyes provida y una campaña de oposición al nuevo enemigo que, junto con los católicos conservadores, denominan “ideología de género”. 3) Desde hace algunos años, cuando se dio la alternancia política en México, hemos visto la instrumentación de símbolos religiosos para legitimar a los políticos y a sus políticas. López Obrador no es ajeno a este uso de lo religioso para ganar popularidad y para legitimar proyectos. Ejemplo de ello fueron la ceremonia el día de su toma de posesión donde recibió el bastón de mando de los pueblos indígenas y la ceremonia “maya” que realizó para legitimar el proyecto del Tren Maya, que no fue consultado con las propias comunidades indígenas de la región afectada. 4) Su reiterado anuncio de instituir una *Cartilla moral* que se distribuirá en las iglesias evangélicas.

⁸ Disponible en <http://rifrem.mx/encreer>

¿QUÉ ACTORES PARTICIPAN? ¿QUÉ RESISTENCIAS GENERAN?
¿CÓMO SE CRUZAN CON LAS INSTITUCIONALIDADES
ESTATALES Y RELIGIOSAS?

Joanildo Burity

Los acontecimientos se precipitan sin control y apuntan a cosas distintas y aun contradictorias. La propia construcción de una agencia que articula, la construcción de una contrahegemonía a la democratización y pluralización social de los años 1980 forma parte de esos acontecimientos. En el contexto específico del campo religioso, encontramos crisis de la familia, renuencia a asumir el discurso de la laicidad por miedo de que los espacios se puedan estrechar a la minorización pentecostal del período, efecto de la retórica anticomunista que hace eco y se acerca a la nueva derecha cristiana estadounidense y su expresión neoliberal radical del *Tea Party*. Si en los Estados Unidos los evangélicos conservadores que dan lastre a la derecha cristiana de la era Bush, la “máquina de resonancia evangélico-capitalista” de la que habla William Connolly (2008), han sido liderados por iglesias históricas y carismáticas, en Brasil son las iglesias pentecostales las que se constituyen en la principal base de reclutamiento. Se trata de la construcción de un bloque hegemónico formado por neoliberales, autoritarios, políticos y moralistas religiosos de varios calibres. Todavía no se trata de una máquina aceitada, en sintonía fina. Y el proceso se da en un terreno intensamente contestado, teniendo en cuenta que el marco democrático, aunque debilitado por el golpe de 2016 y por la victoria electoral de 2018, todavía permite la expresión del disenso.

En ese marco, podemos percibir la emergencia de *nuevos ecumenismos*. Por un lado, los pentecostales supieron con gran maestría, en el caso brasileño, articularse con católicos e incluso con sectores de la jerarquía católica, pero también con un arco de fuerzas en que la “religión cristiana” se ha convertido en un significativo maestro, un *point de capiton* lacaniano, de agregación de una coalición reaccionaria. ¡Un ecumenismo de derecha, hegemonizado no por el catolicismo mayoritario sino por una minoría religiosa activa! Por otro lado, los sectores progresistas y de izquierda de las iglesias evangélicas se articularon con movimientos sociales, ONG, partidos de izquierda y sectores de la academia para construir un contradiscurso sobre el vínculo entre fe y política e insistir en la heterogeneidad interna

del campo evangélico. ¡Un ecumenismo de izquierda, sin liderazgo claro y único y movilizadado en torno de ideas de resistencia!

Catalina Romero

Conservadurismo social, replegado en la familia, desde lo económico hasta lo político. En este contexto intervienen las religiones desde posiciones conservadoras. Vinculados con el movimiento “Con mis hijos no te metas”, intervienen para impedir la educación familiar y sexual en los colegios. Realizan marchas anuales dirigidas por obispos, sacerdotes y pastores católicos y protestantes contra el Ministerio de Educación e instituciones civiles que promueven información y cultura en estos temas.

El individualismo familista y patrimonial es el sustrato popular del conservadurismo que atraviesa las clases sociales, desde las viejas familias oligárquicas a las burguesías de clase media y hasta los sectores populares. Elites vinculadas a grupos religiosos como el Opus Dei, Pro Ecclesia Santa, congregaciones conservadoras, familias conservadoras. Muy vinculadas a la educación escolar y universitaria, están preparando generaciones nuevas conservadoras tanto en campos de la vida privada como en la pública.

Aparece así el conservadurismo como reacción a la democracia y los derechos ciudadanos que avanzan contra el racismo y las diversas discriminaciones, que incluyen el género entre sus diversas dimensiones. Se destaca también la importancia de los medios en la democratización del espacio público, la opinión pública y la ciudadanía como actores en la lucha anticorrupción, el autoritarismo y el secretismo en el gobierno. Los políticos no pueden privatizar el espacio público.

Miguel Ángel Mansilla

El mundo evangélico en Chile está en crisis por lo menos desde la primera década del siglo XXI. Tiene una crisis de esperanza: una crisis de promesas, de expectativas y del futuro. Esto porque el discurso evangélico, especialmente el pentecostal, se centraba en el cielo, el infierno, el diablo y los demonios. Su oferta más próxima era la rehabilitación del alcohol, superar la violencia doméstica y recibir recursos sociales y simbólicos para ser un buen trabajador. Mientras que hoy la política pública ha sido más eficiente y sin necesidad de conversión. El trabajador perdió su relevancia y centralidad y fue desplazado por el emprendedor y el profesional, lo cual la universidad y, de nuevo, la política pública, lo hace mejor. Por tanto, los

discursos pastorales no son eficientes y sus iglesias ilusoriamente crecen, porque son los pasillos de creyentes de otras iglesias. En consecuencia, los pastores hoy son administradores del carisma y los guardianes de la tradición religiosa. En esa lógica los pastores, sobre todo de los grandes templos y confesiones, se unen al imaginario del político, del alto funcionario público, del gran empresario y de los funcionarios de las FFAA y de Orden: extraer el mayor provecho posible de su estatus social y económico. Esto se manifiesta en el uso y abuso de los diezmos, que ha generado el malestar social y aumentado el rechazo social a los líderes religiosos. Por lo tanto, el desgaste, la deslegitimación y el rechazo de la Iglesia católica no beneficia a las iglesias evangélicas como en otros países, sino que las afecta negativamente. La población no sólo rechaza a la Iglesia católica, sino también toda religión institucional, porque la institución ha ahogado el carisma. Por lo tanto, el conservadurismo del pastor es *per se* su realidad sociorreligiosa. Esto genera una doble crisis de crecimiento: no se convierten nuevos creyentes, o si lo hacen no perseveran, y por otro lado las nuevas generaciones se van de las iglesias. Por consiguiente, ese discurso esencialista se torna intolerante con los discursos feministas, de minorías sexuales y religiones ancestrales. ¿Por qué? Porque éstos son los discursos eficientes y efectivos en la actualidad. Son ellos los que se han apoderado de la sensibilidad social. Sus demandas se vuelven plausibles y coherentes y, por lo tanto, incluidas en las políticas públicas. En cambio, los evangélicos y sus demandas son rechazados e ilegítimos, porque buscan su propio beneficio y no el de la sociedad en general, y por consiguiente no son incluidos, y por tanto se suman a la política conservadora buscando réditos clientelistas.

Por último el discurso conservador del mundo evangélico se ve reafirmado por el conservadurismo político. Los pastores buscan reconocimiento y ser incluidos en el gobierno de turno. A los líderes evangélicos conservadores no les interesa que sus demandas confesionales sean incluidas, sino que ellos sean incluidos en los cargos de confianza del gobierno, al no lograrlo en elecciones populares. En ese sentido, quienes van a buscar el voto de los evangélicos son los partidos y grupos políticos de derecha. No porque los políticos derechistas les interesen a los evangélicos o que sus discursos sean coincidentes, sino porque aseguran un sector con un importante peso de votos. No son incluidos en los cargos de confianza de relevancia del gobierno, pero sí en cargos irrelevantes e

invisibles, y les asignan valor simbólico incluyéndolos en los protocolos del gobierno. El pragmatismo inmediatista de las nuevas derechas les permite esa convivencia, de transformar los derechos humanos y sociales como parte de su agenda política, no porque los consideren relevantes, sino porque les permiten canalizar el malestar social y ser elegidos, pero una vez en el gobierno sólo legislan aquellos derechos que son coincidentes con la lógica neoliberal. Así por ejemplo, Piñera promete a los evangélicos no aprobar leyes que favorezcan a las minorías sexuales, o el aborto, pero finalmente igual las aprueba, porque sabe que lo que comparte con el conservadurismo religioso y político es su aversión por las ideas progresistas. Y ante la crisis de ideas políticas y religiosas y del proyecto de país, seguirán unidos por los próximos años, aunque los políticos traicionen a los religiosos.

Fabio Lozano

Los impactos de esta reafirmación de la ultraderecha en el poder se están haciendo sentir en hechos como el ya mencionado de la intensificación de asesinatos de líderes que alcanzó la cifra de 110 durante el año 2018, según el informe de la ONU, a lo que es necesario agregar el incremento de masacres (en 164%), el ascenso de las cifras de homicidios que en algunas zonas alcanza el 1 473%, la continuidad de ejecuciones extrajudiciales o mal llamados falsos positivos, de los cuales se registraron once en el año, el asesinato de 85 personas exmiembros de las FARC y otras muestras de esta verdadera catástrofe humanitaria (Alto Comisionado de Naciones Unidas, 2019). En síntesis, se trata del incremento de la guerra contra la población. Además, se ha ido caminando hacia la intervención de militares colombianos en otras expresiones de dicha guerra en el ámbito internacional y ahora existe la amenaza de la intervención militar en Venezuela.

Además de estos hechos de violencia armada, hay graves impactos en los retrocesos con respecto a los acuerdos de paz, especialmente en los frenos que se están colocando en la implementación de varios acuerdos, entre los cuales destacan los referidos a la reforma rural y a la verdad y la justicia. Están frenados los compromisos respecto al punto 1, denominado “Hacia un Nuevo Campo Colombiano”, en el que según el informe del Instituto Krock de la Universidad de Notre Dame, Indiana, Estados Unidos, sólo se habían logrado hasta mayo de 2018 avances significativos en

5% de los ítems respectivos (Krock, 2018).⁹ Se reanudaron las fumigaciones con glifosato; el presidente Duque acaba de colocar objeciones a la ley sobre Jurisdicción Especial para la Paz. Serias amenazas se ven igualmente con respecto a sentencias constitucionales ya emitidas con respecto a la despenalización del aborto (Sentencia C-355 de 2006) y el matrimonio igualitario (SU214 de 2016).

Ahora, obviamente los impactos van a depender de la reacción de los distintos actores frente a estos hechos y, por lo tanto, vale la pena preguntarse por el papel de las ciencias humanas al respecto. Más allá de su registro y análisis como supuestos observadores neutrales, y más allá de la herencia moderna que nos coloca en el marco del diálogo con el estado laico y con la sociedad secularizada y que fundamenta nuestra cosmovisión en el antropocentrismo individualista, será necesario interpretar activamente las espiritualidades a partir del reconocimiento y la afirmación de autonomías comunitarias, mediante el cuestionamiento de dogmatismos, por lo tanto, en pro del reconocimiento de diversidades y articulaciones, y revalorando el criterio de sacralidad de la vida que estas espiritualidades proponen. Análisis y categorías emergentes respecto a epistemologías y ontologías del sentir-pensar con la tierra, el compromiso transformador, la reflexión y acción en red y en lugar, la perspectiva territorial y el Sumak Kawsay pueden ser un abonado terreno.

Rodrigo Toniol

La secuencia de los acontecimientos descritos hasta aquí tuvo su apoteosis en 2018. En ese año Lula fue arrestado y Jair Mesias Bolsonaro elegido presidente de Brasil. Bolsonaro es un militar de la reserva y político con larga trayectoria en el Congreso nacional brasileño, habiendo sido elegido por siete mandatos seguidos como diputado federal. A pesar de haber ocupado por tanto tiempo un asiento en la Cámara de los Diputados, hasta 2015 permaneció como un parlamentario desconocido por la mayor parte de la población y de poca relevancia, incluso, en la articulación política. Era, en suma, un diputado del “bajo clero”. A partir de 2015, sin embargo, se hizo una figura cada vez más presente en los noticieros y en las redes sociales, haciéndose presente en las protestas contra Rousseff y exigiendo

⁹ En 50% de estos ítems no se había iniciado ninguna acción y en 45% sólo se habían dado inicios mínimos.

la prisión de Lula en videos transmitidos por Facebook. Afiliado a un partido con poco reconocimiento y con sólo nueve segundos de propaganda de televisión durante la primera vuelta de la disputa electoral, y contra la expectativa de muchos analistas, logró ser elegido.

Bolsonaro se declara católico, pero hizo importantes acercamientos con la población evangélica durante la campaña electoral. Viajó para ser bautizado por un político pastor brasileño en el río Jordán, adoptó como lema de su campaña “Brasil por encima de todo, Dios por encima de todos”, repetía incansablemente algunos versículos bíblicos en las sabatinas que participó durante la disputa y, cuando fue elegido, en una de ellas, entre sus primeros actos, hizo una oración al estilo pentecostal, conducida por un político a la vez que pastor evangélico. La presencia evangélica en la política brasileña ciertamente no es una novedad. Lo que sí se consolidó más recientemente fue el cambio en la forma de actuación de esos actores, que, al menos desde 2010, consolidaron el frente evangélico parlamentario, asumiendo una forma de actuación que extrapola a los partidos y coloca la identidad religiosa como elemento principal de la identificación política. Este proceso ya se estaba estableciendo a lo largo de los gobiernos de Lula y Dilma, cuando políticos-religiosos fueron alzados al primer escalón del gobierno y ocuparon posiciones de ministros y altos secretarios. A partir de la presidencia de Bolsonaro, sin embargo, la presencia evangélica y del discurso en defensa de los valores cristianos y de la familia adquirieron, al menos en ese primer momento, valor determinante para la propia elección del núcleo duro del gobierno.

Bolsonaro es un personaje central para la nueva política brasileña. Todavía es temprano para identificar su efecto para el continente. Lo que más importa ahora no es tanto observar a Bolsonaro en sí, sino el fenómeno que hizo de él presidente de Brasil. De alguna manera, lo que está en juego es reconocer que el hecho social más importante aquí no es Bolsonaro, sino el bolsonarismo. Ciertamente es tentador atribuir un carácter novedoso al bolsonarismo. Sin embargo, para terminar, buscando espantar esa tentación, recorro a un texto del sociólogo de la religión Flávio Pierucci, publicado en 1987, titulado “Las bases de una nueva derecha”. El texto analizaba el contexto de elaboración de la constitución federal de 1988. Pierucci reconocía allí que la llamada nueva derecha era reactiva al catolicismo de la teología de la liberación, pero al mismo tiempo proyectaba casi proféticamente cómo esa nueva

derecha podría encontrar eco en el emergente pentecostalismo en los medios de comunicación: “Es que la penetración [del moralismo] en la masa se ve enormemente facilitada por su doble y ventajosa alianza: con la extrema derecha de los medios policiales y con la extrema derecha evangélica, ésta igualmente mediática (...) Este nuevo espacio sociocultural para la extrema derecha, representado por denominaciones cristianas fundamentalistas, converge en su anticlericalismo específico con el otro, el anticlericalismo-de-caserón y delegación, para acusar a la arquidiócesis de San Pablo de pactar con los delincuentes a través de la política de derechos humanos”.¹⁰ La cita de Pierucci podría ser la de un análisis de coyuntura actual de Brasil, pero aquí sirve para recordarnos que la “nueva derecha” puede, así, no ser tan nueva.

Renée de la Torre

México es un país que se está polarizando. Esto se ve en el lenguaje y en el uso de nuevas etiquetas estigmatizadoras de los otros. Por un lado, el Presidente define constantemente a todos los que no están con él como enemigos, mafia del poder, y frecuentemente como “fifis”. Los fifis son todos los burgueses, pero además se articulan con los valores de opositores a la nación. En contraparte, los sectores de derecha que ven en AMLO un riesgo para el país y para la economía, han extendido su percepción de la otredad peligrosa llamando “chairs” a los sectores populares y a todos aquellos identificados con la izquierda o simpatizantes de AMLO. Una expresión muy ofensiva que va más allá de lo político y que comienza a estereotipar a los mexicanos como gente indeseable por sus carencias económicas. Las fronteras entre fifis y chairs se viven en las redes sociales, pero ya se han expresado en marchas ciudadanas donde se confrontan los sectores económicos de la sociedad. Estas etiquetas son contrarias a una cultura que promueva un pluralismo capaz de acompañar la creciente diversidad religiosa, la inclusión multicultural de un país diverso en grupos étnicos, con presencia de nuevas minorías raciales que llegaron de la mano de la migración, y de las marcadas segmentaciones de clase social. Estas etiquetas también se usan para descalificar manifestaciones religiosas. Estas etiquetas alientan enfrentamientos de clases y pueden generar culturas fascistas peligrosas. Habrá que poner la aten-

¹⁰ Debo esta referencia a conversaciones con mi colega Ronaldo de Almeida.

ción en cómo las religiones desempeñan un papel en el fortalecimiento de estas etiquetas discriminatorias que conducen a confrontaciones y enfrentamientos de clase.



BIBLIOGRAFÍA

- Alto Comisionado de Naciones Unidas (2019). *Informe sobre la situación de Derechos Humanos en Colombia durante el año 2018*.
- Ávila González, Yanina (2018). “¿Quién le teme al género? La lucha por el poder interpretativo”, en Carlos Garma, María del Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coord.), *Familias, iglesias y Estado laico*. México: UAM.
- Ceceña, Ana E. (2002). *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ceceña, Ana E. (2013, 30 de septiembre). “El proceso de ocupación de América Latina en el siglo XXI”. En *Rebelión*. Recuperado de <https://www.rebellion.org/noticia.php?id=174715>, consultado el 25 de junio de 2019.
- Comisión Histórica (2016). *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Connolly, William (2008). *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham: Duke University Press.
- Dancourt, Oscar (1995). “Deuda externa: estabilización y perspectivas”, en Gonzalo Portocarrero y Marcel Varcárcel (ed.), *El Perú frente al siglo XXI*. Lima: Fondo Editorial - Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de: <http://files.pucp.edu.pe/departamento/economia/LDE-1995-01-05.pdf>, consultado el 25 de junio de 2019.
- D’Epinay, Christian (1968). *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago: Pacífico.
- García Pérez, Alan (2007, 28 de octubre). “El síndrome del perro del hortelano”, en *El Comercio*. Recuperado de: https://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html, consultado el 25 de junio de 2019.
- Kaldor, Mary (2001). *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*. Barcelona: Tusquets.
- Kroc Institute for International Peace Studies (2018). *Segundo informe sobre el estado efectivo de implementación de los acuerdos de paz en Colombia*.

Notre Dame: Escuela Keough de Asuntos Globales/ University of Notre Dame. Recuperado de: https://kroc.nd.edu/assets/284864/informe_2_instituto_kroc_final_with_logos.pdf, consultado el 25 de junio de 2019.

- Lozano, Fabio (2018). “Tres décadas de desarraigo. Historias y explicaciones”. En Fabio Lozano. (dir.), *Desarraigos, saqueos y resistencias*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Mansilla, Miguel y Luis Orellana (2018). *Evangélicos y política en Chile 1960-1990. Política, apoliticismo y antipolítica*. Santiago: UNAP-RI
- Pierucci, Antonio Flávio (1987). “As bases da nova direita”, en *Novos Estudos*, vol. 3, núm. 19. São Paulo: Cebrap, pp.44.
- Tatagiba, Luciana (2018). “Os protestos e a crise brasileira: Um inventário inicial das direitas em movimento (2011-2016)”, en: Ronaldo Almeida y Rodrigo Toniol (coord.), *Conservadorismo, fascismo e fundamentalismo: Análises conjunturais*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) (2016). *Encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas (ENCREER)*. Recuperado de: <http://rifrem.mx/encreer>, consultado el 25 de junio de 2019.
- Vergara, Alberto (2018) *Ciudadanos sin República. De la precariedad institucional al descalabro político*. Lima: Planeta.

Verónica Giménez Béliveau es doctora en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París y doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (tesis en cotutela, 2004). Se desempeña como investigadora independiente del CONICET en el CEIL. Sus áreas de investigación giran en torno de las dinámicas sociales y religiosas del catolicismo, las características de las creencias en la época contemporánea, la articulación entre religión y salud, y las formas de constitución de las identidades y movibilidades de los grupos religiosos. Dirige el Grupo CLACSO “Religión, neoliberalismo y poscolonialidad”. Es profesora del seminario de investigación Sociedad y Religión, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, y ha sido distinguida como profesora invitada en la EHESS (2013, 2018, 2019), Columbia

University (2008), Institut des Hautes Études sur l'Amérique Latine (2010), Maison des Sciences de l'Homme (2016). Ha escrito numerosos artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales, y los libros *Católicos Militantes. Sujeto, comunidad e institución en Argentina* (Eudeba, 2016) y *La triple frontera. Globalización y construcción social del espacio* (Miño y Dávila, 2006 y 2010).

Catalina Romero es profesora Principal de la PUCP. Sus investigaciones y publicaciones están en el campo de los estudios de religión, valores en relación con la sociedad civil y política. Investigadora Principal en Lima del proyecto “Transformaciones de la religión vivida en tres ciudades de A.L.”, subvencionado por la J.F. Templeton Foundation (2016-17). Es IP de World Values Survey Association en Perú en cinco olas de la encuesta desde 1996. Investigadora del Instituto de Desarrollo Humano de América Latina, PUCP. Ha sido Fellow del Kellogg Institute de la Universidad de Notre Dame y de J.S. Guggenheim Foundation (2011-12), así como Public Policy Scholar en el Woodrow Wilson Center (2010). Es autora de “Diversidad religiosa en el Perú” y “An Enchanted Modernity: Making sense of Latin America’s religious landscape”, en *Critical Research on Religion*, vol. 5, núm. 3.

Miguel Ángel Mansilla es sociólogo. Doctor en Antropología. Director de la revista *Cultura y Religión*. Director de investigaciones del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad Arturo Prat, Chile. Ha publicado cuatro libros: (con Luis Orellana, 2011), *La religión en Chile del bicentenario. Católicos, protestantes, evangélicos, pentecostales y carismáticos*. Concepción: CEEP; *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. México: MANDA/ CIAL-UNAM/UNAP; (2016), *La buena muerte. La cultura del morir en el pentecostalismo*. Santiago: UNAP-RIL; (con Luis Orellana, 2018), *Evangélicos y política en Chile 1960-1990: política, apoliticismo y antipolítica*. Santiago: Ril Editores. Es investigador FONDECYT del CONICYT-Chile desde 2011. Actualmente trabaja un proyecto titulado “La fe mueve fronteras. Comunidades evangélicas, movilidad circulatoria y resignificación étnica, nacional y religiosa de los indígenas andinos en las fronteras del norte de Chile con Perú y Bolivia” (2018-2021).

Fabio Lozano es filósofo, teólogo, máster en Desarrollo Rural y doctor en Estudios sobre América Latina. Docente, investigador y consultor en temas de desarrollo, territorialidades, derechos humanos, sociedades rurales, imaginarios sociales, conflicto y paz, metodologías de investigación social, estudios sociales de la religión. Tiene amplia experiencia en acompañamiento a comunidades, consultoría y evaluación a instituciones en torno a temas de desarrollo, fortalecimiento comunitario, conflicto social, desplazamiento forzado y acompañamiento a víctimas de violencia sociopolítica. Fundador y/o miembro de varias ONG de derechos humanos. Miembro del GT de CLACSO, “Religión, neoliberalismo y poscolonialidad”; del Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Religión, Sociedad y Política GIERSP (Facultad: Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad de San Buenaventura) y del Grupo de Estudios Regionales Julio Flórez (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja).

Rodrigo Toniol es doctor en antropología social. Fue investigador visitante en el Global Health Institute de la UCSD, Estados Unidos, y en el CIAS en México. Realizó estudios de postdoctorado en el Departamento de filosofía y estudios de religión de la Universidad de Utrecht, Holanda. Profesor en el Departamento de antropología de la Unicamp y presidente de la Asociación de los Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (2018-2020). Desde 2013 es editor del periódico *Debates do NER*. Ha sido editor y autor para la *Encyclopedia of Latin American Religions* (Springer). Ha publicado *On the nature trail* (N. Science Publishers, 2015) y *Del espíritu en la salud* (Liberar, 2018), así como artículos en *Conservadores, fascismos y fundamentalismos* (Unicamp, 2018) y *Entre trópicos: diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil* (Casa Chata, 2018).

Joanildo Burity es politólogo, investigador titular, profesor y director de la Maestría Profesional de Sociología en Red Nacional, en la Fundación Joaquim Nabuco, y profesor de los programas de posgrado en sociología y ciencia política en la Universidad Federal de Pernambuco, Brasil. Fue *Senior Lecturer* de los departamentos de Gobierno y Asuntos Internacionales y de Teología y Religión y Direc-

tor del Programa de Maestría sobre Religión y Globalización de la Universidad de Durham, Inglaterra (2009-2013). Su investigación se concentra en las áreas de la ciencia política y de la sociología, con énfasis en comportamiento político, principalmente en religión y globalización, religión y política, cultura e identidad, religión y sociedad, gestión pública y políticas sociales, movimientos sociales, globalización y cultura, metodología cualitativa (especialmente análisis del discurso) y teoría política contemporánea.

Renée de la Torre es profesora-investigadora del CIESAS-Occidente, Guadalajara. SNI nivel III y miembro de la Academia de las Ciencias en México. Cofundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) que desde 1998 celebra encuentros anuales, y miembro de su Comité Académico. Estudia la diversidad religiosa en México, los nuevos movimientos religiosos, el surgimiento de espiritualidades alternativas como 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. Su libro más reciente (coordinación editorial): *Variaciones latinoamericanas del New Age*. México: CIESAS, 2013; traducción al inglés: *New Age in Latin America. Popular Variations and Ethnic Appropriation* (Brill, 2016).

RESEÑAS

“ES AMOR LO QUE SANGRA”: ANSIEDADES SOCIALES, ACTIVISMOS Y NUEVAS SUBJETIVIDADES EN TORNO AL CICLO MENSTRUAL

“WHAT BLEEDS IS LOVE”: MENSTRUAL-CYCLE SOCIAL ANXIETY,
ACTIVISM AND NEW SUBJECTIVITIES

Karina Felitti*

Reseña del libro

Out for Blood: Essays on Menstruation and Resistance (2016)

de Breanne Fahs.

Albany: State University of New York Press. 139 pp.



Breanne Fahs es profesora asociada de Estudios de Mujeres y de Género en la Universidad del Estado de Arizona y forma parte del directorio de la Society for Menstrual Cycle Research. Su producción académica es copiosa, desafiante, comprometida; logra incomodar y a la vez conmover binarismos y dicotomías. Interesada por el pánico y las ansiedades sociales en torno al sexo, su propuesta es hacer que las propias mujeres testimonien sobre sus experiencias orgásmicas, de sexo oral y anal, de masturbación, uso de juguetes sexuales, sexo con “amigos con beneficios”. Sus hallazgos señalan más angustias, sometimientos y conflictos que los que el optimismo postfeminista resalta cuando habla del actual empoderamiento femenino y la liberación sexual de las mujeres. Fahs también ha estudiado a las feministas radicales como Valerie Solanas y ha propuesto estrategias pedagógicas que hacen que los estudiantes se involucren de forma personal –y por lo tanto política– con los temas de sus clases. Un recorrido por su sitio

* Universidad de Buenos Aires.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 284-289

Recepción: 6 de enero de 2018 • Aceptación: 5 de junio de 2019

<http://www.encartesanropologicos.mx>



web puede completar la semblanza de esta académica dedicada a estudiar las relaciones entre cuerpo, poder, disciplina y las resistencias.

Out of Blood se inscribe en esta fructífera trayectoria y presenta varios puntos de contacto con un trabajo previo sobre el vello corporal, tema que conectó con categorías como identidad, belleza, poder, género, raza, clase, autonomía y agencia. Una mujer con axilas y piernas no depiladas puede ubicarse en la misma línea que una mujer con el pantalón manchado de sangre, cuerpos indóciles que ciertos discursos catalogan como abyectos. *Out of blood* reúne once ensayos que analizan la cultura y la política de la menstruación y las conectan con las políticas de identidad (feminismo, antirracismo, subjetividades *queer*), la conciencia y el conocimiento corporal, las inequidades sociales y las posibilidades de transformación que generan los activismos y las solidaridades que se tejen basadas en el cuerpo. Desde un abordaje interdisciplinario que combina teoría feminista, ciencias sociales, discursos de la psicoterapia, estudios culturales, estudios trans, de sexualidad y de género, Fahs se pregunta de qué modos los procesos corporales ordinarios pueden tener implicaciones para la justicia social y la construcción de nuevas historias menstruales, individual y colectivamente.

En uno de sus cursos en la universidad de Arizona, desde 2010, Fahs propone una tarea optativa que otorga un crédito extra: las estudiantes deben dejar de quitarse el vello de las axilas y piernas, y los varones deben afeitarse esas mismas zonas. Cada estudiante toma nota de las reacciones sociales que generan estas prácticas –qué dicen las parejas, familiares, amigos, compañeros– y de sus propios sentimientos (Fahs y Delgado, 2011). A mediados de 2014 esta experiencia pedagógica adquirió carácter público. Distintos medios –Fox incluido– sometieron a escrutinio la tarea, a la docente y a la Universidad que lo permitía. Fahs no solo enfrentó críticas sino toda clase de insultos y amenazas de muerte, que hicieron que la policía investigara sus correos y le ofreciera protección. Esta situación se relata al comienzo del libro y es lo que explica la segunda parte del título de la introducción: “Sobre dragones y amenazas de muerte: contar nuevas historias menstruales”. La primera hace referencia a una creencia que existe en las islas de Komodo, Indonesia, donde habita una clase de reptiles de tamaño excepcional conocidos como “dragones”: las mujeres que están menstruando tienen prohibido entrar al lugar porque estos dragones temibles podrían confundirlas con un animal muerto y atacarlas. Con estas dos referencias, el principio del libro no solo adelanta su contenido,

sino que deja en claro lo provocador y peligroso que puede ser menstruar y promover reflexiones sobre ello.

Como sostiene Fahs, aunque la mitad de la población menstrua por largos periodos de su vida, poco se sabe sobre los significados sociales de estas experiencias y mucho menos se ha explorado su potencial político. El activismo que la autora presenta es diverso en sus objetivos, tácticas y estilos: están quienes asocian menstruación y anarquía, quienes denuncian las sustancias tóxicas que contienen las toallas industriales y los tampones, la medicalización, los mensajes que sostienen el tabú, la vergüenza y la idea de que el cuerpo de las mujeres es sucio. Este activismo es formal –organizaciones y redes como Blood Sisters, o cuando se presenta una petición o propuesta para lograr una normativa, como en el caso de las demandas de exención de impuestos a los productos menstruales– y también informal, por ejemplo cuando una mujer hace arte con su sangre, cuando comparte historias de su menarquia en las redes sociales o cuando decide tener relaciones sexuales durante su sangrado. Así, el activismo menstrual que presenta Fahs ofrece formas de resistencia múltiples, difusas, intuitivas, tácticas. Las referencias al trabajo de Chris Bobel (2010) sobre activismo menstrual son constantes y llenas de reconocimiento y gratitud, un ejemplo de la trama de solidaridad y sororidad que tanto Fahs como Bobel proponen.

Los once ensayos del libro se distribuyen en cuatro secciones. La primera, “Teorizar ciclos y manchas”, incluye dos. El primer texto nos introduce en las implicaciones sociales y personales de la teoría de la sincronía menstrual. Desde que en 1971 la psicóloga de la Universidad de Chicago Martha McClintock presentó los resultados de su investigación sobre 135 mujeres de entre 17 y 22 años que al vivir juntas en un dormitorio universitario sincronizaban sus ciclos, muchas mujeres han dado por hecho que se trata de una regla. Si bien Fahs describe las controversias que provocó ese estudio en el ámbito científico, lo que ella se pregunta es por qué esta sincronía es una aspiración y un objetivo para muchas mujeres. Indagándolo, encuentra que adherirse a la idea de sincronía menstrual permite establecer conexiones con otras mujeres, con la naturaleza, con la luna y con la animalidad. De este modo, plantea interrogantes sobre el lugar de las experiencias corporales como plataforma de alineamiento político, sobre las significaciones que trae el compartir una experiencia biológica. El segundo ensayo retoma aportes de Julia Kristeva para pensar lo abyecto y problematiza el contraste que se establece entre la sangre menstrual

vinculada con la pulsión vital y la mancha menstrual asociada con lo decadente y la muerte. Siguiendo también los planteamientos de Emily Martin (2001), Fahs rechaza considerar la menstruación como reproducción fallida y propone –como lo hará en la mayoría de los ensayos– pensarla como un espacio de resistencia y lucha contra el sexismo.

La segunda sección, “Mensajes de la blogosfera”, contiene cinco capítulos cortos y provocativos que derivan de su trabajo en el blog *Re:Cycling* de la Society for Menstrual Cycle Research. En su experiencia como profesora y terapeuta, Fahs ha notado que las mujeres suelen reportar pérdida de energía, cambios de humor, tristeza, enojo, falta de deseo sexual, hambre y vulnerabilidad durante sus menstruaciones, y casi nunca mencionan aspectos positivos. En el tercer capítulo analiza estas opiniones a la luz de la conjunción entre capitalismo, patriarcado, culturas del trabajo e industria farmacológica, y la negación de los ciclos naturales que ellos proponen. Su propuesta es, en cambio, reconocer los ciclos, aceptarlos y aprovechar lo que nos dicen sobre la vida.

El cuarto capítulo deshace la historia del término “higiene femenina”, su paso del campo del control de la natalidad al de la menstruación, y las exclusiones sexistas que implica asociar la menstruación solamente a lo femenino y una lectura de esos cuerpos como necesitados de higiene y administración. ¿Por qué no usar “productos menstruales” o detallar lo que se ofrece: toallas, copas, tampones, etc.? ¿qué significa que estos productos generalmente estén en los supermercados junto a los pañales?, son algunas preguntas que lanza este ensayo. El capítulo 5 relata la visita a la isla de Komodo y la exigencia de declarar a los funcionarios si se está o no menstruando. Sus sensaciones durante esa excursión y las conversaciones con otros viajeros de diferentes partes del mundo sobre estas reglas se presentan en este texto. El capítulo 6 –“La menstruación según Apple”– hace un análisis crítico de las aplicaciones menstruales para iPhone y Ipad. Para Fahs, su estética rosada, “de chicas” (*girly*), y sus asunciones, por ejemplo, de que lo que las mujeres quieren saber es cuándo ovulan para embarazarse, así como su lenguaje –referirse al sexo como “intimidad” o “conexión amorosa”– no desafían las ideas que asocian la menstruación con la vergüenza, lo negativo, la heteronormatividad y la fecundidad. Al contrario, estas construcciones obturan los potenciales de estas tecnologías que permiten conocer mejor el ritmo del cuerpo, reconocer las diferencias entre los periodos, programar actividades de acuerdo a él y no embarazarse. El

séptimo ensayo examina la forma en que se presentan las narrativas de la pubertad en un museo dedicado a las culturas nativas estadounidenses, la ausencia de la palabra menstruación y las ideas de decencia y obscenidad que traduce esta supresión. Los problemas, burlas y críticas que enfrentó el Museo de la Menstruación y de la Salud de la Mujer,¹ que funciona sólo en línea actualmente, es otro de los ejemplos que Fahs agrega para confirmar la incomodidad que genera este tema.

La tercera parte, “Sangre en el diván”, estudia la intersección entre menstruación y psicoterapia, a partir del análisis de las sesiones de algunas de las personas que acuden a su consultorio. El capítulo 8 indaga en los relatos de tres mujeres sobre sus menstruaciones. Si bien la mayoría se refiere a ellas en términos negativos, reconocen que al “justificar” determinadas conductas –enojo, llanto, hambre– como inevitables manifestaciones del ciclo, se permiten expresar emociones y conductas que en general reprimen. En ese sentido, indagar sobre la menstruación en terapia habilita la conversación sobre otros temas conectados, como los conflictos familiares, los tabúes sexuales, etc. El siguiente ensayo se refiere a las experiencias menstruales de varones trans. A diferencia de la creciente producción en las ciencias sociales sobre los cuerpos trans, la psicoterapia continúa anclada en la idea de disforia de género y la asociación de la transexualidad con lo patológico. Las tres historias que aquí se presentan se refieren a la necesidad de visibilizar lo que significa el sangrar en estos casos, y desarrollar estrategias que respondan a la demanda de “masculinizar” los períodos menstruales, asumiendo la menstruación en la vida cotidiana de una manera positiva.

La última sección, “Menarquia y activismo menstrual”, contiene dos capítulos. En el primero, la autora describe distintas acciones realizadas por sus estudiantes para crear conciencia sobre el tabú de la menstruación, la falta de involucramiento de los varones, los componentes tóxicos de los productos industriales, y se detiene en las reacciones que generó esta tarea en la comunidad escolar. Este capítulo resulta especialmente motivador para quienes llevamos adelante cursos de estudios de género y de sexualidades, ya que propone tareas de investigación/acción, enseñar sobre los activismos haciendo de los estudiantes activistas. Los problemas que enfrentaron estos estudiantes para presentar los resultados de su trabajo

¹ Véase: www.mum.org

terminaron enseñándoles de manera directa el pánico moral que generan ciertos temas, algo similar a lo ocurrido con la tarea sobre el vello corporal que mencioné al principio. El último ensayo analiza el arte menstrual como forma de activismo, incluyendo también la circulación de *fanzines* y el despliegue de *performances*, enumerando artistas y sus producciones.

El libro es ágil, ácido y profundo. Para la autora, como para Bobel, el activismo menstrual puede ayudar a trascender las diferencias entre los feminismos y también a deshacer los binarismos de género. Como expresa hacia el final, “estamos listas para usar nuestros cuerpos menstruantes como armas, como herramientas, como marcadores de lo absurdo, como enunciados performativos, como dispositivos de optimismo salvaje y persistente”. Una apuesta desafiante y, como permite advertir este texto, muy potente.



BIBLIOGRAFÍA

- Bobel, Chris (2010). *New Blood. Third-Wave Feminism and the Politics of Menstruation*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.
- Fahs, Breanne y Denise A. Delgado (2011). “The Specter of Excess: Race, Class, and Gender in Women’s Body Hair Narratives”, en Chris Bobel y Samantha Kwan (ed.), *Embodied Resistance. Challenging the Norms, Breaking the Rules*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Martin, Emily (2001). *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.

Karina Felitti es doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2009. Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Argentina (CONICET), en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

RESEÑAS

OSHO EN AMÉRICA: ENTRE LA CONTRACULTURA Y LA REACCIÓN CONSERVADORA

OSHO IN AMERICA: BETWEEN COUNTER-CULTURE
AND CONSERVATIVE REACTION

Nicolás Viotti*

Wild Wild Country de Duplass Brothers Productions/Netflix
(Productores), Maclain y Chapman Way (Directores) (2018).
Estados Unidos: Netflix.



Premiado en el festival de Sundance y celebrado como uno de los fenómenos de Netflix, *Wild Wild Country* llama la atención a los pocos minutos de empezar a verlo. En seis episodios de una hora, cada uno recorre la experiencia del movimiento espiritual liderado por Bhagwan Shree Rajneesh (posteriormente conocido como Osho) en Estados Unidos. La trama relata con detalle cómo los seguidores de uno de los gurúes indios más famosos y más influyentes de las últimas décadas se vinculan con los habitantes de Antelope, un pueblo de cincuenta personas en el noroeste de Estados Unidos. Allí Rajneesh construyó una ciudad espiritual, *Rajneeshpuram*, para cincuenta mil seguidores, a comienzos de la década de 1980, lo que trajo consigo tensiones con los habitantes y abultados problemas con el estado de Oregón y el gobierno de los Estados Unidos.

Quien crea que el documental es sólo sobre ese anecdótico episodio se equivoca; en realidad *Wild Wild Country* es un inteligente análisis sobre el cambio religioso y cultural de las últimas décadas en las sociedades occidentales y, sobre todo, una reflexión sobre la sociedad estadounidense pro-

* Universidad Federal de Rio de Janeiro.



funda, ésa que ha salido a la luz en el contexto post-Trump. Además, en cierto modo es un ejemplo de reflexión socioantropológica sobre una alteridad que resulta ser un poco más compleja que lo que solemos imaginar.

Los primeros episodios de la serie describen la mudanza del *ashram* de Poona (India) a Antelope (Oregón) a partir de experiencias biográficas y material de archivo televisivo. Este material compone un cuerpo de relatos e imágenes que narran la vida en el *ashram* de Poona y sobre todo la llegada de Rajneesh a Antelope. Sin embargo, la mudanza a los Estados Unidos abre un nuevo espacio narrativo: contar y dar cuenta de los habitantes del pequeño pueblo que los recibe. Para los *sannyasins* es la llegada a la tierra prometida, la oportunidad de construir una ciudad para vivir en libertad. Estados Unidos es para ellos el espacio de libertad religiosa y el lugar por excelencia del pluralismo. Sin embargo, para los vecinos de Antelope, protestantes conservadores que se ven a sí mismos como herederos de la ideología del pionerismo estadounidense, la perspectiva es bien otra: Rajneesh y sus *sannyasins* llegaron para amenazar los valores, para quedarse con las tierras, para arruinar la tranquilidad.

Por esa razón *Wild Wild Country* no es sólo una serie documental sobre Osho, sino sobre una relación: la de Osho y los Estados Unidos. ¿Quiénes son los “salvajes”? ¿Osho y sus seguidores o los Estados Unidos profundos? Por un lado, que todos son “salvajes” a su modo parecería ser una de las lecciones de la película. Por otro, son los Estados Unidos la paradoja de una imagen del pluralismo, la libertad y la democracia que resulta relativa cuando se amenazan sus valores centrales. Si esa tensión se mantiene latente en todos los episodios, el documental tiene la virtud de romper con el dualismo que opone “buenos” y “malos”, entrando con las cámaras en la intimidad de todos sus protagonistas y haciendo de lo extraño algo familiar y de lo familiar extraño. Recorre de cerca sus objetos privados y la decoración de sus casas, su modo de vestirse, sus gestos y sus rostros riendo y llorando, pero también retrata sus miserias, sus miedos y sus deseos, produciendo una extraña empatía con todos los entrevistados.

Los episodios centrales muestran la escalada del conflicto y la violencia. Desde *Rajneeshpuram* despliegan maniobras “legales” para tomar el control político de la región, que van desde comprar todas las propiedades del pueblo hasta traer mendigos de todo Estados Unidos para que voten a favor en las elecciones regionales. También artimañas ilegales que incluyen aplicarles sedantes a los mendigos cuando no se adaptan al modo

de vida pacífico y equilibrado propuesto por Osho, un plan de asesinar a un representante del condado y un supuesto ataque bioterrorista con salmonela que afectó a diez restaurantes y a casi ochocientas personas del estado de Oregón. Por su parte, los pobladores de Antelope y las asociaciones conservadoras de ciudadanos del estado no se detuvieron. Bandas armadas, intimidación y una campaña antisecta a escala nacional son sólo algunos de los recursos que desplegaron en la disputa contra Rajneesh y sus seguidores.

La controversia pública y el conflicto abierto es el eje de la narración. Los episodios finales se detienen en cuestiones legales y en la persecución de Rajneesh y sus asistentes por causas de bioterrorismo y fraude migratorio. En 1985 todos fueron expulsados de Estados Unidos y Rajneesh murió como Osho en 1990 en India. Sin embargo, lo más interesante son algunas biografías claves de los *sannyasins* más cercanos a la cúpula decisoria de la organización. Entre ellos destaca la de Ma Anand Sheela, la más cautivante y protagonista de la historia más íntima. Sheela era la secretaria personal y asistente de Rajneesh, que termina en una fuerte disputa con su maestro y emigra a Alemania y luego a Suiza, donde actualmente administra residencias para personas jubiladas luego de cumplir una pena de prisión en Estados Unidos. En cierto modo, si la tensión central está entre los *sannyasins* y los conservadores de Antelope, la tensión subsidiaria se encuentra entre Sheela y Rajneesh, una historia de amor, devoción y traición.

De los relatos biográficos se desprenden sugerentes datos sobre procesos de conversión a la espiritualidad de tipo Nueva Era, el trabajo con las emociones y la transformación vital del movimiento. ¿Cuál es el impacto de Osho y su proyecto espiritual en el ámbito global? Ése es en realidad un aspecto poco analizado en el documental, pero que es importante tener en cuenta, ya que el hincapié está puesto exclusivamente en su relación con los Estados Unidos y no en el movimiento cultural global asociado con su prédica y su exitosísima capacidad de transformación dentro del horizonte espiritual contemporáneo. La influencia de sus ideas y sus prácticas presentan desafíos para la sociología y la antropología de la religión y son un tema fundamental de los procesos de cambio cultural en sociedades occidentales, sobre todo en sus sectores medios, vinculados a las ideas del carisma, la autoridad y la nueva sensibilidad “espiritual” (Lindholm, 2002), pero también es un aspecto central de los modos en que esa relativa novedad sociocultural es objeto de regulación pública (Van Driel y Van Belzen, 1990). Sus libros

son de los más vendidos y leídos del mundo, sus ideas son citadas tanto en los círculos Nueva Era como por reconocidos filósofos occidentales. El filósofo alemán y heredero de la tradición crítica de la escuela de Frankfurt Peter Sloterdijk, por ejemplo, vivió en el *ashram* de Poona y ha declarado que Osho hizo un aporte fundamental a la filosofía y al diálogo entre el pensamiento occidental y oriental (Sloterdijk, 2019).

Wild Wild Country es la composición polifacética de una situación de encuentro o de “contacto”, como nos enseña la antropología. Pero en este caso no es el encuentro entre la sociedad occidental y un “otro”, sino la llegada de un “otro” al centro de la cultura occidental. Como todos los contactos que la historia y la antropología han estudiado, el diálogo de paz es una ilusión que deja lugar al conflicto.

Describiendo ese caso tan singular desde una pluralidad de miradas y voces, que se viven explícitamente como emancipadoras y conservadoras, el documental construye un relato sobre nuestro mundo contemporáneo, donde la tensión entre los conservadurismos de viejo y nuevo cuño conviven con el proyecto emancipador posterior a la década de 1960. Están allí encerrados en ese drama de Antelope durante los primeros años de la década de 1980 tanto los ecologismos, feminismos y espiritualismos que nos educaron en los últimos cuarenta años como el arco conservador que va de la reacción *wasp* de la década de 1960 contra los nuevos modos de vida alternativos, hasta la declaración de George Bush padre en 1992 en la cumbre mundial de Río de Janeiro sobre el cambio climático: “¡Nuestro modo de vida no es negociable!”

Podríamos sugerir que lo que *Wild Wild Country* pone en juego es un asunto muy actual, la disputa entre modos de vida herederos de la contracultura y un modo de vida conservador que, como señalaba G. Bush, no es negociable. La serie se estrenó en un contexto donde el gobierno de Donald Trump y las elites globales parecen reorganizar un nuevo orden que abandona algunos de esos valores que tanto el liberalismo como la izquierda cultural creyeron consolidar en las últimas décadas.

Tal vez por ello sea una serie documental tan atractiva, no sólo porque el caso Osho resulta interesante y curioso, sino porque toca nervios de nuestra vida contemporánea. Y lo hace de un modo que no toma partido por uno de esos proyectos, sino que trata de entender a cada uno en toda su complejidad situada. Como ya señalamos, a lo largo de los episodios nos identificamos con el proyecto de Rajneesh y su prédica contracultural

de libertad y despliegue de la conciencia, experimentación emocional y sexual. Pero al poco tiempo creemos también entender a los vecinos de Antelope, que se sienten amenazados por la llegada de miles y miles de personas de todo el mundo con costumbres y hábitos diferentes, con pocas intenciones de respetar su vida vecinal y su moral conservadora.

Además de ser un análisis que da cuenta de procesos socioculturales y políticos recientes, relevantes para nuestra coyuntura, resulta un ejemplo de mirada compleja y no binaria. *Wild Wild Country* es entonces un documental que bien podría pensarse en sintonía con la producción académica de una corriente de la sociología y la antropología que prioriza la complejidad y los puntos de vista diversos en juego como un enfoque particularmente válido. Esa diversidad de puntos de vista, sin asumir uno como el único o el de mayor jerarquía, no supone la renuncia a un diagnóstico crítico de la situación, sino a una lectura más compleja y realista. En ese sentido, el documental es una lección epistemológica sobre cómo construir un problema socioantropológico, dando cuenta de la complejidad de las visiones interesadas, pero manteniendo una mirada analítica que se entreteje con esa complejidad.

Además de ser un documental atractivo y rítmico sobre la experiencia de Rajneesh en Estados Unidos, *Wild Wild Country* es un ejercicio experimental sobre cómo el lenguaje audiovisual puede llevar al público masivo problemas clásicos de las ciencias sociales. Allí están los temas de la conversión, el rumor, el pánico moral y, sobre todo, el de la espiritualidad contemporánea y el pluralismo religioso. Pero también el del cambio cultural y las tensiones que suscita con las morales conservadoras que nos tocan vivir.



BIBLIOGRAFÍA

- Lindholm, Charles (2002). “Culture, Charisma, and Consciousness: The Case of the Rajneeshee”, en *Ethos*, vol. 30, núm. 4, pp. 357-375.
- Sloterdijk, Peter (2019, 3 de mayo). “La vida actual no invita a pensar”, en *El País*. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2019/05/03/ideas/1556893746_612400.html, consultado el 11 de julio de 2019.
- Van Driel, Barry y Van Belzen, Jacob (1990). “The Downfall of Rajneeshpuram in the Print Media: A Cross-National Study”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29, núm. 1, pp. 76-90.

Nicolás Viotti es investigador del CONICET y docente del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y de FLACSO-Argentina. Es doctor en Antropología Social por el PPGAS-Museu Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ) y sociólogo por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Su área de trabajo tiene que ver con las relaciones entre modos de conocimiento, las fronteras entre religiosidad y espiritualidad, la construcción práctica del bienestar y su impacto en la jerarquización social y en los modos de subjetivación contemporáneos.

RESEÑAS

EL ARTE WIXÁRIKA, UNA PUERTA DE RECONOCIMIENTO A LO SAGRADO

WIXÁRIKA ART: A GATEWAY TO SACRED RECOGNITION

Isaac Mariscal*

Instituto Cultural Cabañas (junio a octubre de 2019),
Grandes maestros del arte wixárika. Acervo Juan Negrín.
Guadalajara. 84 obras.



Imagen 1. Obra expuesta del acervo Juan Negrín en el Instituto Cultural Cabañas.

Fotografía: Renée de la Torre.

* El Colegio de Jalisco.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 4 • septiembre 2019-marzo 2020, pp. 296-309

Recepción: 20 de agosto de 2019 • Aceptación: 4 de septiembre de 2019

<http://www.encartesanropologicos.mx>



A propósito de la exposición *Grandes maestros del arte wixárika. Acervo Juan Negrín*, expuesta en el Instituto Cabañas del 20 de junio a octubre de 2019, presento las siguientes reflexiones sobre el acercamiento al arte sacro wixaritari a través del medio museístico o comercial.

Desde la antigüedad el arte ha sido una manifestación de la vida social y cultural de los pueblos. Conforme los procesos de modernidad fueron tocando las comunidades tradicionales, sus expresiones artísticas fueron reconocidas por un público que se acercaba atraído por la imagen exótica, pero también por las expresiones religiosas estéticamente plasmadas en sus obras. Así sucedió con el arte wixaritari, que fue el medio con el que los huicholes cobraron fama internacional. A principios de la década de 1960, Juan Negrín fue uno de los pocos investigadores que logró establecer relaciones muy cercanas con los wixaritari expertos en prácticas rituales. Ellos accedieron ante su idea de que ese arte sacro que producían no sería objeto de uso profano, sino más bien para inspirar en otras personas una concientización espiritual. “Mi meta era que los huicholes, que en mi opinión tenían dones de artistas, pudieran realmente dedicarse a una obra artística religiosa y así darnos una lectura visual del pensamiento filosófico-religioso de su tribu”.¹

Según Johannes Neurath (2013), toda práctica ritual wixárika está impregnada de arte y viceversa, toda obra de arte implica la realización de un ritual. Entre estos dos polos existe un intersticio, “formas intermedias” que en un vaivén —como ondas— tocan el arte representacional narrativo (como el de cuadros donde se expresan los mitos de fundación), pero también tienden hacia la acción del diálogo ritual con los dioses; así como entre el arte público para los turistas y el tabú ritual accesible sólo para los iniciados.

Del choque entre estas “placas tectónicas” es como emerge la particular estética wixárika. (...) Se trata de un arte de la confrontación, de la paradoja, por eso sería incorrecto argumentar, por ejemplo, que el arte contemporáneo de los huicholes es una derivación o tergiversación del arte ritual (Neurath, 2013:126).

¹ Entrevista a Juan Negrín. Javier Ramírez, “La visión de Juan Negrín sobre el arte wixárika”. Disponible en <https://partidero.com/la-vision-de-juan-negrin-sobre-el-arte-wixarika/>.

Lo que sucede, argumenta Neurath, es que los rituales wixaritari ya tienen incorporada una conciencia de crisis. Desde nuestro punto de vista ésta es la conciencia que los wixaritari tienen de que sus relaciones con los no indígenas son más cercanas, diarias y permanentes. El ritual no puede ser la excepción de dichos intercambios y por lo tanto el arte también tiende a expresar esa realidad, que puede parecer contradictoria.

Nuestro objetivo con esta reseña es analizar ese intersticio centrando nuestra atención en la doble caracterización que tiene el arte wixárika: por una parte se trata del arte sacro y por otra del arte comercial, que debido al acercamiento de culturas y sociedades pueden coexistir en determinados momentos.

El arte sacro wixaritari es producto de un entramado de compromisos rituales entre los wixaritari y sus ancestros: su confección significa la concretización de una alianza y consecuentemente implica responsabilidades pares. Por ende, los wixaritari no ven propicio producir arte sacro para exhibirlo en los museos y mucho menos para venderlo. Por otra parte, el arte comercial no implica ese tejido ritual de compromisos, ya que su finalidad es producir la estética iluminada en la combinación de colores y la fascinación del público por las figuras ancestrales que aluden a un misticismo muchas veces romantizado. De ahí el gran éxito de la producción artística wixárika.

Por otro lado, el arte museístico se origina en función de obras rituales auténticas, pero también de narrativas mitológicas que los wixaritari comparten con los antropólogos que estudian su cultura y una demanda del mercado extranjero, coleccionistas y buscadores espirituales. Así que una porción del arte museístico también puede estar destinado para su venta a un público atraído por el misticismo wixárika. Sin embargo, este tipo de arte guarda la memoria colectiva sobre un pueblo en el tiempo, por lo que tiene la función de salvaguardar un acervo cultural, y es importante porque de eso dependen los estudios con que se busca la comprensión del pasado y de los grupos culturales distintos por la distancia física y cosmogónica. Esto permite que quienes no estemos inmersos en esa otra cultura tengamos los medios en dicho acervo. Así que es necesario que al arte museístico se le tienda un puente con la cultura viva de las comunidades tradicionales en su día a día, en sus luchas y retos.

Precisamente lo que se busca en toda muestra de arte es conectar con la sensibilidad de los asistentes y su deseo de comprensión. Quizás éste sea



Imagen 2. Estas figuras de cantera labradas por el *mar'akame* Pablo Taizán fueron consagradas durante una velación al borde de la laguna de Chapala (Xapawiyeme) y han tomado ahora un estatus de divinidades que fueron entregadas ritualmente en el *kalíwey* (templo tradicional, al fondo) a un grupo de seguidores *del costumbre wixárika wixaritari*. Isaac Mariscal. Imagen publicada en el boletín *Quetzal*. Publicación de MAIS, núm. 12, marzo de 2005, p. 5.



Imagen 3. Obra del acer-vo Juan Negrín expuesta en el Instituto Cabañas.

Fotografías: Renée de la Torre.



Imagen 4. Obra del acer-vo Juan Negrín expuesta en el Instituto Cabañas.



Imagen 5. Obras del acer-vo Juan Negrín expuestas en el Instituto Cabañas.

el primer paso que un *teiwari* (mestizo) puede dar hacia un encuentro en el que se prime la necesidad de entender al otro más que el deseo de obtenerlo para sí, como suele suceder al comprar piezas artísticas comerciales.

Una anécdota que puede servir para comprender cómo el arte ritual permite tender puentes entre los mundos físico y espiritual es la siguiente: en Taimarita, comunidad de la familia wixárika Taizán, ubicada en las cercanías de Tepic de Compostela, Nayarit, era el amanecer del año nuevo de 2010 cuando pude contemplar al *mara'akame* don Pablo diseñar y realizar uno de los populares cuadros de estambre. El anciano miraba al horizonte y regresaba a su cuadro con cera mientras trazaba cerros y figuras mitológicas. Le pregunté por lo que hacía y me dijo que estaba retratando el año nuevo. Yo no pensé que el anciano estuviera haciendo un retrato, como el de un pintor. Siempre creí que los cuadros de estambre se basaban en modelos diseñados de antemano. Pero ahí en el cuadro, mediante una simbología especial, el *mara'akame* estaba plasmando la figura del Padre Sol saliendo por la montaña, mientras otras deidades dialogaban con él. Dicha experiencia fue especial al permitirme ser testigo del proceso de la producción artística, que a su vez recrea el proceso por el cual nos muestra a los espíritus haciendo proyectos sobre el porvenir. En otra ocasión logré observar al mismo artista y *mara'akame* elaborando un cuadro de estambre: Pablo Taizán me contó qué era lo que le había expresado el espíritu de un lugar al que fue invitado; días después fue comprado dicho cuadro por el dueño del sitio.

El arte wixaritari es uno de los principales medios de subsistencia y trabajo de este grupo cultural; es una práctica común que muchos wixaritari recreen imitaciones comerciales de otros cuadros —creados no para fines comerciales— para el público atraído por el aire ancestral de estas obras. Sin embargo, el arte sacro wixaritari trasciende lo decorativo; traspasa las barreras de la comunicación habitual en tanto que ahí se guarda una memoria que puede ser activada, y con la cual desde su sistema de creencias se puede entrar literalmente en diálogo con la otredad, porque se trata de una memoria viviente, performativa, que si se contempla adecuadamente con un acervo cosmogónico precargado es posible que se asuma la comunicación, o como lo dicen los mismos wixaritari, “el habla” con lo que antes parecían objetos llamativos pero inertes. Este tipo de arte, debemos decir, trasciende lo comercial y aún más trasciende ciertas observaciones antropológicas clásicas, porque es un arte que vive y da vida a quien esté

dispuesto a interactuar con la realidad cultural que observa y que, a través de sus significados, integra.

En este sentido, un acervo cultural artístico auténtico tiene un gran valor. Por ejemplo, el *mara'akame* Pablo Taizán señaló en vida la importancia de lo que había dejado a Juan Negrín. Dijo que conforme muchos de los monolitos representativos de los dioses se habían estado perdiendo, ya pocos *mara'akate* podían esculpir a los ancestros, motivo por el cual él se dedicó a tallar muchas figuras con la finalidad de salvaguardar toda la memoria ancestral de las deidades wixaritari, de manera que, cuando se necesitara una escultura para el dios, podría hacerse una copia. El arte museístico wixaritari es una muestra clave para ello y es importante que sea fuente de consulta, porque incluso para los wixaritari que ya conocen más a fondo la cosmovisión puede ser una fuente valiosa para mantener vivo el sentido del conocimiento sagrado, es decir *el costumbre*. Además del mencionado valor simbólico, lo importante de este arte en tanto que acervo cultural para la contemplación del público es que estamos hablando de arte sacro wixaritari legado como patrimonio para la humanidad. Eso fue un movimiento un tanto osado de los artistas, pero necesario para salvaguardarlo, ya que por tratarse de artistas que al mismo tiempo desempeñan una práctica ritual eso implicó revelar conocimiento que debe o suele ser mantenido en reserva.

Ya Neurath (2005) lo ha dicho, hay un arte culto y uno comercial. El arte comercial es espléndidamente estético, pero su significado habitualmente no refleja un sentido religioso coherente, porque los artistas no quieren mancillar a las deidades sometiendo su representación a un contexto fuera de su dimensión ritual, lo cual les atraería castigos y sacrificios.

Para ahorrarse problemas de salud, los artistas muchas veces dejaron de realizar obras de carácter visionario y prefirieron la elaboración de artesanías carentes de significado religioso. Una estrategia para evitar significados religiosos es la combinación aleatoria de los iconos. (...) se usan los mismos motivos, pero éstos se acomodan de una forma arbitraria. Es decir, se trata de diseños sin dimensión sintagmática (Neurath, 2005: 22).

Según Arriaga y Negrín (2018), muchos evitan la elaboración de cuadros con estambre porque éste tiene una carga simbólica ritual y de compromiso con los ancestros. Neurath añade que “los chaquireados serían

objetos menos problemáticos” (2005: 40-43). El mismo autor señala que la producción de arte wixaritari comercial responde a una lógica de compraventa para la gente ávida de “consumir algunas impresiones sobre el chamanismo y la sabiduría indígenas” (2005: 23). Así que sus representaciones aluden a un no indígena decorado como indígena, hay un doble enmascaramiento, es un arte “del otro del otro”.

Sin embargo, alternativamente a esta lógica de consumo, en este tipo de representaciones artísticas también podemos encontrar una intención y visión genuinas de los artistas wixaritari. En algunos casos no sólo se trata de vender, sino que se expresa la visión de la cultura wixárika rejuvenecida y revitalizada con la incorporación del no indígena. También es una esperanza de ellos hacia nosotros, para que reconozcamos lo sagrado wixárika y lo busquemos en nuestra vida, pues consideran que somos hermanos; es la invitación a aquel hermano menor perdido (en la mitología)² para reencontrar ahora un nuevo camino más humano y divinizado. Son esperanzas de algunos wixaritari que en muchas ocasiones se topan con la invasión mercadotécnica, el consumo, la depredación ritual y de los recursos naturales. Como ha sucedido con el cactus sagrado *hikuri*, en riesgo de extinción por el saqueo constante de buscadores espirituales y de comerciantes en Wirikuta.

Como se ha dicho, el arte museístico se establece en un punto medio entre el arte comercial y el sacralizado. Ahí confluyen piezas de valor auténtico para los wixaritari, es una memoria viva pero en reposo. A diferencia del arte sacro de las comunidades, que se encuentra activo y actuante, con el que los wixaritari y los iniciados en el conocimiento de su cultura pueden dialogar, una obra resguardada en el museo puede servir en determinado momento para refundar la memoria tradicional y a su vez inspirar a los observadores. Con estos acervos culturales se nos brinda la oportunidad de realizar un ejercicio de comprensión mediante la contemplación y el estudio de dicho material.

¿Cómo lograr descifrar comprensivamente a los wixaritari al estudiar su producción artística? ¿Son vendedores o productores de cultura? Pode-

² En los primeros tiempos, los primeros peregrinos a Wirikuta eran varios grupos familiares, entre ellos los mestizos. Sin embargo, éstos perdieron el camino desviándose hacia otras formas de vida apartadas y muchas veces en contra de las divinidades de la naturaleza.



Imagen 6. Obra del acervo Juan Negrín expuesta en el Instituto Cabañas.



Imagen 7. Obra del acervo Juan Negrín expuesta en el Instituto Cabañas.



Imagen 8. Obra del acervo Juan Negrín expuesta en el Instituto Cabañas.

Fotografías: Renée de la Torre.

mos decir que los wixaritari siguen produciendo cultura en cada encuentro de intercambio. No podemos más que maravillarnos al contemplar cómo han logrado, de una manera cada vez más sorprendente, penetrar en una cultura distinta y dejarse impactar por ella, así como influirla fuertemente. La lógica de consumo con que muchos artistas wixaritari trabajan también se puede traducir como una conquista espiritual no a través de la violencia, como sucedió en la colonia con ellos, los indígenas, sino a través del arte, con aprecio, amor y esperanza, pero también con celo y prudencia. Por eso, desde la lógica cultural de los wixaritari, revelar la cultura en el arte y el ritual implica un compromiso serio con las deidades. Pero en la consideración de muchos de estos especialistas rituales bien vale correr el riesgo si los *teiwari* lo necesitan, porque ese ejercicio es circular y eso podrá ser beneficioso para la vida tradicional de las comunidades.

Entonces, ¿cómo descifrar el arte de los wixaritari, los murales, las obras de varios artistas llevadas a museos extranjeros? ¿Cuál es su valor y cuál su representación? ¿Cuál sería la lógica al conceder estas piezas para su exhibición en el museo? En el caso del acervo Negrín (expuesto en el museo Cabañas), es impresionante la profundidad cultural con que se expresan las obras artísticas. Al observar los cuadros, uno puede realizar una proyección reflexiva de abstracción para transportarse al plano mítico y de este modo observar el nacimiento de los primeros tiempos, de los primeros dioses, de los desafíos que se superaron para que los ancestros recibieran las fuerzas cosmológicas y éstas se mantuvieran en equilibrio. Otros cuadros nos muestran la concepción que los wixaritari tienen sobre la muerte y los pasos sucesivos al morir. Se evidencia una cosmovisión que plantea una continuidad posterior a la muerte bajo etapas de experiencias que se relacionan con las acciones realizadas en vida. Pero también la muestra del acervo Negrín nos ofrece el enorme aprecio que los wixaritari tienen por sus parientes sabios difuntos, que por su calidad espiritual ascienden al templo mítico de las deidades y son traídos espiritualmente a la comunidad y densificados en pequeños cristales que se colocan en el altar de los templos o adoratorios, *xirikite* o *tuki*, también llamados *kaliwey*. Esos espíritus (*+r+kamete*) serán los guías y darán consejo a los habitantes del lugar. Esto nos brinda una concepción en la que las formas espirituales y el conocimiento sagrado después de la muerte siguen como acervo vivo y palpante. Otros cuadros muestran largos y complejos mitos que son cantados durante toda una noche de ceremonia, entonces el cuadro puede ser



Imagen 9. Tatei Atsinari, Nuestra Madre, es como atole crudo, 1980. Obra realizada por José Benites y expuesta en el acervo Juan Negrín en el Instituto Cabañas.

interpretado como un libro a partir del cual se puede meditar al tiempo que abstraerse para acercarse a la comprensión del pensamiento wixárika. Los wixaritari son conscientes de que nunca han estado aislados, así que estos momentos de intercambio cultural nos brindan la posibilidad de que el pueblo de la ciudad abra los ojos y comprenda lo que guardan ahí en su arte ritual. Sin embargo, comprender no es únicamente hacer un ejercicio de razonamiento interpretativo de causa y efecto. Implica un ejercicio con las manos y con el corazón, un ejercicio, un trabajo hacia el interior y en el exterior con la cultura a la que se busca abrazar.

Una vez la anciana Lucía Lemus, cuando le grababa un rezo que hacía a las divinidades, me dijo: “Con eso –señalando a la grabadora– no vas aprender, sólo puedes aprender con esto –señalando a su corazón– y con esto –la cabeza–”. Entonces la comprensión intercultural implica dar un paso más allá de una observación externa clásica; tampoco se trata de idealizar románticamente al otro. Sarah Corona (2007) dice que se trata de una entreculturalidad, es decir, del reconocimiento, de la diferencia en el otro porque no somos iguales, y es justo esa diferencia la base del respeto y la valoración que surgirá entre las culturas distintas. Con base en eso y

en un diálogo horizontal (no paternalista) se podrían emplear esfuerzos conjuntos para ayudarnos mutuamente.

Mientras tanto, sigamos haciendo el esfuerzo intelectual y moral para transformar nuestra forma de observar el arte de otras culturas, y más tratándose de una muy viva que, aunque tiene la base en sus comunidades, alejadas geográficamente, a su vez está aquí entre nosotros, con los jóvenes, con los wixaritari que acuden a la ciudad a estudiar y trabajar, con los ancianos de sabiduría que son llamados por los no indígenas. Pero también hay una cercanía física y una lejanía cultural; de nosotros depende cómo tomar ese reto.

Quizás estas obras artísticas sean una puerta, una invitación para reconocer una cultura y cosmogonía distintas. Para ello necesitamos mirar y observar con la suficiente sensibilidad que trascienda el deseo de posesión de las piezas para decorar el hogar, con la intención de adquirir comprensión de sus prácticas religiosas y culturales. Nuestro punto de vista es que para lograr dicha comprensión es fundamental adquirir la disposición que se les exige a los estudiantes de filosofía. Según García Morente, es necesaria la disposición infantil de admiración:



Imagen 10. Lucía Lemus de la Cruz “Xitaima”. Tatéi Yurienaka, Nuestra Madre Tierra Fértil, 1981. Colección familia Negrín.

... percibir y sentir por donde quiera, en el mundo de la realidad sensible, como en el mundo de los objetos ideales [espirituales wixaritari] problemas, misterios; admirarse de todo, sentir lo profundamente arcano y misterioso de todo eso, plantarse ante el universo y el propio ser humano con un sentimiento de estupefacción, de admiración, de curiosidad insaciable, como el niño que no entiende nada y para quien todo es problema (1994: 24-25).

El mismo autor señala que también es necesario “el espíritu del rigor, la exigencia de exactitud”. Para nuestros fines, catalogamos dicho rigor como “cultural”, porque no es posible seguir un pensamiento de razonamiento como el de la filosofía, pero sí una sensibilidad hermenéutica filosófica con la que se tenga la disposición para encontrar respuestas a racionalidades distintas. Sin embargo, el rigor siempre será satisfecho con la participación de los expertos de la cultura nativa. Así que no podríamos llevar más allá nuestras elucubraciones sin que los mismos wixaritari nos muestren nuevamente el camino mítico y ritual al que pertenece la obra de arte que observamos, o bien las suficientes evidencias que respalden nuestras hipótesis. La primer guía será la descripción que hay junto a los cuadros; ésta será el punto de partida desde el cual podremos profundizar en la cosmovisión de la cultura wixárika. Por último, es necesario recordar que la comprensión del arte sacro de otra cultura no significa que se ha penetrado en su mundo. Implica únicamente la sensibilización intelectual e intuitiva hacia el otro. La única manera de lograr una comprensión más profunda es mediante el abrazo intercultural, y eso implica las relaciones sociales, el trabajo y la participación en actividades que sean útiles para los sujetos de ambos grupos.

Los wixaritari aprendieron a valorar el arte religioso de otras culturas; en la colonia tuvieron que adaptarlo forzosamente como medio de sobrevivencia. Así, los cuadros e imágenes de algunos santos católicos pasaron a formar parte del panteón sagrado huichol. Sin embargo, establecieron paralelismos, enlazaron la sacralidad cristiana con su propia sacralidad. Ahora muchas de las imágenes religiosas de sus templos tradicionales son imágenes católicas, pero conservaron en el trasfondo de esas imágenes la identidad wixárika ancestral mientras se flexibilizaron hacia la otra cultura.

En este sentido, un acervo museístico guarda los esfuerzos y sacrificios para que el portento cultural e identitario sea salvaguardado y poco más

adelante se abra como base de estudio y aprendizaje para las futuras generaciones wixárika y para aquéllos con el genuino interés de reconocer respetuosamente una cultura “otra”, distinta, pero con la necesidad de salir adelante, de cumplirle a lo sagrado producido ahí “para que no se pierda *el costumbre*” y para que nosotros transformemos nuestra mirada y así intentemos bajo un paradigma distinto acercarnos más armónicamente.



BIBLIOGRAFÍA

- Corona, Sarah (coord.) (2007). *Entre voces... Fragmentos de una educación “entrecultural”*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/Pandora.
- García Morente, Manuel (1994). *Lecciones preliminares de Filosofía*. México: Porrúa.
- Arriaga, Ingrid y Diana Negrín (2018). “Arte y procesos creativos en la circulación de la espiritualidad wixárika”, en Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre y Rodrigo Toniol (coord.), *Entre trópicos. Diálogos de Estudio Nueva Era entre México y Brasil*. México: CIESAS.
- Negrín, Juan (1985). Entrevista personal con Javier Ramírez. “La visión de Juan Negrín sobre el arte wixárika”, *Partidero*. Disponible en <https://partidero.com/la-vision-de-juan-negrin-sobre-el-arte-wixarika/>. Consultado el 2 de septiembre de 2019.
- Neurath, Johannes (2013). *La vida de las imágenes. Arte huichol*. México: Artes de México/CONACULTA.
- Neurath, Johannes (2005). “Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos”, en *Relaciones*, núm. 101, vol. xxv, pp. 23-50. https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/101/pdf/Johannes_Neurath.pdf, consultado el 2 de septiembre de 2019.

Issac Mariscal es doctorante en Ciencias Sociales por el Colegio de Jalisco con el tema de tesis “La deslocalización de la ritualidad wixárika en el circuito Neochamánico”. Maestro en Investigación Educativa con el tema de tesis: “La transmisión y construcción del conocimiento iniciático entre los wixaritari”. Vivió por cuatro años con una familia extensa wixaritari en la comunidad de Taimarita en el municipio de Compostela Nayarit. Actualmente reside en la comunidad del Teopantli Kalpulli donde el *mara’akame* Pablo Tai-zán y su familia dejaron un templo tradicional (Kaliwey) para los seguidores de la ritualidad wixárika. Cada año participa, junto con su familia, en el ciclo agrícola ritual de los wixaritari de la misma comunidad. Imparte clases a nivel de bachillerato.



Ángela Renée de la Torre Castellanos

Directora de *Encartes*

Arthur Temporal Ventura

Editor

Verónica Segovia González

Diseño y formación

Cecilia Palomar Verea

María Palomar Verea

Corrección

Saúl Justino Prieto Mendoza

Difusión



CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Encartes cuenta con el apoyo de El Colegio de la Frontera Norte y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Equipo de coordinación editorial

Renée de la Torre Castellanos Directora de *Encartes* ■ Rodrigo de la Mora Pérez Arce ITESO ■ Arcelia Paz CIESAS-Occidente ■ Santiago Bastos Amigo CIESAS-Occidente ■ Manuela Camus Bergareche Universidad de Guadalajara ■ Luis Escala Rabadán EL COLEF ■ Christian Omar Grimaldo Rodríguez ITESO

Comité editorial

Fernando Ignacio Salmerón Castro Director general de CIESAS ■ Alberto Hernández Hernández Presidente de EL COLEF ■ Enrique Páez Agraz Director del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO ■ Julia Esther Preciado Zamora CIESAS-Occidente ■ Subdirección difusión y publicaciones de CIESAS ■ Érika Moreno Páez Coordinadora del departamento de publicaciones de EL COLEF ■ Manuel Verduzco Espinoza Director de la Oficina de Publicaciones del ITESO ■ José Manuel Valenzuela Arce EL COLEF ■ Luz María Mohar Betancourt CIESAS-Ciudad de México ■ Ricardo Pérez Monfort CIESAS-Ciudad de México ■ Séverine Durin Popy CIESAS-Noneste ■ 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 ■ Alejandra Navarro Smith ITESO

Cuerpo académico asesor

Alejandro Frigerio	Claudio Lomnitz	Julia Tuñón
Universidad Católica	Columbia-Nueva York	INAH-Ciudad de México
Argentina-Buenos Aires	Cornelia Eckert	María de Lourdes Beldi
Alejandro Grimson	UFRRGS-Porto Alegre	de Alcantara
USAM-Buenos Aires	Cristina Puga	USP-Sao Paulo
Alexandrine Boudreault-Fournier	UNAM-Ciudad de México	Mary Louise Pratt
University of Victoria-Victoria	Elisenda Ardèvol	NYU-Nueva York
Carlo A. Cubero	Universidad Abierta de	Pablo Federico Semán
Tallinn University-Tallinn	Cataluña-Barcelona	CONICET/UNSAM-Buenos Aires
Carlo Fausto	Gastón Carreño	Renato Rosaldo
UFRRJ-Rio de Janeiro	Universidad de	NYU-Nueva York
Carmen Guarini	Chile-Santiago	Rose Satiko Gitirana Hikji
UBA-Buenos Aires	Gisela Canepá	USP-Sao Paulo
Caroline Perré	Pontificia Universidad	Rossana Reguillo Cruz
Centro de Estudios Mexicanos y	Católica del Perú- Lima	ITESO-Guadalajara
Centroamericanos-Ciudad de	Hugo José Suárez	Sarah Pink
México	UNAM-Ciudad de México	RMIT-Melbourne
Clarice Ehlers Peixoto	Jesús Martín Barbero	
UERJ-Rio de Janeiro	Universidad Javeriana-Bogotá	

Encartes, año 2, núm 4, septiembre 2019-marzo 2020, es una revista académica digital 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, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica <http://www.encartesantropologicos.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.