

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Volumen 7, Número 1 (14), enero-junio 2020
Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Consejo Editorial

Graciela Alcalá Moya (*Instituto Politécnico Nacional, México*), José Luis Escalona-Victoria (*Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Sureste, México*), Juan Pedro Viqueira (*El Colegio de México*), Lydia Rodríguez Cuevas (*The State University of New York at Potsdam*), María Fernanda Paz Salinas (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mario Humberto Ruz (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Matthew Carlin (*Manchester Metropolitan University*), Maya Lorena Pérez Ruiz (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*), Pedro Pitarch Ramón (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Sergio D. López (*The State University of New York at Potsdam*), Piero Gorza (*Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano"*).

Comité Editorial

Anna María Garza Caligaris (*Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas*), Jan Rus (*Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas*), Jorge I. Angulo Barredo (*Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas*), Raúl A. Perezgrovas Garza (*Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas*), María Elena Fernández-Galán Rodríguez (*Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas*).

Directora de EntreDiversidades: Gracia Imberton Deneke
(Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas, México)

Editor: Daniel Michaus Guadarrama

Coordinadoras del presente número: Verónica Ruíz Lagier y Amarela Varela Huerta

Composición y formación editorial: Daniel Michaus Guadarrama

Webmaster: Emmanuel de Jesús Ballinas Flores

Lectura y revisión en idioma inglés: Gracia Imberton Deneke

Dirección electrónica: ceditorialiei@hotmail.com

Página web: <http://entrediversidades.unach.mx>

Diseño de portada: Cajavic, Taller de arte y diseño, Ciudad de México.

Cuidado de la edición: Comité Editorial IEI Unach

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, Vol. 7, núm. 1 (14), enero-junio 2020, es una publicación semestral editada por el Instituto de Estudios Indígenas, Blvd. Lic. Javier López Moreno s/n, Centro Universitario Campus III, Edificio B, Barrio de Fátima, C.P. 29264, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, tel. y fax: (+52) 967 678 35 34, ceditorialiei@hotmail.com. Editor responsable: Daniel Michaus Guadarrama. Licencia Creative Commons 4.0 Internacional. ISSN e: 2007-7610. Todos los artículos que integran este volumen fueron arbitrados por expertos mediante el método de pares ciegos. El contenido de los textos es responsabilidad exclusiva de sus autores.



Universidad Autónoma de Chiapas 2020

CONTENIDO

ARTÍCULOS

- Visibilidad como estrategia de movilidad: el éxodo centroamericano en México (2018-2019)** 9

María Dolores París Pombo y Verónica Montes

- “Lady Frijoles”: las caravanas centroamericanas y el poder de la hipervisibilidad de la migración indocumentada** 37

Margarita Nuñez Chaim y Amelia Frank-Vitale

- Tensiones en la gestión de las caravanas migrantes por Guadalajara** 62

Manuela Camus Bergareche, Heriberto Vega Villaseñor e Iliana Martínez Hernández-Mejía

- Caravanas de migrantes y refugiados en tránsito por México: el éxodo de jóvenes hondureños que buscan, migrando, preservar la vida** 92

Verónica Ruiz Lagier y Amarela Varela Huerta

- Enfrentar la gubernamentalidad migratoria: las Caravanas del éxodo desde la mirada de familiares de hondureños desaparecidos en la ruta migratoria** 130

Sandra Odeth Gerardo Pérez

ARTÍCULOS

**La mujer (im)posible de Chenalhó: un drama en cuatro
actos y entre dos mundos** 155

Witold Jacorzynski

**Dinero y crédito en poblados rurales de Las Margaritas,
Chiapas** 189

José Luis Escalona Victoria

**Vibración del pasado perdido. Discursos acerca de la
otredad maya en el Japón de la posguerra** 210

Fumiko Sukikara

**Vistiendo la identidad yucateca. Etnomercancía, tradición
y modernidad** 241

Francisco Fernández Repetto y Alma Teresa Medina
Vázquez

**Operatorias epistémicas en talleres de formación política
de movimientos populares en Argentina** 276

María Mercedes Palumbo

RESEÑA

**Aäron Moszowski Van Loon. Reseña de El Diablo
y Michael Taussig. *El diablo y Michael Taussig: la
arquitectura filosófica de la antropología contemporánea*** 306

Víctor Manuel Márquez Pedreñan

VISIBILIDAD COMO ESTRATEGIA DE MOVILIDAD: EL ÉXODO CENTROAMERICANO EN MÉXICO (2018-2019)

VISIBILITY AS A MOBILITY STRATEGY: THE CENTRAL AMERICAN EXODUS IN MEXICO (2018-2019)

María Dolores París Pombo*

Verónica Montes**

Resumen: A pesar de que desde hace décadas existe una alta movilidad de personas centroamericanas trasladándose por territorio mexicano en busca de llegar a Estados Unidos, no se había observado a grupos tan grandes viajando en contingentes, como sucedió con las llamadas caravanas migrantes durante 2018-2019. Este éxodo tiene características sin precedentes a nivel de la movilidad humana en la región por las formas de organización, el número y la heterogeneidad de las personas que marcharon juntas por México (adolescentes, madres solteras con hijos, menores no acompañados, personas con discapacidades físicas, personas mayores, personas LGTBQ). Este artículo muestra que la visibilidad de las caravanas permitió que miles de centroamericanos llegaran hasta la frontera norte pese a las condiciones de violencia que han caracterizado a la movilidad humana en el país. Sin

* Investigadora en El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana. Líneas de investigación: Migraciones y derechos humanos, deportaciones, violencia. Dirección electrónica: mdparis@colef.mx. Dirección postal: Km. 18.5 Escénica Tijuana-Ensenada, San Antonio del Mar, C.P. 22560, Tijuana, Baja California (México).

** Afiliación institucional: Bryn Mawr College, Filadelfia. Líneas de investigación: Comunidades migrantes mexicanas y latinoamericanas en EU; intersecciones entre los procesos de hogar, pertenencia y migración; Latinos en EU; y maternidad transnacional y deportación. Dirección electrónica: vmontes@brynmawr.edu. Dirección postal: 101 N. Merion Ave. Bryn Mawr, PA 19010 (USA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0702-2048>.

Fecha de recepción: 01/09/2019, fecha de aceptación: 18/10/2019, fecha de publicación: 31/01/2020.

 Páginas 9-36

embargo, la fuerza colectiva se fue perdiendo a medida que los migrantes se dispersaban a lo largo del camino. Una vez en Tijuana, y en otras ciudades fronterizas, los caravaneros se encontraron con múltiples riesgos y tendieron a volverse nuevamente invisibles.

Palabras clave: Caravanas de migrantes, (in)visibilidad, movilidad humana, violencia, Tijuana.

Abstract: Even though for decades there have been important movements of Central American people through Mexican territory in search of reaching the United States, no such large group had been observed traveling *en masse*, as was the case with the so-called migrant caravans in 2018-2019. This exodus has unprecedented characteristics in terms of human mobility in the region, concerning the organization, the number and the heterogeneity of people (adolescents, single mothers with children, unaccompanied minors, handicapped, elderly and LGTBQ people). This article shows that the visibility of the caravans was the decisive factor that allowed thousands of Central Americans to reach the border and cope with the violence that has characterized human mobility in Mexico. However, the collective force was lost as migrants dispersed along the road. Once in Tijuana and other border cities, the caravaneros had to face multiple risks individually and tended to become invisible again.

Keywords: Migrant caravans, (in)visibility, human mobility, violence, Tijuana.

Introducción

Los años 2018 y 2019 serán ciertamente reconocidos en el ámbito de la movilidad humana por las llamadas “caravanas migrantes”. Si bien éste no es un fenómeno nuevo en México, sus características cambiaron considerablemente a partir de 2018, hasta transformarse en lo que después fue nombrado como “el éxodo”. Hasta entonces, las caravanas eran conocidas por los defensores de migrantes y por estudiosos de la migración como manifestaciones de carácter político y religioso cuyo propósito era denunciar la altísima peligrosidad

de las rutas migratorias en este país. Integradas por familiares de migrantes asesinados o desaparecidos y por miembros de organizaciones de la sociedad civil dedicadas a la defensa de los migrantes, las caravanas de madres de migrantes desaparecidos y el Viacrucis migrante entraban cada año a territorio mexicano y recorrían algunas ciudades del país realizando encuentros con actores políticos y sociales. Algunos periódicos nacionales daban cuenta de sus avances, de sus reuniones, y a veces revelaban sus logros cuando las madres encontraban a sus hijos con vida.

La caravana migrante adquirió otros significados en octubre de 2018, cuando las redes sociales hondureñas empezaron a convocar a una movilización para huir del país y emigrar a Estados Unidos. Miles de hondureños, pero también de salvadoreños, guatemaltecos e incluso personas de otros países se fueron uniendo al contingente y caminaron por el norte de Centroamérica, forzando la entrada a México por la frontera entre Tecún Umán (Guatemala) y Ciudad Hidalgo (Chiapas). El propósito fundamental de las personas que se unieron en el camino era cumplir con su necesidad o su interés de emigrar al norte. La mayoría huía de situaciones de violencia generalizada y de violaciones masivas a derechos humanos en sus países.

Este fenómeno logró cambiar la representación de la movilidad humana en México. Los medios de comunicación del mundo entero reportaron día con día los avances, no sólo de esa caravana de octubre, sino también de las que le siguieron durante el último trimestre de 2018 y el primero de 2019. De las tradicionales ilustraciones de la migración centroamericana concentradas en el tren de carga, conocido como “la Bestia”, los medios pasaron a representarla con imágenes de largas columnas de personas que caminan como un contingente a lo largo de las carreteras del sur de México.

En este artículo mostramos cómo la visibilidad del éxodo centroamericano significó una estrategia para confrontar la violencia contra las personas migrantes y la criminalización de la movilidad humana en México. El éxodo da cuenta de las condiciones de precariedad en las que huyen actualmente miles de familias centroamericanas. Así, en las caravanas que salieron de Honduras y El Salvador durante el último trimestre de 2018 y el primero de 2019, llamaba la atención la presencia de numerosas mujeres empujando carriolas con niñas y niños pequeños, personas con capacidades diferentes, adultos mayores y adolescentes (De Alba, Pernalet y Pastrana, 2018).

Proponemos entonces, en primer lugar, analizar las estrategias de visibilización de la movilidad humana con vistas a confrontar los altos riesgos que corren los migrantes en México. Estos riesgos han sido construidos por políticas migratorias cada vez más restrictivas y punitivas (París, 2019), así como por la criminalización de la movilidad humana. En un segundo apartado, describimos las masivas violaciones a los derechos humanos por parte de organizaciones criminales, funcionarios públicos, delincuentes comunes e incluso población en general en las rutas migratorias. En tercer lugar, mostramos la importancia que han ido cobrando las luchas por los derechos de los migrantes, en particular la historia de las caravanas migrantes como una manifestación política y religiosa en el marco del movimiento de derechos humanos en México y Centroamérica. A continuación, describimos las características que fueron tomando las caravanas migrantes durante el último trimestre de 2018 y el primero de 2019, subrayando las características de esta nueva forma de movilidad colectiva desde Centroamérica y hasta la frontera México-Estados Unidos. Finalmente, describimos las diversas motivaciones de los caravaneros, sus expectativas y proyectos migratorios, que fueron construyéndose a veces en la coyuntura de las caravanas y en las necesidades de huida.

Presentamos aquí algunos resultados de diversas etapas y experiencias de investigación participativa en el marco de la movilidad humana y de la defensa de derechos humanos. La primera autora recupera un trabajo de indagación sobre las raíces de la violencia contra las personas migrantes y el papel de las políticas migratorias en la criminalización de la migración indocumentada en México (París, 2017 y 2019). Asimismo, utilizamos algunos hallazgos del trabajo de campo que realizó como parte de un amplio equipo de investigación formado en El Colegio de la Frontera Norte, y que llevó a cabo varias visitas a los lugares de alojamiento de los caravaneros en Tijuana y dos encuestas, aplicadas a una totalidad de casi 2,000 migrantes integrantes de las caravanas del último trimestre de 2018. La segunda autora recupera su acompañamiento y observación participante con algunas personas de la primera caravana migrante, tanto en la Ciudad de México como en Tijuana. Ambas autoras dieron seguimiento, durante 2019, al proceso de llegada e instalación de las caravanas migrantes a través de visitas a los lugares de alojamiento o

de asentamiento en Tijuana y por medio de entrevistas a profundidad con integrantes de las caravanas y líderes que se quedaron en esta ciudad.

Estrategia de (in)visibilidad del éxodo centroamericano

En 2010, Amnistía Internacional (AI) publicó un informe titulado “Víctimas Invisibles” (Amnistía Internacional, 2010), que reportaba las violaciones masivas a los derechos humanos de los migrantes en México. Describía, por un lado, las agresiones y delitos de los que eran objeto los migrantes centroamericanos en su paso por este país y, por otro, los abusos cometidos por las autoridades migratorias y policiacas, tales como la fuerza excesiva y la extorsión. Señalaba la falta de datos, tanto sobre el número de migrantes que pasaban realmente por México, como sobre las violaciones a sus derechos humanos. Esta falta de datos, de acuerdo con la organización, estaba relacionada con la clandestinidad a la que se veían obligados los migrantes, la falta de denuncias de los delitos y, en general, con su invisibilidad. Paradójicamente, para ilustrar su portada, Amnistía Internacional usaba una fotografía del tren de carga conocido como “La Bestia”, es decir de la cara más visible de la migración centroamericana en México.

Varios otros informes sobre los derechos humanos de los migrantes muestran el tren de carga como la imagen por antonomasia de la movilidad en México. Los artículos periodísticos, los documentales, las películas, los libros y los informes sobre la migración centroamericana en México eran sistemáticamente ilustrados, hasta 2018, por migrantes montados en los techos de los vagones y las juntas de la denominada “Bestia”.

Si el tren se asocia con la migración en tránsito es por su espectacularidad: se trata en efecto de una movilidad colectiva – en algunos momentos masiva – de decenas o cientos de personas en un solo medio de transporte. Sin embargo, la gran mayoría de los migrantes centroamericanos se transportan por medios mucho menos visibles. Se trata de un movimiento en pequeños grupos, a veces acompañados de un intermediario, guía o “coyote”, que avanza tramos a pie, en camiones, cajas de tráileres, carros privados y autobuses.

Las personas migrantes intentan no ser detectadas ni reconocidas como tales por las autoridades ni por la población mexicana. La mayoría busca llegar hasta Estados Unidos y considera a México únicamente como un territorio de tránsito. Ahora bien, este tránsito puede durar semanas, meses o años, según

los recursos de que dispongan los migrantes, los riesgos que confrontan y las propias circunstancias del viaje. Durante esos periodos, considerados como de “tránsito”, los migrantes se encuentran en un estado de liminalidad (Bibler Coutin, 2005 y Vogd, 2013). Ocupan espacios intersticiales que pertenecen y a la vez están ausentes de la jurisdicción del Estado. Como lo señala Bibler Coutin, “esta migración oculta es simultáneamente una faceta visible de los paisajes sociales” (2005:198).

La naturaleza irregular de la movilidad por México obliga a los migrantes a tomar rutas secundarias, escondidas al público en general; paradójicamente, estas rutas son ampliamente conocidas tanto por las organizaciones sociales que buscan brindar ayuda y protección en el camino, como por las autoridades que ubican regularmente puntos móviles de control para detectar y detener a los migrantes, y por los delincuentes que lucran a través del robo, el asalto y la extorsión sistemática de personas consideradas como “indocumentadas”.

La invisibilidad de los migrantes les permite viajar hacia el norte eludiendo obstáculos interpuestos por políticas migratorias restrictivas y punitivas. Constituye también una estrategia para evitar la discriminación, el abuso, la extorsión y la explotación (Rojas-Wiesner y DeVargas, 2019). La clandestinidad propicia, sin embargo, numerosos riesgos relacionados con la delincuencia y la corrupción. Es decir, al tiempo que permite evitar la detención y la deportación, aumenta también los riesgos que corren los migrantes de ser víctimas de violencia y abusos a manos de delincuentes comunes y de las propias autoridades. Asimismo, esta invisibilidad garantiza la impunidad en el caso de crímenes, delitos y violaciones a sus derechos humanos. Por lo tanto, si bien la invisibilidad es una estrategia de supervivencia, e incluso una forma de resistencia, puede ser también un obstáculo para la agencia social y el reconocimiento de los migrantes como sujetos de derechos (ibídem).

Movilidad humana y derechos humanos en México

En agosto de 2010, la masacre de 72 migrantes en un rancho del municipio de San Fernando (Tamaulipas) pareció sacudir las conciencias de la clase política y de la sociedad civil mexicana e internacional. Salía a la luz la punta de un *iceberg* en materia de derechos humanos en México: la violencia generalizada contra las personas migrantes. Desde la toma de posesión del expresidente Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012), las noticias revelaban un país en

guerra, con permanentes confrontaciones armadas, miles de desapariciones forzadas y de homicidios dolosos, fosas comunes y masacres. Pero en estas noticias raramente aparecían los migrantes; retomando de nuevo los términos de Amnistía Internacional (AI, 2010), las personas migrantes constituían “víctimas invisibles”.

El espectáculo de la violencia exhibido después de la masacre provocó la visibilidad súbita de la tragedia migratoria, en contraste con el silencio y la invisibilidad de la migración centroamericana en México. Como lo señaló Bibler Coutin (2005), después de transitar sin nombre ni identidad, los migrantes pueden cobrar corporeidad, nacionalidad y nombre propio a través de la muerte, es decir, después de ser asesinados o masacrados. Los familiares de migrantes desaparecidos emprenden la búsqueda por las rutas, los cementerios, las fosas comunes. Algunos se organizan, hacen alianzas con organismos de la sociedad civil y con instituciones gubernamentales y logran, a través de su constancia y de su movilización, recuperar los restos e identificar a sus familiares.

Así, dos semanas después de la masacre de San Fernando, en agosto de 2010¹, se dio a conocer el nombre de Misael Castro Bardales, cuyos restos habían sido repatriados bajo una identidad equivocada pero fue reconocido por su hermana gracias a sus tatuajes (Periodistas de Pie Org., 2014). Otros cuerpos fueron identificados mucho después a través de bancos de ADN, como el de Eva Noemí, quien fue identificada gracias al convenio de colaboración entre la Procuraduría General de la República (PGR), la Fundación para la Justicia y el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF); sus restos fueron repatriados a Honduras en julio de 2014, casi cuatro años después de la masacre.

La crisis humanitaria que vive México en materia de movilidad humana empezó a ser difundida al menos desde 2007 (París, 2017), primero a través de declaraciones de defensores y de artículos periodísticos, después a través de informes de la sociedad civil y de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH, 2009). El Relator Especial de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre los Derechos Humanos de los Migrantes, Jorge Bustamante, emitió un informe en 2008 donde ponía en evidencia la participación de autoridades, delincuentes comunes y organizaciones

¹ Esta no fue la única masacre en ese municipio. El año siguiente, fueron descubiertas 47 fosas comunes con 193 cuerpos también en San Fernando.

criminales en las cadenas de violencia contra los migrantes. Estas comprendían el robo, el asalto, la extorsión, los delitos sexuales, el enganche forzado de jóvenes migrantes para el crimen organizado, el secuestro sistemático y masivo a cambio del pago de rescate y el secuestro de mujeres, niñas, niños y adolescentes migrantes para la trata con fines de explotación sexual y laboral (Bustamante, 2008). Sin embargo, las autoridades mexicanas y la comunidad internacional acogieron dichos informes con pocas reacciones políticas y casi ninguna acción pública.

En cambio, la primera masacre de San Fernando precipitó varios procesos políticos en materia de movilidad humana. En primer lugar, con el apoyo de varias organizaciones de la sociedad civil y por unanimidad, el Congreso de la Unión aprobó, en 2011, una Ley de Migración que reconoce que las personas migrantes gozarán de todos los derechos humanos sin importar su condición migratoria. En 2013, el gobierno mexicano promovió varios foros de discusión y se formó una alianza importante entre organismos de la sociedad civil para diseñar y promover el Programa Especial de Migración 2014-2018, que priorizaba casi en cada capítulo la temática de los derechos humanos².

Sin embargo, la mayor parte de estos avances quedaron en letra muerta; las condiciones de violencia contra los migrantes han continuado prevaleciendo hasta la actualidad, como lo muestran los informes más recientes de la sociedad civil (Red de Documentación de Organizaciones Defensoras de Migrantes, 2018; Colectivo de Observación y Monitoreo de Derechos Humanos en el Sureste Mexicano, 2019). Esta violencia comprende no sólo las agresiones de las redes criminales que lucran con el tráfico y la trata de personas, o los delincuentes comunes que acosan a los migrantes a lo largo de las rutas principales, sino también la violencia institucional ejercida cotidianamente por los cuerpos de seguridad³. En relación con el cúmulo de delitos y violaciones a derechos humanos de los migrantes, ha prevalecido la impunidad. Esta

² La redacción de este programa se logró gracias a una participación sin precedentes de la sociedad civil organizada y de la academia en foros nacionales e internacionales de consulta, y a través de llamado “Colectivo PND-Migración”. Esta agrupación buscó incidir en el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018 y logró colocar el tema de migración en la agenda de varias de las instituciones públicas (Wolf, 2014).

³ En junio 2019, el gobierno de Andrés Manuel López Obrador desplegó enormes operativos contra los migrantes a través de un nuevo cuerpo de seguridad, la Guardia Nacional, que se integró con agentes de la Marina, del Ejército y de la Policía Federal.

impunidad sistemática ante actos de lesa humanidad sólo puede explicarse por la aceptación tácita o expresa de que las muertes de migrantes son necesarias, representan un sufrimiento social ejemplar para disuadir la futura migración (París, 2017).

Como lo señala Linda Green (2011:367), la extrema vulnerabilidad de los migrantes deriva, en primer lugar, de factores geopolíticos y de doctrinas económicas que producen no-personas (*nobodies*) en el sur global, así como empleos peligrosos, mal pagados y no sindicalizados en los países más desarrollados. En segundo lugar, la vulnerabilidad es producto de la falta de alternativas económicas en grandes estratos de la población. Es consecuencia, en tercer lugar, de leyes punitivas y de prácticas políticas que han configurado las fronteras en zonas militarizadas o de seguridad nacional.

Presionado por el gobierno de Estados Unidos para frenar el flujo migratorio, el Estado mexicano ha aplicado desde hace más de 25 años una política de contención migratoria que hace caso omiso de las garantías personales. Es en este tenor que, desde la creación del Instituto Nacional de Migración (INM) en 1993, el gobierno mexicano ha invertido en la construcción de una amplia infraestructura de detención que comprende 59 centros de detención para personas migrantes: 32 estaciones migratorias, 15 estancias provisionales tipo A para una estancia máxima de 48 horas y 12 estancias provisionales de tipo B para una estadía máxima de 7 días (Consejo Ciudadano del Instituto Nacional de Migración, 2017: 43).

La detección y detención de migrantes en todo el territorio nacional se lleva a cabo, principalmente, a través de puntos móviles de control y retenes permanentes en las carreteras y en las vías del tren. Estos puntos de control son operados por el INM con participación de la policía federal (París, 2019). Sin embargo, este amplio sistema de detención y deportación funciona también como un filtro, es decir, muchas de las personas transitan a través de los retenes y de los puntos de control pagando sobornos a policías y agentes de migración. A pesar de que actualmente (durante el verano 2019), las personas migrantes son detenidas en las estaciones migratorias en condiciones de hacinamiento, en algunas de ellas hay más de 100% por encima de la capacidad de detención, cientos de miles de migrantes centroamericanos logran llegar hasta la frontera con Estados Unidos⁴.

⁴ Esto se puede deducir por el número muy elevado de migrantes centroamericanos detenidos por la Patrulla Fronteriza de Estados Unidos. Por ejemplo, entre marzo y mayo 2019, más de

Movilizaciones de resistencia contra la violencia hacia los migrantes

Ante las violaciones graves y permanentes contra los derechos de las personas migrantes en México, se han ido fundando, al menos desde fines de la década de 1980, decenas de albergues, casas del migrante, comedores y organizaciones de defensa de los migrantes en las regiones fronterizas y en las principales rutas migratorias. Estas organizaciones reciben y protegen a los migrantes a lo largo de las rutas clandestinas, particularmente en las cercanías del ferrocarril. Algunas participan en redes que llevan a cabo un monitoreo permanente de las condiciones de peligrosidad y que emiten regularmente informes sobre la violencia que viven los migrantes⁵.

Un movimiento importante de resistencia ha sido el de los comités de familiares de personas centroamericanas desaparecidas en la ruta migratoria. Dando continuidad a la lucha contra la práctica de la desaparición forzada, que emergió como una forma extrema de violencia estatal durante las dictaduras de las décadas de 1960, 1970 y 1980, el movimiento de madres y familiares de migrantes desaparecidos empezó a organizarse en comités desde el principio del siglo XXI. El primero en nacer fue el Comité de Familiares de Migrantes Desaparecidos de El Progreso, Honduras (COFAMIPRO), en septiembre de 1999, gracias a las comunicaciones en el programa radiofónico “Sin Fronteras” (hoy “Abriendo Fronteras”) que se transmitía por Radio Progreso. Este programa recibía regularmente llamadas de madres que buscaban a sus hijos, que habían dejado de comunicarse después de emprender la ruta migratoria hacia el norte (COFAMIPRO, 2019). En 2006, surgió el Comité de Familiares de Migrantes Fallecidos y Desaparecidos de El Salvador (COFAMIDE).

Hace 14 años, estos comités y otras asociaciones de madres y familiares de migrantes empezaron a recorrer México en las llamadas “caravanas de madres”. Esta movilización fue auspiciada también por una organización mexicana denominada Movimiento Migrante Mesoamericano. Durante el último

100 mil personas cada mes lograron cruzar México e intentaron ingresar a Estados Unidos de manera irregular, siendo detenidas cerca de la frontera por la Patrulla Fronteriza. Oficina de Aduanas y Protección Fronterizas (CBP por sus siglas en inglés) (Oficina de Aduanas y Protección Fronterizas, 2019).

⁵ Destaca en cuestiones de monitoreo la Red de Documentación de Organizaciones Defensoras de Migrantes (REDODEM), que emite cada año un informe a nivel nacional. Esta Red integra a casas del migrante, albergues y organismos de derechos humanos de todo el país.

trimestre de cada año, la caravana de madres sale de la frontera entre Guatemala y México y se detiene en una docena de ciudades en territorio mexicano para realizar encuentros con la sociedad civil organizada (Movimiento Migrante Mesoamericano, 2018). En búsqueda de los migrantes desaparecidos, esta caravana recorre las vías del tren de carga, las cárceles mexicanas, las zonas de bares y prostitución, las estaciones migratorias, los hospitales y las morgues. Las madres también visitan las oficinas de instituciones mexicanas como el INM, la SEGOB, el Senado o la Cámara de Diputados (Varela, 2012). En este recorrido, son acompañadas y recibidas por organizaciones y movimientos de solidaridad.

Otra manifestación de protesta y resistencia contra las violaciones a los derechos de los migrantes en México que ha tomado el nombre de “caravana” ha sido el Viacrucis migrante. Éste es organizado en fechas cercanas a la Semana Santa. Los primeros Viacrucis recibían el apoyo de la Iglesia Católica a través de la dimensión pastoral de la movilidad humana, de algunas casas del migrante, y de organizaciones de derechos humanos y de defensa de los migrantes de Centroamérica y de México. La narrativa católica y el apoyo de la iglesia brindaba una autoridad moral importante a los defensores y a los propios migrantes. Estos recorrían las rutas principales de tránsito, oficiaban misas, realizaban actos de protesta y de denuncia a lo largo del camino. Generalmente esta movilización terminaba en la Ciudad de México o en alguna ciudad del norte del país (París, 2017).

A partir de 2015, la mayoría de los albergues, de las organizaciones y redes de derechos humanos se distanciaron de estas caravanas debido a diferencias sobre los objetivos y la logística. Cada vez más, el Viacrucis dejó de ser una representación de carácter religioso-político, para volverse un reclamo por el derecho a la movilidad. Migrantes y solicitantes de asilo se unían así a este movimiento con la finalidad de viajar hasta la frontera norte de México al amparo de organizaciones políticas que venían escoltándolos, para intentar después ingresar a Estados Unidos. Un problema cada vez más agudo fue el número muy elevado de migrantes que se unían a las caravanas y la dificultad de darles atención digna a través de las redes de albergues. Fundamentalmente, las caravanas dejaban de ser un modo de protesta y reclamo por los derechos de las personas migrantes para convertirse en un medio de tránsito hacia la frontera norte. Allí, los caravaneros se dispersaban y se veían obligados a

confrontarse solos con los enormes dispositivos de seguridad en la frontera estadounidense.

En abril 2018, el Viacrucis migrante adquirió por primera vez dimensiones políticas internacionales cuando el presidente estadounidense Donald Trump alertó a través de su twitter sobre “las caravanas” con “olas de migrantes que entraban a México” para llegar Estados Unidos. En todos los medios de comunicación nacionales e internacionales se difundieron cotidianamente los avances de la llamada caravana. Las abundantes noticias provocaron o acentuaron la polarización política del público mexicano y estadounidense en torno a la migración: por un lado, generaron una ola de solidaridad de parte de las comunidades migrantes y defensores de derechos humanos; por el otro, suscitaban miedos y reacciones extremas de xenofobia que raramente se habían visto en México. La difusión de las imágenes de la caravana provocó su propio crecimiento. Es decir, las personas migrantes que, por sus medios o a través de sus redes personales, viajaban hacia el norte de México, fueron sumándose al grupo para encontrar mayor apoyo, solidaridad, protección contra las autoridades policíacas y migratorias y contra la delincuencia.

En octubre de 2018, en las redes sociales hondureñas, se empezó a convocar a una caravana migrante que no coincidía con el Viacrucis, ni tampoco reunía específicamente a las madres de migrantes desaparecidos. La “caravana” dejó de ser una manifestación político-religiosa para transformarse en un medio de movilidad por México que parecía crecer como una bola de nieve. A partir de entonces, esta forma de movilidad adquirió también sentidos políticos extremadamente contrapuestos: para unos, representaba la manipulación de miles de personas de parte de traficantes y activistas con muy pocos escrúpulos, cuyos propósitos eran enriquecerse y desestabilizar al gobierno mexicano o invadir los Estados Unidos. Para otros, se trataba de un éxodo provocado por las condiciones socioeconómicas y políticas, y sobre todo por la violencia generalizada e inseguridad en la región centroamericana.

Las caravanas de 2018

Durante el último trimestre de 2018, recorrieron el país cuatro movimientos autodenominados como “caravanas”⁶. Con 160 personas, la primera caravana

⁶ Es importante señalar que la mayoría de los defensores de derechos humanos y varios académicos dejaron de referirse a estos movimientos como “caravanas” y empezaron denominándolo “el éxodo”.

partió de San Pedro Sula, ciudad industrial al norte de Honduras, el 12 de octubre. El número de gente que se fue adhiriendo a la caravana fue creciendo a medida que iban avanzando en su recorrido. Antes incluso de salir de Honduras, la noticia de esta caravana había dado la vuelta al mundo a través de los medios de comunicación y de las redes sociales, así que, al momento de llegar a Ocotepeque, el departamento en Honduras limítrofe con Guatemala y El Salvador, la movilización ya contaba con aproximadamente 2,000 personas.

Cinco días después, cerca de 4,000 personas se habían unido a la caravana y habían logrado llegar a la frontera entre México y Guatemala. Ahí, confrontaron un operativo brutal de contención de parte de la Policía Federal, que lanzó bombas lacrimógenas a las familias hacinadas en el puente internacional y provocó la muerte de una niña y decenas de personas heridas (el Colef, 2018).

A pesar de la represión, la caravana siguió adelante por territorio mexicano, recorriendo primero el Soconusco y después cruzando el Istmo de Tehuantepec, hasta llegar a Veracruz. A su paso, centenares de migrantes que se encontraban en el camino, y que habían iniciado el viaje hacia el norte por su cuenta o con coyotes, se sumaron al contingente. Muchos hondureños que vieron desde su lugar de origen la evolución de este movimiento masivo de población que avanzaba lentamente hacia el norte, decidieron también emprender el camino y juntarse a la caravana.

Los números de integrantes de estas tres caravanas, de acuerdo con los medios de comunicación, variaban continuamente a medida que éstas avanzaban por territorio mexicano. La razón de estas variaciones no fueron sólo las diferentes formas de estimar el número de personas y la alta dispersión que adquirió la caminata desde Oaxaca. También se debe considerar que muchos de los caravaneros intentaban “alcanzar” al grupo principal en distintos puntos del recorrido; y algunos lo lograban. Otros caravaneros exhaustos, heridos o enfermos, iban abandonando la caminata. La dispersión propició también que algunos grupos aislados fueran detenidos y deportados por el INM. Varios fueron también víctimas de delinquentes comunes o del crimen organizado. Así lo narra Emilio, un líder hondureño integrante de la organización Pueblos Sin Fronteras:

En una vuelta que está saliendo de Tapachula así, para ya agarrar así, para la carretera, ahí nos estaban esperando... nos estaban esperando para matarnos con

machete. Agarraron a unos compañeros de nosotros y le pusieron el machete en el pescuezo y le quitaron los megáfonos, porque traíamos megáfonos para venir coordinando la gente.

Cuando llegamos así, el compa este que tenían agarrado ellos ahí, le rompieron todos los chalecos a los que nos iban ayudando, con machete se los tiraron así, los megáfonos se los quitaron y cuando nosotros vamos ya a llegar a la vuelta, como que el muchacho, el otro compañero de nosotros, que nosotros le decimos Magaya, llegó donde nosotros todo asustado y toda desgarrada la camisa y nos dijo que no que siguiéramos, que no siguiéramos porque nos estaban esperando para matarnos, y pues, lo que hicimos fue que paramos el grupo de gente que venía atrás de nosotros (Entrevista a Emilio, 2019).

Cuando la caravana llegó a la Ciudad de México, veintitrés días después de haber empezado su recorrido y habiendo avanzado 1,591 kilómetros, se estimó que unas 6,000 personas se habían unido a ella (el Colef, 2018).

La estancia en la CDMX fue la más prolongada y fue ahí donde los caravaneros decidieron la ruta que seguirían rumbo a la frontera norte. Durante esta estancia se pudo realizar el primer censo de la caravana: de las 4,814 personas que la conformaban, 3,088 eran adultas, incluidas 184 personas con discapacidad, 87 eran miembros de la comunidad LGBTQ, 320 niños entre 0 y 5 años, 24 mujeres embarazadas y varios menores de edad no acompañados. Del total, 85% fueron de Honduras, 8% de Guatemala, 5% de Nicaragua, y el 2% de otros países (ibídem). El viernes 8 de noviembre, los primeros caravaneros empezaron a dejar el estadio Jesús Martínez “Palillo” para continuar su viaje rumbo a la frontera norte por la ruta del Pacífico para llegar a la ciudad fronteriza de Tijuana (ibídem).

Este largo recorrido de 2,771 kilómetros se llevó a cabo en menos de una semana gracias a una estrategia de varios gobiernos estatales que facilitaron recursos para autobuses con tal de conducir a los caravaneros fuera de su estado con la mayor prontitud posible. Así, fueron pocas y cortas las escalas que llevaron a cabo las tres primeras caravanas.

El 11 de noviembre los primeros caravaneros empezaron a llegar a Tijuana. A medida que los días pasaban, los centroamericanos seguían llegando en grupos pequeños y grandes. A diferencia de la CDMX y otros estados, el gobierno municipal de la ciudad de Tijuana no se preparó para el arribo de los

migrantes, aunque sabían de su llegada. No fue sino hasta el 15 de noviembre que el gobierno municipal de Tijuana autorizó el Centro Deportivo Benito Juárez en la región norte de la ciudad como refugio temporal para los aproximadamente 6,000 centroamericanos que llegaron a Tijuana (ibídem).

Durante la última semana de noviembre y la primera de diciembre, llegaron a Tijuana la mayoría de los integrantes de la segunda caravana migrante, integrada casi totalmente por hondureños, y de la cuarta, que había salido de San Salvador al final del mes de octubre. Fue también en esas semanas cuando, aproximadamente, 2,200 personas fueron trasladadas de la Unidad Deportiva Benito Juárez a un centro denominado el Barretal, ubicado a más de 20 km. al este de la ciudad. Se estimó que alrededor de 1,000 personas en lugar de mudarse al Barretal optaron por irse a uno de los dieciséis albergues para migrantes que existen en Tijuana, mientras que unas 800 personas decidieron quedarse acampando fuera del Benito Juárez, a pesar de que la ciudad no les proporcionó agua potable, baños portátiles, ni luz. Días más tarde, este campamento fue nombrado por los propios migrantes como el espacio Contra Viento y Marea. Por otra parte, un reporte actualizado de el Colegio de la Frontera Norte (COLEF, 2019a) estimó que, para el 7 de diciembre, alrededor de 1,000 personas habían regresado voluntariamente o habían sido repatriadas a sus países de origen. Se estimó también que se desconocía el paradero de alrededor de 1,300 caravaneros, quienes podrían haber rentado algún tipo de vivienda, ya sea en las cuarterías aledañas al Benito Juárez o en otros lugares, como en Playas de Tijuana.⁷

En el informe antes mencionado, el Colef discutió cinco posibles escenarios para los centroamericanos que para ese entonces aún se encontraban en Tijuana: (1) buscar asilo en los EE. UU., (2) solicitar el estatus de refugiado en México, (3) quedarse en Tijuana y buscar un trabajo, (4) repatriación voluntaria o forzada a sus países de origen, y (5) intentar cruzar la frontera ya sea solos o con ayuda de algún coyote (COLEF, 2018). A esta lista añadimos un sexto escenario, que consistió en que los migrantes se trasladaron a otra ciudad fronteriza entre México y Estados Unidos, ya sea con esperanzas laborales o en su búsqueda de cruzar la frontera, se había corrido el rumor que

⁷ Lorena y Victor, por ejemplo, habían rentado un pequeño cuarto en una de estas llamadas cuarterías que se encontraba a solo un par de calles del Benito Juárez. Lorena nos comentó que otras familias centroamericanas habían rentado una vivienda con ayuda económica de donantes de EU.

en otras ciudades la posibilidad de hacer la solicitud de asilo era más fácil que en Tijuana.

La caravana de enero 2019

Bajo la consigna “Buscamos refugio, en Honduras nos matan”, en la noche del 14 de enero de 2019, el primer grupo, unos 500 participantes, de la nueva caravana salió de San Pedro Sula. Según un informe publicado por el Colef en marzo de 2019, la motivación de esta nueva caravana fue el anuncio emitido el 17 de octubre de 2018 por parte del entonces presidente electo de México, Andrés Manuel López Obrador, en donde se habló sobre el otorgamiento de Tarjetas de Visitantes por Razones Humanitarias (TVRH) a los migrantes (COLEF, 2019b). En nuestra opinión creemos que el factor de atracción en esta ocasión no fue solo la provisión de este tipo de visas, sino también la ubicua cobertura periodística que hicieron de la caravana tanto medios nacionales como internacionales, junto con la serie de falsas, exageradas e incendiarias declaraciones que el presidente Donald Trump empezó a hacer con respecto a las caravanas mucho antes que estas empezaran a ocurrir. La suma de estos factores fue lo que puso a la caravana en la mira pública de miles de centroamericanos que la vieron como una estrategia de movilidad para escapar de sus países.

A diferencia del año 2018, para estas nuevas caravanas el tránsito por México y su arribo a la frontera con EU fueron muy distintos. La Tabla 1 describe sucintamente las principales áreas de diferencia entre las caravanas. Una de las principales diferencias fue la falta de acompañamiento por parte de la sociedad civil organizada y el fuerte control del movimiento de la caravana de parte de las autoridades. Las poblaciones de los pueblos del Soconusco (Chiapas) y del Istmo de Tehuantepec (Oaxaca) que habían recibido a las primeras caravanas con un despliegue importante de solidaridad, mostraron hacia esta nueva caravana cansancio, indiferencia e incluso rechazo.

De acuerdo al testimonio de Emilio, migrante hondureño e integrante de Pueblos Sin Fronteras, quien acompañó también a esta nueva caravana:

Esa caravana fue la más sufrida en todos los aspectos. No les daban nada, absolutamente nada, ni agua. Era raro y contado en los pueblos de ahí de Tapachula hasta Oaxaca que le daban una botella de agua a un migrante... y los

policías, si agarrábamos un aventón a un kilómetro adelante “¡párate!, se baja todo el mundo, a caminar, a caminar hijos de la ...”, y que íbamos caminando todos y no nos agüitábamos pues, seguíamos caminando (Entrevista a Emilio, 2019).

Otra característica, diferente de las anteriores, fue que las personas integrantes de la caravana fueron documentadas casi todas en el sur del país a través de las tarjetas de visitante por razones humanitarias (TVRH). En Querétaro, la caravana se dividió en dos y el grupo más numeroso se dirigió hacia la ciudad fronteriza de Piedras Negras (Coahuila). Se trata de una ciudad mucho más pequeña que Tijuana y con pocas posibilidades de integración laboral o cultural de la población centroamericana.

Al llegar a Piedras Negras, el gobierno municipal había habilitado instalaciones muy amplias en un gran almacén para recibir aproximadamente 1,850 personas. Las instalaciones tenían agua fría y caliente, 50 baños y 40 duchas, agua potable, internet inalámbrico, aire acondicionado, iluminación y pantallas gigantes para el entretenimiento (COLEF, 2019b). A diferencia de la llegada a Tijuana, donde no existió ninguna preparación y se generó un caos que expuso a los caravaneros a actitudes xenofóbicas de parte de la población local, llama la atención la preparación coordinada previa al arribo de los caravaneros a Piedras Negras.

Otra importante diferencia fue la participación y el contacto con los caravaneros por parte de la sociedad civil en cada uno de los lugares de tránsito por los que pasó la caravana. En 2018, la sociedad civil fue la que se encargó principalmente, en el caso de Chiapas, por ejemplo, de recibir y apoyar con comida a los caravaneros. Hubo un contacto directo con la sociedad. Sin embargo, en el caso de las caravanas del 2019 la participación de la sociedad civil no existió, ya que el gobierno federal, junto con los gobiernos estatales por donde cruzaron las caravanas, tuvo el control logístico en todo momento. En este sentido, la visibilidad de las caravanas de 2018, que precisamente fue uno de los factores distintivos de este tipo de movilidad, dejó de estar presente para las caravanas del 2019, lo cual llevó a que fueran perdiendo precisamente su cohesión y fuerza de negociación.

Tabla 1. Puntos de diferencia entre las caravanas de 2018 y 2019

Area de diferencia	Caravanas de octubre/noviembre 2018	Caravana de enero 2019
Acogida de las poblaciones asentadas en la ruta migratoria (Sur del país)	<ul style="list-style-type: none"> • Amplia muestras de solidaridad en varios pueblos del Soconusco. • En varias localidades, las autoridades prepararon un espacio donde cupieron todos, o casi todos, los caravaneeros para descansar. 	<ul style="list-style-type: none"> • Actitudes de desconfianza y rechazo en la mayoría de los pueblos de paso. • Las autoridades locales y la policía federal no dejaron que la caravana se internara en los pueblos o en las ciudades para descansar.
Rol de la sociedad civil	<ul style="list-style-type: none"> • Rol activo y de acompañamiento a todo lo largo del viaje 	<ul style="list-style-type: none"> • Participación mínima de la sociedad civil debido a la intervención y control de parte de los tres niveles de gobierno en México
Cohesión social de la caravana	<ul style="list-style-type: none"> • Fuerte a lo largo de todo el viaje 	<ul style="list-style-type: none"> • Fragmentada desde el inicio; el proceso de trámite de las TVRH y la intervención del gobierno provocaron que la caravana se dividiera en grupos.
Respuesta del gobierno municipal en el punto de destino	<ul style="list-style-type: none"> • No hubo preparación previa • Negligencia y falta de coordinación • Discursos xenófobos 	<ul style="list-style-type: none"> • Respuesta eficiente y rápida. • Preparación previa. • Aunque no hubo discursos xenófobos, en la práctica se segregó a la población centroamericana que llegaba con la caravana en un espacio aislado del resto de la población.

Fuente: Elaboración propia con base en el trabajo de campo realizado durante 2018 y 2019.

Diversidad de los integrantes, de sus proyectos migratorios y sus expectativas

Los participantes en las caravanas de octubre y noviembre de 2018 lograron llegar, en su gran mayoría, hasta la frontera noroeste de México. Sus proyectos eran muy diversos: mientras algunos querían pedir asilo en Estados Unidos, otros simplemente huían de su país y estaban conformes con vivir en algún lugar de México. La heterogeneidad de los caravaneros atañe también a los recursos sociales de los que disponían y a sus experiencias migratorias previas, es decir a la información, conocimientos, contactos y capacidad de movilización. En todos los casos, la llegada a Tijuana (Baja California) representó un reto mayúsculo, pues los obligó a confrontar individualmente los riesgos migratorios y los procesos de criminalización en México y en Estados Unidos.

En este apartado, mostramos cómo las estrategias colectivas de movilidad llevaron a los caravaneros hasta Tijuana. Analizamos los procesos de dispersión y las distintas capacidades para movilizar recursos de parte de los caravaneros. Para ello, narramos las historias de Lorena y Víctor, una pareja hondureña que se juntó a la primera caravana desde su inicio y decidió seguir con ella hasta Tijuana. Ambos huían de la falta de oportunidades en su lugar de origen, de la inseguridad, la extorsión y la pobreza. Si bien la ruta migratoria representó para ellos un enorme esfuerzo físico, las dificultades y los peligros fueron mucho mayores una vez llegados a la frontera norte de México y sin la protección del colectivo.

Narramos también brevemente la historia de Douglas, quien, a diferencia de Lorena y Víctor, disponía de información amplia sobre sus opciones al llegar a la frontera y había migrado a Estados Unidos previamente. Su capacidad de liderazgo le permitió establecer contactos clave con organizaciones sociales, artistas, intelectuales y abogados, tanto en México como en Estados Unidos. Douglas tenía el proyecto claro de pedir asilo en Estados Unidos; en septiembre 2019 cumplió finalmente con ese objetivo.

Lorena y Víctor

Víctor, de 49 años, y su pareja Lorena, de 48, se unieron a la primera caravana en San Pedro Sula el 13 de octubre 2018. Ambos son de Progreso, Honduras. Antes de unirse a la caravana Víctor trabajó como taxista, sin embargo, la

extorsión por parte de las pandillas había escalado a tal grado que prácticamente trabajaba solo para ellos. Por su parte, Lorena no tenía un empleo estable y, cuando lograba encontrar algo, se ocupaba en el área de servicios. Víctor comentó que en Honduras es “prácticamente imposible” conseguir trabajo si uno tiene más de 35 años. Lorena por su parte dijo que le sorprendía ver que en México la gente mayor pudiera tener un puesto ambulante y ganarse la vida, ya que en Honduras eso es inimaginable; también comentó que las pandillas en su país extorsionan a todo el mundo, incluidos los vendedores ambulantes.

Se unieron a la caravana porque la consideraron como una posibilidad de buscar una mejor vida: “Lo vimos como una oportunidad para salir de Honduras y buscar una vida mejor. Ya habíamos pensado en irnos, pero no teníamos los medios. Entonces, cuando nos enteramos de la caravana, dijimos: ‘Esa es nuestra oportunidad’”. Esta cita de Lorena evidencia que la caravana se convirtió en la única estrategia de movilidad para que ella y Víctor pudieran llevar a cabo su proyecto migratorio. Como ella misma lo comenta, “Al no haber dinero y como dijeron que era por rai⁸ (sic) y que teníamos que caminar, y caminar, no había, pues, y ya para venir para acá para nosotros no era posible, es tener plata para irse a otro país y nosotros no teníamos”.

Víctor y Lorena viajaban con una sobrina de ella, quien a su vez traía a tres niños pequeños, entre ellos un bebé de 8 meses. Cuando llegaron al Estadio Palillo de la Ciudad de México, no tenían claro todavía si cruzarían la frontera hacia Estados Unidos. A pesar del largo camino que habían recorrido a pie y subiéndose a diferentes vehículos, seguían dispuestos y entusiastas de continuar hasta la frontera norte. Le pregunté a Víctor si sabía cuándo emprenderían el camino, rápidamente y con tono entusiasta me dijo: “No sabemos, pero si mañana nos dicen que nos vamos, estamos listos”. En ese momento les esperaban aún más de 2,500 kilómetros para llegar a la frontera⁹.

En la lluviosa tarde del jueves 29 de noviembre, volví a ver a Lorena y Víctor, esta vez en Tijuana¹⁰. Habían llegado a la frontera entre México y Estados Unidos. En un periodo de casi un mes habían recorrido 4,348 kilómetros desde San Pedro Sula, Honduras hasta Tijuana, México. En nuestro

⁸ Del inglés *ride* (Méx. aventón).

⁹ Trabajo de campo de la segunda autora en el Estadio Palillo, Ciudad de México, del 5 al 7 de noviembre 2018.

¹⁰ Trabajo de campo de la segunda autora en Tijuana, 29 de noviembre al 7 de diciembre 2018.

encuentro en la Ciudad de México se veían físicamente bien y su semblante reflejaba optimismo. Esta vez, en cambio, sus cuerpos mostraban los signos de un arduo y largo viaje, y su estado de ánimo denotaba incertidumbre y preocupación. Ambos se veían exhaustos y Lorena cojeaba de la pierna izquierda. Me comentó que se había caído al intentar subir a un camión que les había dado un aventón en su camino a Tijuana.

Lorena y Víctor llegaron a instalarse en tiendas de campaña, con otros caravaneros, en una colonia de clase media situada cerca de la playa. Ahí, además del frío y el viento de esos días de noviembre, sufrieron una violenta agresión de parte de los habitantes del lugar que se manifestaron contra los migrantes, los insultaron y les lanzaron piedras. La experiencia resultó ser, según su propio testimonio, la más dura que habían vivido desde su salida de San Pedro Sula.

Posteriormente, fueron trasladados con más de 6,000 personas a la Unidad Deportiva Benito Juárez. Después de dos semanas de acampar ahí, el lugar tuvo que cerrar por las fuertes lluvias y por las condiciones de insalubridad en que se encontraba hacinada la gente. Cerca de la mitad de quienes habían sido alojados en el centro deportivo fueron trasladados al albergue provisional El Barretal. Al igual que docenas de caravaneros, Lorena y Víctor no quisieron mudarse a este nuevo albergue debido a que se encontraba muy lejos del centro y lograron rentar un cuarto en uno de los hoteles aledaños al Benito Juárez. La sobrina de Lorena aceptó ser repatriada con sus hijos a Honduras, agotados, enfermos y vencidos por las condiciones en las que estaban viviendo en Tijuana y por la violencia antiinmigrante que habían padecido.

Una vez en la frontera, se iniciaba una nueva fase para los caravaneros. El muro entre México y Estados Unidos no solo significaba una barrera física infranqueable, sino que también representaba el fin de la movilización colectiva y el inicio de la búsqueda individual por la supervivencia. En el caso de Lorena y Víctor, ellos decidieron quedarse en Tijuana, tramitar sus tarjetas de visitantes por razones humanitarias, buscar trabajo y asentarse en esta ciudad. Así que cuando me despedí de ellos nuevamente, el 7 de diciembre, buscaban un cuarto para alquilar en una de las cuarterías de la Zona Centro de la ciudad. Sin embargo, la situación en la frontera se complicó, en parte por la falta de alternativas económicas y debido al constante arribo de centroamericanos

y otros grupos de migrantes, entre ellos venezolanos, cubanos, haitianos y africanos.

Ante la dificultad de encontrar recursos, algunos hondureños que en los primeros meses del 2019 se encontraban todavía en Tijuana decidieron moverse a otras ciudades fronterizas con la esperanza de cruzar a los Estados Unidos, pues ya para ese momento había quedado evidente que en Tijuana resultaba imposible cruzar la frontera. A mi regreso a esta ciudad, en febrero, me informaron que Lorena y Víctor se habían ido a Reynosa, Tamaulipas. Como lo explicarían más adelante, un paisano de Honduras les había prometido que en esa ciudad tendrían un trabajo seguro y bien pagado, aunque eso no sucedió.

En mayo, durante una nueva estancia de trabajo de campo, la pareja acababa de regresar de Reynosa, donde habían pasado dos meses encerrados en un albergue para migrantes administrado por una iglesia cristiana. Según su testimonio, no les permitían salir del lugar sin ser acompañados por alguien del albergue. Hartos del encierro, terminaron por conseguir la ayuda económica para emprender, el 3 de mayo 2019, su viaje de 2,472 kilómetros de regreso a Tijuana¹¹.

El trayecto entre Tijuana y Reynosa no solo es largo, sino que también es uno de los más peligrosos de México. Existe una alta presencia de crimen organizado en gran parte de esta ruta. Desafortunadamente, Lorena y Víctor fueron víctimas de un robo en el autobús en el que viajaban. En el momento en que los volví a ver, esta vez en compañía de la primera autora, tenían un par de días de haber llegado a Tijuana. Ambos se veían profundamente afectados por esta terrible experiencia. Sin embargo, Lorena era visiblemente la más afectada, su tono de voz era frágil, el llanto se hizo presente durante nuestro encuentro, y su lenguaje corporal manifestaba una fuerte vulnerabilidad. Los dos se veían afectados no solamente por el incidente de violencia del que fueron víctimas, sino sobre todo por la precariedad en la que se encontraban a su regreso a Tijuana. Les preguntamos si, ante tal situación, no pensaban en regresar a Honduras, a lo que rápidamente y con plena convicción nos contestaron, “no, no regresaríamos a Honduras, aquí estamos mejor.”

En agosto 2019, Lorena y Víctor seguían viviendo en una de las cuarterías de la zona centro de la ciudad. Se trata de un inmueble con cerca de 18 cuartos

¹¹ Trabajo de campo, mayo 2019.

ocupados por haitianos, centroamericanos y tijuanaenses, en donde entre todos comparten un par de regaderas y un par de baños. Ambos trabajan de conserjes en una escuela secundaria de la zona. Ya tienen un pequeño refrigerador en su cuarto y lograron conseguir una mejor cama de la que tenían en nuestro último encuentro. Sus planes ahora son seguir trabajando, poner un pequeño negocio, ya sea de comida o ropa usada y, sobre todo, quieren comprar un pequeño terreno donde poder vivir.

Douglas

El 6 de mayo de 2019 entrevistamos a Douglas, migrante hondureño de 36 años. A diferencia de Lorena y Víctor, Douglas buscaba llegar a la frontera para pedir asilo en Estados Unidos. Él estaba esperando también cualquier oportunidad para huir, pero por razones muy diferentes: su trabajo como organizador comunitario en Tegucigalpa le trajo problemas con las llamadas maras, ya que trabajaba con jóvenes en situación de calle. Esto lo llevó a ser víctima de una brutal agresión por parte de los pandilleros. Ante esta situación y para evitar una muerte segura en caso de que lo volvieran a encontrar sus agresores, había decidido huir. Sin embargo, no contaba con los recursos económicos para viajar hacia el norte, así que al escuchar sobre la primera caravana la vio como una oportunidad.

Al ver a través de medios de comunicación que esta caravana había logrado cruzar a México, viajó hasta Tecún Umán y cruzó por su cuenta la frontera. Sin embargo, en la ciudad de Huixtla (Chiapas), antes de alcanzar la primera caravana, fue detenido por agentes de migración y deportado a Honduras. Al día siguiente, reemprendió inmediatamente el camino hacia Guatemala y la frontera con México. Al llegar, se encontró ahora con la segunda caravana, que había salido de Honduras el 20 de octubre, es decir justo cuando la primera se internaba en México. A diferencia de Víctor y Lorena, que siguieron los pasos de la caravana sin participar en la toma de decisiones, Douglas tuvo un rol de liderazgo a lo largo del camino que le permitió tejer redes con múltiples actores sociales, políticos y culturales.

Una vez en Tijuana, junto con un grupo de voluntarios y diferentes organizaciones locales, organizó un concierto cuyo propósito era “restaurar la mala imagen de la caravana y que sepan que los hondureños y centroamericanos traemos una riqueza, traemos sueños que queremos cumplir y que sabemos

muy bien que podemos brindarle algo a Tijuana por todo el tiempo que nos ha albergado y lo que ha hecho por nosotros” (Entrevista con Douglas, 2019). El deseo de Douglas por mejorar las condiciones de los migrantes lo ha llevado, junto con otros dos hondureños, a emprender el proyecto de construir un albergue, Casa Hogar el Puente. Dicho albergue busca ser “un lugar destinado para alojar a mujeres migrantes y sus niños que sean solicitantes de asilo en Estados Unidos y que hayan sido retornados a Tijuana bajo el Programa de Protección al Migrante (MPP, por sus siglas en inglés)” (Página de Facebook de Douglas Oviedo).

Douglas fue parte de los primeros migrantes centroamericanos que fueron retornados a Tijuana bajo el acuerdo del MPP¹². A partir de su retorno, la organización American Civil Liberties Union (ACLU) asumió su defensa y le proporcionó la ayuda de dos abogadas. El día que entrevistamos a Douglas había regresado de su segunda cita en la corte de migración.

A pesar de que los tres, Lorena, Víctor y Douglas, vieron las caravanas como una estrategia de movilidad, los dos primeros no tenían un plan una vez que lograran llegar a la frontera. Su idea era llegar “hasta donde los llevara la caravana”. Douglas, en cambio, fue observando desde el inicio los avances de la primera caravana y cuando vio que lograba cruzar la frontera entre Guatemala y México, tomó la decisión de alcanzarla. En su caminata con la segunda caravana, fue orientando la movilización colectiva para lograr el propósito de llegar a la frontera entre Tijuana y San Diego. Mientras que Víctor y Lorena se encuentran en una precariedad e incertidumbre legal, pues al vencer sus TVRH podrían perder su condición de estancia regular en México, en septiembre de 2019, Douglas obtuvo el asilo en Estados Unidos. Como dice Douglas, “la caravana fue algo que marcó mi vida. No sé para los demás migrantes. Bueno, para todos los migrantes que vinimos en la caravana esto marcó nuestra vida”.

Conclusiones

Las caravanas de 2018 pusieron en manifiesto la importancia numérica de la migración centroamericana que cruza México tratando de llegar a Estados

¹² Se trata de un acuerdo mediante el cual solicitantes de asilo en Estados Unidos, que entran por su frontera sur, pueden ser devueltos a las ciudades de la frontera norte de México para que esperen ahí todo su proceso de asilo en alguna corte de inmigración estadounidense. Estos procesos pueden durar varios meses y hasta más de un año. Cuando llega su cita en la corte, los solicitantes de asilo se presentan en la garita y los recogen las autoridades de ese país para conducirlos ante el juez. Después, son nuevamente retornados a México para esperar la resolución.

Unidos. Por años, los migrantes centroamericanos han cruzado el país en forma de goteo, es decir en pequeños grupos y de manera casi invisible, para evitar ser presa de las redes criminales o de las políticas de detención y deportación.

Como estrategia de movilidad, la caravana representó la dualidad entre la visibilidad que daba a los miles de centroamericanos que cruzaban territorio mexicano, y la invisibilidad de estos migrantes a medida que se dispersaban y una vez que quedaron varados en la frontera entre Estados Unidos y México. A lo largo del camino y en algunos puntos de descanso, los migrantes iban acompañados por organizaciones de la sociedad civil, por organismos públicos de derechos humanos e incluso por cuerpos de seguridad como la propia policía federal. Viajaban así por el territorio mexicano de una manera relativamente segura y económicamente accesible. Sin embargo, a medida que avanzaban hacia el norte, continuar la ruta a pie en un solo contingente se volvió imposible; por falta de recursos, las organizaciones que acompañaban a los caravaneros no pudieron contratar un número suficiente de autobuses para continuar en grupo hasta la frontera norte. Al dispersarse, los migrantes fueron sujetos a abusos e incluso a violaciones muy graves a sus derechos humanos. No sólo varios sufrieron asaltos y robos en el camino, sino incluso secuestros y desapariciones, como lo narraron varios de los entrevistados.

La colectividad desapareció poco después de que los caravaneros arribaran a Tijuana y a otras ciudades fronterizas. En ese momento tuvieron que salir en busca de su propia supervivencia, lo cual dejó a la gran mayoría en una posición altamente vulnerable. En estas ciudades, tuvieron que confrontar por su cuenta los abusos de las policías municipales y de las autoridades, la falta de alternativas económicas, los ataques xenófobos y el enorme dispositivo de seguridad fronteriza del gobierno estadounidense.

Las caravanas evidenciaron la negación del derecho a la movilidad para la mayoría de la población que emigra o huye de sus lugares de origen. La movilidad es actualmente una suerte de privilegio de las elites políticas, económicas y científicas, mientras que las clases trabajadoras y los sectores excluidos o marginales que salen de sus lugares de origen o de residencia habitual para sobrevivir, se ven obligados a tomar caminos y medios clandestinos. Los destinos tradicionales se vuelven cada vez más elusivos a medida que los Estados llamados “de tránsito” erigen barreras, militarizan o securitizan las rutas migratorias. Así, la falta de alternativas para viajar por México con

autorización, o con documentación migratoria, obliga a las personas a buscar estrategias cada vez más desesperadas para dirigirse hacia el norte.

Bibliografía citada

- Amnistía Internacional (AI), (2010) *Victimas Invisibles. Migrantes en movimiento en México*. Disponible en: <https://www.amnesty.org/es/documents/AMR41/014/2010/es/> (Consultado: 27 de agosto de 2019).
- Animal Político, (1 de agosto 2019) “Policías locales asesinan a migrante en Saltillo” en *Animal Político*. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2019/08/asesinan-migrante-saltillo-policias-agresion/> (Consultado: 27 de agosto de 2019).
- Bibler Coutin, Susan, (2005) “Being En Route” en *American Anthropologist*. No. 107 (2), pp. 195-206.
- Bustamante, Jorge, (2008) “Promotion and Protection of all Human Rights, Civil, Political, Economic Social and Cultural Rights, Including the Right to Development” en *Report of the Special Rapporteur on the Human Rights of Migrants*. Addendum (Mission to Mexico). Geneva: Human Rights Council, Eleventh Session, Agenda item 3, pp. 9 -15.
- COFAMIPRO, (2019) *Inicio de Comité de Familiares de Migrantes Desaparecidos*. Disponible en: <https://migranteshonduras.org/el-comite-de-familiares-de-migrantes-desaparecidos-de-el-progreso-cofamipro/> (Consultado: 27 de agosto de 2019).
- Colectivo de Observación y Monitoreo de Derechos Humanos en el Sureste Mexicano, (2019) *Informe del monitoreo de derechos humanos del éxodo centroamericano en el sureste mexicano: Octubre 2018-Febrero 2019*. Sistematización y redacción por Mary Garrapa. Disponible en: https://vocesmesoamericanas.org/wp-content/uploads/2019/05/InformeExodo_Final-web.pdf (Consultado: 27 de agosto de 2019).
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), (2009) *Informe Especial sobre los casos de secuestro en contra de migrantes*. CNDH.

- Disponible en: https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2009_migra.pdf (Consultado: 27 de agosto de 2019).
- Consejo Ciudadano del Instituto Nacional de Migración (CCINM), (2017) “Personas en detención migratoria en México.” en *Misión de monitoreo de las estaciones migratorias y estancias provisionales del Instituto Nacional de Migración*. México: Consejo Ciudadano.
- De Alba, José Ignacio; Pernalet, Víctor y Daniela Pastrana, (2018) “La marcha de las carriolas” en *En el camino, más allá de las vías*. 11 de noviembre de 2018. Disponible en: <https://enelcamino.piedepagina.mx/la-marcha-de-las-carreolas/> (Consultado: 27 de agosto de 2019).
- El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), (2018) *La caravana de migrantes centroamericanos en Tijuana 2018: Diagnóstico y propuestas de acción*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), (2019) *La Caravana Centroamericana de Migrantes en Piedras Negras, Coahuila 2019. Diagnóstico y Propuestas de Acción [Informe]*. El Colegio de la Frontera Norte.
- El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), (2019) *La Caravana de Migrantes Centroamericanos en Tijuana 2018-2019*. Segunda Etapa [Informe]. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Green, Linda, (2011) “The Nobodies: Neoliberalism, Violence and Migration” en *Medical Anthropology*. No. 30, pp.366-385.
- Movimiento Migrante Mesoamericano, (2018) *Caravana de Madres de Migrantes Desaparecidos – Catorce años de Lucha y Esperanza*. Disponible en: <https://movimientomigrantemesoamericano.org/category/caravana-de-madres-2018/>
- Oficina de Aduanas y Protección Fronterizas, (2019) *Southwest Border Migration*. Disponible en: <https://www.cbp.gov/newsroom/stats/sw-border-migration> (Consultado: 27 de agosto de 2019).
- París Pombo, María Dolores, (2017) *Violencias y migraciones centroamericanas en México*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- París Pombo, María Dolores, (2019) “Las barreras migratorias en México y los términos de la colaboración con el gobierno estadounidense” en Calva, José Luis (coord.) *Migración de mexicanos a Estados Unidos. Derechos*

- humanos y desarrollo*. México: Juan Pablos y Consejo Nacional de Universitarios.
- Periodistas de Pie Org., (2014) *Más de 72*. Capítulo2. Disponible en: <https://masde72.periodistasdeapie.org.mx/capitulo2.html> (Consultado: 27 de agosto de 2019).
- Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de los Migrantes (REDODEM), (2018) *El Estado Indolente. Recuento de la violencia en las rutas migratorias y perfiles de movilidad en México*. Disponible en: https://fm4pasolibre.org/wp-content/uploads/2018/10/Informe_REDODEM-ilovepdf-compressed.pdf (Consultado: 27 de agosto de 2019).
- Rojas Wiesner, Martha y Maria DeVargas, (2019) “Strategic Invisibiility as Everyday Politics for a Life with Dignity: Guatemalan Women Migrants’ Experiences of Insecurity at Mexico’s Southern Border” en Menjívar, Cecilia; Ruiz, Marie y Emmanuel Ness *Oxford Handbook of Migration Crises*. Nueva York: Oxford University Press.
- Varela, Amarela, (2012) “Del silencio salimos: la caravana de madres hondureñas en México. Un ejemplo de resistencia femenina al régimen global de fronteras” en Aquino, Alejandra; Varela, Amarela y Frédéric Decossé (coords.) *Desafiando fronteras. Control de la movilidad y experiencias migratorias en el contexto capitalista*. pp. 175-186. México: Edición Sur, Frontera Press.
- Vogd, Wendy, (2013) “Crossing Mexico: Structural violence and the commodification of undocumented Central American migrants” en *American Ethnologist*. (40)4, pp.764-780.
- Wolf, Sonja, (2014) “El ambicioso Programa Especial de Migración 2014-2018” en *Animal Político*. 7 de julio 2014. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/seguridad-180/programa-especial-de-migracion-2014-2018-institucionalidad-y-recursos/> (Consultado: 27 de agosto de 2019).

**“LADY FRIJOLES”: LAS CARAVANAS CENTROAMERICANAS
Y EL PODER DE LA HÍPERVISIBILIDAD DE LA MIGRACIÓN
INDOCUMENTADA**

**“LADY FRIJOLES”: CENTRAL AMERICAN CARAVANS
IN MEXICO AND THE POWER OF HIPERVISIBLE
UNDOCUMENTED MIGRATION**

Amelia Frank-Vitale*
Margarita Núñez Chaim**

Resumen: Desde, al menos, 2011 las personas migrantes centroamericanas y sus aliadas en México han realizado caravanas, en las que combinan el acompañamiento humanitario con las protestas políticas para proteger a las personas en su caminar y exigir el respeto a sus derechos en el territorio mexicano. En 2018 y 2019, este fenómeno tomó una nueva dimensión cuando miles de personas migrantes, en su mayoría hondureñas, se organizaron en caravanas que empezaron en Centroamérica por primera vez. En el presente artículo, como dos antropólogas que hemos acompañado distintas caravanas en la última década, exploramos la naturaleza de éstas como protesta política y social, que desafía los límites de los procesos migratorios. Nos enfocamos en la hipervisibilidad de la migración que reivindica los derechos de las personas migrantes, al ser la caravana no sólo una exigencia por pasar por el territorio

* Investigadora en el Departamento de Antropología, Universidad de Michigan. Líneas de investigación: migración, violencia, Honduras. Correo electrónico: ameliafv@umich.edu. ORCID: 0000-0002-6828-6653.

** Investigadora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), unidad Ciudad de México. Líneas de investigación: migración, violencias, género. Correo electrónico: magui.nunezchaim@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8261-7172.

Fecha de recepción: 01/09/2019, fecha de aceptación: 20/11/2019, fecha de publicación: 31/01/2020.

 Páginas 37-61

mexicano, sino una exigencia de hacerlo con dignidad. Estigmatizada como “ingrata” por la prensa mexicana y celebrada cuando se entregó a Estados Unidos, “lady frijol” se convirtió en el símbolo de esta exigencia al rechazar comida donada. En este artículo argumentamos que la caravana de migrantes fusionó este tipo de demandas “sin disculpas” por el derecho a existir, en las que las personas se mueven a través del territorio sin pedir permiso y, al hacerlo, tienen un impacto real en el discurso público y la política. Sin embargo, también reconocemos que los impactos en el corto plazo son limitados e incluso pueden resultar negativos, ya que las personas de la caravana también enfrentan represión y criminalización, pues las deportaciones de personas migrantes centroamericanas continúan a la alza y en las fronteras se refuerza la militarización como respuesta. Aun así, frente a este contexto, las personas, principalmente hondureñas, continúan emigrando en caravanas con un orgullo desafiante.

Palabras clave: Caravanas, migración indocumentada, hipervisibilidad, acción colectiva, resistencia.

Abstract: Since at least 2011, Central American migrants and their allies in Mexico have staged caravans, combining humanitarian accompaniment with protest, protecting individuals from harm while demanding their rights be respected while in Mexican territory. In 2018 and 2019, this phenomenon took a new dimension, as tens of thousands of mostly Honduran migrants organized themselves into caravans, starting from Central America for the first time. As two anthropologists who have been present in many caravans over the last decade, we explore the nature of caravans as protest, while identifying the limitations to that process. We focus on the unapologetic hypervisibility of the caravan and the demand to not only be allowed to pass through Mexican territory but to be treated with dignity. “Lady frijol” became the symbol of this demand, rejecting donated food, bullied as “ungrateful” by Mexican media, and then celebrated when she turned up in the United States. We argue that this kind of in-your-face demand of a right to exist as one wishes and move through space without seeking permission has coalesced in the form of the migrant caravan and, in doing so, had real impact on public discourse and politics. We also recognize, however, that the short-term impacts are

limited and even negative, as *caravaneros* face repression and criminalization, deportation of Central Americans continues unabated, and borders are being further militarized as a response. Still, in the face of this, Hondurans continue to migrate, proudly defiant, in caravans.

Keywords: Caravans, undocumented migration, hypervisibility, collective action, resistance.

“En caravana / porque no tenemos lana
en caravana / busco el sueño de mañana
en caravana / porque a mi me dio la gana
ya me voy pero me voy en caravana”
Chiky Rasta, *En Caravana*

“En Honduras no comemos frijoles”, dijo. O según los medios así fue lo que dijo. Personas a su alrededor lo cuentan un poco diferente pero, con esta frase reportada, la señora que lo dijo se hizo famosa dentro y fuera de la caravana. Según lo que se cuenta, en algún punto de la caravana, al ser ofrecido una vez más un plato de arroz y frijoles, la mujer hondureña lo rechazó sin pena ni disculpas, casi regañando a quien se lo había ofrecido con la absurda frase de que en su país “no comemos frijoles”¹. Tachada como ingrata, malagradecida, maleducada, etc., aquí la queremos tomar como un símbolo fuerte de lo que era la caravana en sí: una exigencia hacia los poderes del mundo de dejarnos pasar *sin pedir disculpas por exigirlo*. Como “lady frijoles”, la caravana es una forma en la que las personas centroamericanas atraviesan el territorio mexicano sin esconderse, sin buscar pasar desapercibidas. Al contrario, es una forma visible de emigrar que reivindica el derecho a migrar.

Desde, al menos, 2011 las personas migrantes centroamericanas y sus aliadas en México han realizado caravanas, en las que combinan el acompañamiento humanitario con las protestas políticas para proteger a las personas en su caminar y exigir el respeto a sus derechos en el territorio mexicano. En 2018

¹ Es absurdo, porque, en Honduras, como en todo Centroamérica, una de las comidas principales es el frijol. Hay variedad, sí, el color del frijol y la manera de prepararlo es diferente de lo que se encuentra en México, pero el frijol no es una comida extraña para una hondureña.

y 2019, este fenómeno tomó una nueva dimensión cuando miles de personas migrantes, en su mayoría hondureñas, se organizaron en caravanas que empezaron en Centroamérica por primera vez. En el presente artículo, como dos antropólogas que hemos acompañado distintas caravanas en la última década, exploramos la naturaleza de éstas como protesta política y social, que desafía los límites de los procesos migratorios. Nos enfocamos en la visibilidad de la migración que reivindica los derechos de las personas migrantes, al ser la caravana no sólo una exigencia por pasar por el territorio mexicano, sino una exigencia de hacerlo con dignidad.

Estigmatizada como “ingrata” por la prensa mexicana y celebrada cuando se entregó a Estados Unidos, “lady frijoles” se convirtió en el símbolo de esta exigencia al rechazar comida donada. En este artículo argumentamos que la caravana de migrantes fusionó este tipo de demandas “sin pedir disculpas” por el derecho a existir, en las que las personas se mueven a través del territorio sin pedir permiso y, al hacerlo, tienen un impacto real en el discurso público y la política. Sin embargo, también reconocemos que los impactos en el corto plazo son limitados e incluso pueden resultar negativos, ya que las personas de la caravana también enfrentan represión y criminalización, las deportaciones de personas migrantes centroamericanas continúan a la alza y en las fronteras se refuerza la militarización como respuesta. Aun así, frente a este contexto las personas, principalmente hondureñas, continúan emigrando en caravanas con un orgullo desafiante.

En lo que sigue, empezamos con la narración de un momento clave de la caravana/éxodo de octubre de 2018. En esta historia, vemos claramente la organización incipiente de la caravana, el reto que presenta dicha organización ante las autoridades mexicanas y el orden esperado entre quienes mandan y quienes acceden a lo que dice la “ley.” De ahí ofrecemos un análisis sobre la manera en que la hipervisibilidad se constituye como una forma de resistencia. Para concluir, volvemos a la caravana, ahora en la frontera norte de México, para reflexionar sobre los límites de la acción colectiva migrante ante el régimen hegemónico de fronteras cerradas.

La información que se presenta proviene del trabajo de campo de doctorado realizado por ambas antropólogas. Mientras que Margarita Núñez acompañó el éxodo de octubre de 2018 a diciembre del mismo año, desde Ciudad de Guatemala hasta Tijuana, Amelia Frank-Vitale acompañó el trayecto en

el sur de México, por Chiapas y Oaxaca, y en el norte, en Tijuana. Ambas también han realizado trabajo de campo acompañando otras caravanas en años anteriores² y, posteriormente, en 2019³.

Nuestras metodologías son similares: por lo general consisten en hacer observación participante, acompañar y realizar entrevistas semi- o no-estructuradas, a veces grabadas en voz y a veces no, según las circunstancias y las preferencias de la persona entrevistada. Para ambas, la observación participante durante las caravanas consistió en “caminar” con ellas y, por lo tanto, en realizar una “etnografía en movimiento”, más allá de una etnografía multisituada, como muchas veces se usa en los estudios migratorios. El texto que aquí se presenta es una aproximación etnográfica que nutre algunas de las reflexiones teóricas que ambas tuvimos en el proceso de acompañamiento durante los últimos meses de 2018 y que conforman parte de nuestra investigación doctoral.

“Lo que queremos nosotros es pasar”: la organización de la caravana en el tránsito

“Necesitamos una comisión del éxodo para que puedan dialogar directamente con el comandante de la Gendarmería a cargo del operativo”, dijo Arturo

² Amelia fue parte de la primera caravana de migrantes que se realizó en México, en enero del año 2011, y varias otras caravanas de migrantes en 2012, 2013, y 2014. Ella vio cómo iban evolucionando, de grupos de trescientas personas recorriendo un tramo corto en el sur de México en 2011, a las más de mil personas que llegaron a la Ciudad de México y se manifestaron frente de Los Pinos en 2014 (Frank-Vitale, 2011). Amelia estaba realizando trabajo de campo en Honduras, enfocada en la vida después de la deportación en San Pedro Sula (Frank-Vitale, 2019), cuando se dio la caravana de octubre de 2018, que tiene sus antecedentes en las otras caravanas en las cuales se había participado, pero que tuvo otra forma – al iniciar en Centroamérica – y una magnitud distinta.

³ Tras la caravana que salió el 12 de octubre de 2018 de San Pedro Sula y empezó el recorrido por México el 20 de octubre (la cual narramos y retomamos aquí), es realmente difícil numerar las caravanas que siguieron y contabilizar a las personas que se unieron en esta modalidad de migración. Las convocatorias para “salir en caravana” empezaron a ser continuas y constantes durante los siguientes meses. En un inicio se llamó a ésta la “primera caravana”, y se contabilizaron dos más, “la segunda” y “la tercera”, que se conformaron por contingentes menores (aproximadamente entre dos y cuatro mil personas) y que comenzaron el recorrido por México en las siguientes dos semanas de octubre. Sin embargo, la migración en grupo empezó a ser un flujo constante en los últimos meses de 2018 y los primeros de 2019, lo que volvió obsoleto contabilizar “caravanas”. El 15 de enero de 2019 volvió a haber una convocatoria numerosa, de aproximadamente cuatro mil personas. Margarita Núñez acompañó ese grupo desde San Pedro Sula hasta que llegó a la Ciudad de México en febrero de 2019, como parte también, de su trabajo de campo doctoral.

Peimbert, Ombudsman de Oaxaca. Atrás de él había una barrera de 300 policías federales con equipos antimotines, seguida de otra barrera de agentes del Instituto Nacional de Migración (INM), más “perreras”⁴ y autobuses en los que, desde que el éxodo pisó suelo mexicano, subían a las personas para deportarlas a sus países, así que nadie se fiaba de esos autobuses. Eran pasadas las 4 de la mañana del sábado 27 de octubre de 2018, ese día el éxodo lograba una primer meta en su tránsito por México: dejaba el estado de Chiapas y alcanzaba Oaxaca. El trayecto por recorrer, acordado en la asamblea del día anterior, partía de Arriaga, Chiapas, hacia Tapanatepec, Oaxaca. En ese momento nos encontrábamos en el inicio del puente Arenas, a casi 11 km de Arriaga, era de madrugada, no había absolutamente nada de luz, nada alrededor, los celulares no tenían señal (probablemente porque el operativo de la Gendarmería incluía bloqueadores de señal). Las personas, más de siete mil⁵, venían caminando pocos kilómetros antes de llegar al bloqueo que se instaló después de una curva muy pronunciada en la carretera, de manera que era imposible saber que había un despliegue policiaco de esa magnitud hasta que lo tenías a unos cuantos metros, era una emboscada. “Me recuerda a Nochixtlán y no quiero otro Nochixtlán,” remató el Ombudsman de Oaxaca⁶.

Un día antes, el éxodo se había trasladado de Pijijiapan a Arriaga. Como empezó a ser ya rutina: salíamos de madrugada y caminábamos hasta que el cuerpo aguantara, hasta que encontráramos un aventón, o hasta que los rayos del sol fueran agotadores y necesitáramos parar, así, poco a poco, en el transcurso del medio día y hasta la tarde, íbamos llegando al siguiente punto. Al llegar había que buscarse un espacio por el parque central y las calles aledañas. Las personas improvisaban carpas con plásticos, cartones, cuerdas

⁴ Las camionetas del Instituto Nacional de Migración que se utilizan para trasladar a las personas migrantes detenidas hacia las estaciones migratorias son conocidas como *perreras* puesto que son vans tradicionales cuyas ventanas están protegidas con barrotes.

⁵ De acuerdo al conteo realizado por el Ayuntamiento de Suchiate el 20 de octubre de 2018, cuando las personas habían cruzado la frontera de México con Guatemala y pernoctaron en Ciudad Hidalgo, el grupo de personas se conformaba por: 2,622 hombres, 2,234 mujeres, 1,070 niños y 1,307 niñas. En total estamos hablando de un mínimo de 7,233 personas al entrar en México. Mientras algunas personas tomaron otro camino y se apartaron de la caravana en algún momento de la trayectoria, muchos otros se sumaron en distintos puntos también, haciendo un conteo preciso de “la” caravana imposible.

⁶ Con “Nochixtlán” el Ombudsman hizo referencia a una escena parecida de 2016 cuando los policías federales buscaron desalojar a manifestantes de las carreteras de Oaxaca; lo cual resultó en seis personas muertas y más de 100 personas heridas.

y cualquier cosa que se tuviera a la mano para resguardarse del sol. Llegaban personas del municipio, voluntarias, familias que querían apoyar y llevaban alimento, agua, medicinas. Poco a poco, cada quién se iba instalando para comer, lavar ropa, buscar donde bañarse, descansar y recuperar la energía para la caminata que vendría al día siguiente.

En el kiosco del parque central de Arriaga, como también ya era costumbre, se instaló un micrófono con un amplificador en el que autoridades municipales daban avisos, personas solidarias ofrecían las donaciones que llevaban, migrantes se acercaban para vocear a sus familiares que se habían separado en el camino, algún voluntario anunciaba cosas perdidas, alguien más amenizaba de repente con música, etc. Sin embargo, en esta ocasión en Arriaga, de repente en el audio se escuchó “presidencia de la República,” y siguió una voz un tanto conocida, era Enrique Peña Nieto, entonces presidente de México, con el siguiente mensaje:

Hoy quiero dirigir un mensaje a cada uno de los migrantes centroamericanos que están en México. Quiero decirte, en primer lugar, que los mexicanos somos hospitalarios y especialmente solidarios con quienes pasan por momento difíciles. Somos un país que valora y reconoce la dignidad de las personas migrantes. Casi todos nosotros tenemos algún pariente o amigo cercano que ha migrado. Sabemos muy bien que lo que buscas es una oportunidad, que quieres construir un nuevo hogar y un mejor futuro para tu familia y seres queridos. Hoy, México te extiende la mano. Queremos que tú y todos los migrantes se sientan tranquilos y protegidos. Para apoyarte, el gobierno de México está lanzando, el día de hoy, el plan *Estás en tu casa*. Estando en México, podrás recibir atención médica, e incluso mandar a tus hijos a la escuela. También tendrás una identificación oficial temporal para hacer los trámites que necesites mientras regularizas tu situación migratoria. Además, ese documento te permitirá entrar y salir de los albergues de Chiapas o Oaxaca cuando quieras. Y algo muy importante, al incorporarte al Plan, podrás acceder al Programa de Empleo Temporal. Para aprovechar todos estos beneficios son indispensables dos requisitos: uno, que te encuentres en los estados de Chiapas o Oaxaca, y dos, que tú y los familiares que te acompañan ya hayan solicitado su ingreso o refugio con el Instituto Nacional de Migración. Si aún no lo han hecho y forman parte de la Caravana Migrante

o arribaron previamente a México todavía están a tiempo para acercarse al Instituto Nacional de Migración para iniciar los trámites que permitan regularizar su situación. Este Plan solamente es para quienes cumplen con las leyes mexicanas y es un primer paso hacia una solución permanente para aquellos que obtengan la condición de refugiado en México. Los mexicanos que viven en Chiapas y Oaxaca también se beneficiarán de esta decisión, ya que se amplía el Programa de Empleo Temporal para los residentes de estos dos estados. Estimados migrantes: México los quiere proteger y apoyar, la única manera en que podremos hacerlo es si ustedes regularizan su estancia en el país y cumplen con nuestras leyes. Los invito a que se acerquen a la brevedad al personal migratorio que está listo para ayudarles. México es un país que ofrece oportunidades a quienes vivimos aquí. Recibir a quienes vienen de fuera nos enriquece. Muchas gracias. (Presidencia Enrique Peña Nieto, 2018).

El mensaje estuvo sonando en repetidas ocasiones, las personas lo escuchaban y dudaban, a veces sonaba como una buena propuesta: trabajo, acceso a la salud, a la educación. Pero luego venían las condiciones: quedarse en Chiapas o Oaxaca, en “albergues”. Para entonces, todas y todos también desconfiaban cuando escuchaban las palabras “albergue” e “Instituto Nacional de Migración”, pues en los primeros días, cuando el éxodo cruzó el puente internacional Rodolfo Robles, fue recibido por la Policía Federal con gases lacrimógenos y se cerraron las puertas de México, entonces, los agentes del INM se acercaron con la promesa de “dejarles pasar, llevarles a un albergue y darles papeles.” La sorpresa fue que las primeras personas en pasar y subirse a los autobuses fueron directo de regreso a Honduras, las que les siguieron fueron a las instalaciones de la Feria Mesoamericana en Tapachula, que había sido habilitada como extensión de la Estación Migratoria Siglo XXI. Es decir, el “albergue” había resultado en una cárcel, un centro de detención de migrantes, y la promesa de papeles resultó en órdenes de deportación.

Así que una vez que se escuchó la oferta del presidente de México, la gran mayoría del éxodo ya no creía lo que oía. Para quienes vienen de Centroamérica tampoco es algo nuevo aquello de desconfiar de las autoridades, de escuchar promesas incumplidas, de escuchar programas de gobierno que resultan en engaños. Los gobiernos de Honduras, El Salvador y Guatemala también tienen una larga historia en este sentido, los escándalos de corrupción y desvío

de fondos en las últimas décadas han dejado a la mayoría de las poblaciones en estos países sin servicios básicos como la salud. Precisamente esto también es parte de las razones por las que las personas dejan sus países.

La oferta que planteaba el gobierno federal no era nueva, se estaba ofreciendo lo que la legislación migratoria mexicana ya contemplaba: la posibilidad de solicitar la condición de refugiado⁷ y, mientras se solicita, obtener una Tarjeta de Visitante por Razones Humanitarias (TRH), mejor conocida como *visa humanitaria*⁸. Sin embargo, con una restricción que nadie veía favorable: sólo poder permanecer en Chiapas o Oaxaca, en un “albergue.” Además, también hay que sumar que muchas personas migrantes ya habían pasado por procesos de regularización en México en migraciones anteriores, o tenían conocidos que habían pasado por esos procesos, y sabían que, en la mayoría de los casos, las solicitudes de refugio son rechazadas. También sabían que los trámites duran meses, cuando no años, y no cuentan con los recursos para mantenerse durante dichos procesos administrativos. Sabían de los bajos salarios que se ofrecen a las personas centroamericanas y de las difíciles condiciones de vida en Chiapas o Oaxaca para quienes hablan como *catrachos*.

De cualquier forma, el plan *Estás en tu casa* no resolvía las necesidades de las personas, ni tenía las condiciones para que la oferta tuviera credibilidad. Como sucede con las políticas sociales en general, y las migratorias en particular, estaba planteada para que las personas hicieran lo que el gobierno quería: que dejaran de avanzar. No podía haber más ingenuidad en su planteamiento, las personas habían dejado todo por buscar una oportunidad de vida que les ha sido negada en sus países, no iban a aceptar ninguna propuesta que no cumpliera con ese objetivo, y ellas sabían que en México, pidiendo refugio y quedándose en un “albergue” en Oaxaca o Chiapas, no lo iban a lograr. Así, en la asamblea de la tarde del viernes 26 de octubre en la plaza central de Arriaga,

⁷ En México, según la Ley sobre Refugiados, Protección Complementaria y Asilo Político, la solicitud de condición de refugiado puede reconocerse debido a fundados temores de ser perseguido por motivos de raza, religión, nacionalidad, género, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país; o que, careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos, fuera del país donde antes tuviera residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera regresar a él.

⁸ La Tarjeta de Visitante por Razones Humanitarias es un documento que expide el Instituto Nacional de Migración y que permite una estancia legal temporal en México cuando la persona que la solicita ha sido víctima de algún delito, o cuando se encuentra en el proceso de solicitud de la condición de refugiado ante la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados.

Chiapas, las personas tomaron una decisión fundamental: no aceptar el plan y avanzar, por ahora, con el objetivo de llegar a la Ciudad de México para después decidir qué ruta tomar hacia la frontera con Estados Unidos.

Al día siguiente en la madrugada, el comandante de la Gendarmería a cargo del operativo que bloqueaba el paso del éxodo hacia Oaxaca explicó que la “intención” de su retén era presentar el programa *Estás en tu casa*. Sí, en la madrugada, sobre un puente en la carretera en medio de la nada, sin luz, sin señal de celular, 300 elementos de la Policía Federal bloquearon el paso para decirles a las más de 7 mil personas caminando que “estaban en casa” y “México les daba la bienvenida”. Los agentes del INM presentes decían que les subirían a los autobuses para llevarles a los albergues, registrarles e iniciar sus procesos de regularización. Las sospechas de que el programa fuera un engaño se hacían más fuertes. Lo que se había escuchado antes y había terminado en deportaciones y encierros se repetía: Policía Federal bloqueando el paso (igual que en el puente internacional) y el INM prometiendo “albergue y papeles.” Nadie se tomaba ya en serio la propuesta, nadie estaba dispuesto a aceptar. Pero la Gendarmería tenía instrucciones de “no dejar pasar”.

La Defensoría de los Derechos Humanos del Pueblo de Oaxaca, la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Chiapas (CEDH-Chiapas) y la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) estaban presentes en ese momento porque, al ser ese recorrido el primer tránsito entre estados, habían acordado un acompañamiento coordinado como un “cambio de estafeta”. Las comisiones habían empezado el recorrido de avanzada y toparon con el retén. El Ombudsman de Oaxaca, al ver el operativo, se acercó al personal a cargo para establecer un diálogo. Fue así como decidieron que, quienes estaban al frente del operativo debían dialogar de manera directa con las personas del éxodo para llegar a un acuerdo y, dicho diálogo sería mediado por los organismos de derechos humanos.

Así que a través de un megáfono y al frente de la línea en la que el contingente del éxodo se comenzó a agrupar para que, una vez todas y todos juntos, avanzaran hasta el bloqueo policiaco, se convocó a voluntarias y voluntarios que quisieran participar en la “comisión de diálogo” para negociar con el comandante del Gendarmería y los representantes del INM. Se pidieron dos hombres y dos mujeres y las manos empezaron a levantarse, sin mucho más trámite, se formó la comisión.

El éxodo esperó hasta que la mayor parte del contingente estuviera agrupada para acercarse al bloqueo y presentar la comisión de diálogo. El escenario que planteaba el gobierno parecía que esperaba una confrontación, sin embargo, en la caravana, nadie quería una, “vienen tantas niñas y niños, por ellos, tenemos que ver por ellos”, era la respuesta siempre que las cosas se tensaban y, en esta ocasión, no era la excepción. Así que se decidió que se agruparían para avanzar juntos, fuertes, pero al llegar al frente de la policía, todas y todos se sentarían para evitar cualquier incidente. Esto tomó un par de horas en las que la gente se empezó a estancar en la carretera y el grupo empezó a ocupar uno, dos, tres kilómetros repletos de personas y más, hasta que la vista no alcanzaba para ver el final de la fila. Lo cual también dio tiempo a que la noche empezara a ceder y hubiera un poquito de visibilidad. El contingente de miles avanzó y al llegar a unos metros de la policía, se sentó. Claramente no era lo que la policía esperaba, ellos iban listos para reprimir con cualquier pretexto. La comisión de diálogo estaba lista y sabía lo que el éxodo quería: avanzar.

Finalmente, poco antes del pleno amanecer, la comisión de diálogo se acercó al cerco. Se formó un círculo en el que estaban las y los integrantes de la comisión con el comandante de la Gendarmería, el delegado del INM en Chiapas, el Quinto Visitador de la CNDH, el Ombudsman de Oaxaca y el de Chiapas, así como otros integrantes de estas instituciones, acompañantes del éxodo, personas de organizaciones sociales y, por supuesto, todos rodeados de un sin fin de cámaras, micrófonos y grabadoras de la prensa.

El diálogo comenzó con el comandante: “nuestro interés es darles a conocer el programa de la manera más extensa posible para quitarles las preocupaciones que tengan del mismo [...] Para quienes quieran adherirse al programa, el personal del INM ya está aquí listo para poderlos llevar a un lugar donde puedan iniciar el trámite”. Para el éxodo ya no había “preocupaciones” sobre el programa, quedaba clara la intención y hacia dónde iba el operativo, la respuesta comenzó por parte de un chico hondureño que no pasaba los 25 años: “lo que queremos nosotros es pasar”, concreto y claro. La palabra fue tomada por otra representante del éxodo, luego por el INM, finalmente personas solidarias y de las comisiones derechos humanos. El comandante concluyó con que tenía que “verificar con sus superiores”. El círculo se disolvió y empezó la espera. Al cabo de una media hora regresó el comandante, se

reagrupó el círculo y la respuesta fue: “está bien, les dejaremos pasar, pero en cada punto que avancen les iremos informando del programa”.

El sol ya empezaba a quemar cuando el operativo se retiró y el éxodo retomó su paso y su ritmo. “Nos hicieron esperar para hacernos caminar bajo el sol”, decían muchas personas. No estaban equivocadas, si la confrontación directa y la intimidación con antimotines no pudo frenar el éxodo, la táctica, tampoco nueva, comenzó a ser apostarle al desgaste de las personas. Pero de nuevo, esta táctica también resultaba ingenua ante la voluntad de quienes caminaban.

Desde un inicio, en Honduras, el éxodo empezó a generar sus mecanismos de organización: grupos de WhatsApp y Facebook por departamentos para avanzar de manera conjunta⁹. Sin embargo, a los pocos días, durante el tránsito por Guatemala, esta organización incipiente fue rebasada por completo por la magnitud que tomó la salida de personas de Honduras, El Salvador y Guatemala. Una vez que las personas llegaron a Tecún Umán, donde se agruparon antes de cruzar la frontera con México, comenzaron las

⁹ La organización inicial del éxodo desde Honduras se dio a partir de algunas convocatorias realizadas en redes sociales para “emigrar juntos”, que después se viralizaron a partir de los medios de comunicación locales en Honduras, principalmente, la cadena de televisión *HCH*, que comenzó a transmitir en vivo el grupo inicial, de no más de 200 personas, que se había reunido en la Terminal Metropolitana de San Pedro Sula. Cuando las personas se comenzaron a sumar a la caravana, en Honduras, empezaron a organizarse entre familias, colonias, barrios y departamentos, y para ello, realizaron grupos de WhatsApp y Facebook para coordinarse. Todo esto surgió de una manera bastante espontánea pues la mayoría de las personas decidieron unirse en cuestión de horas o días al enterarse de ese grupo reunido en la Terminal. Sin embargo, en un par de días el grupo pasó de 200 a cuatro mil personas, que se estimaron cruzaron la frontera de Honduras con Guatemala entre el 13 y 15 de octubre. Para entonces, la organización por redes sociales se desbordó y dejó de ser funcional. Cuando las personas llegaron a la frontera con México, se estimaban arriba de siete mil, por lo que la única forma de organización más o menos estable empezaron a ser las reuniones nocturnas o asambleas donde se decidía lo básico: a dónde se seguiría el día siguiente. Sin embargo, nunca hubo una toma de decisiones centralizada ni con la capacidad de generar un consenso amplio. De hecho, en varias ocasiones las decisiones tomadas en la asamblea se cambiaban de un momento a otro, por circunstancias emergentes. Al final, siempre prevalecía la voluntad y toma de decisiones individualizada, pues a pesar de haber salido en grupo y con la decisión de ir en colectivo, las personas tomaron la decisión de salir de sus casas de manera autónoma e individual, lo que siempre terminaba por impedir que “alguien más” decidiera por ellas mismas. Esto mismo generaba que no hubiera nadie con la legitimidad para ser “líder” u “organizador”, las personas que por momentos tomaban papeles activos y liderazgos eran siempre rotativas y cambiantes. Adicionalmente, esto generaba que quienes acompañábamos, antropólogos entre otras organizaciones y activistas, tampoco pudiéramos injerir en la toma de decisiones, simplemente, apoyábamos en temas logísticos y emergentes.

asambleas vespertinas que funcionaban para coordinar el camino: cuándo se sale al siguiente punto, cuál es ese siguiente punto, a qué hora, y algunos avisos misceláneos.

El retén de la Policía planteó un reto organizativo para el éxodo: la necesidad de representantes que intervinieran en las situaciones de emergencia *in situ*, que tuvieran legitimidad en el grupo y, suficientes como para, por lo menos, tener algo de capacidad de acción con el grupo. La asamblea del día anterior, en la que se habían tomado las decisiones respecto a la propuesta del gobierno federal, facilitó el hecho de que, quienes se postularon como comisión de diálogo, sabían la postura de una gran parte del éxodo y, al momento del bloqueo, pudieron actuar.

La hipervisibilidad de la vulnerabilidad como forma de resistencia

La magnitud del éxodo, un pueblo andante, hizo siempre imposible una coordinación centralizada. Las decisiones básicas se tomaban en las asambleas, lo demás conforme se fuera presentando. Al final, era una organización autónoma y anárquica, la voluntad de cada persona prevalecía, lo que hacía a los liderazgos que surgían en cada circunstancia, frágiles y cambiantes. “¿Y vos quién sos para decirme qué hacer?”, siempre respondía alguien cuando otra persona asumía que podía tomar una decisión por las y los otros. Era cierto, esas más de siete mil personas habían decidido salir de sus casas por su propia voluntad, de manera individual. No obstante, todas tenían dos objetivos claros: ir a Estados Unidos y avanzar juntas. El segundo objetivo era el que permitiría alcanzar el primero, de eso nadie tenía ninguna duda, y por eso, todas permanecían juntas por su propia voluntad, acuerpándose en el colectivo y en su hipervisibilidad.

La autonomía y la anarquía de la organización no sólo respondía a la magnitud y las circunstancias cambiantes, también respondía a otro factor fundamental: la desconfianza en las autoridades y actores externos al éxodo. Quienes huyen de Centroamérica han aprendido, casi siempre a la mala, por historias de vida marcadas por exclusiones y desigualdades, que no pueden confiar en nadie más que en ellas y ellos mismos, que no pueden depender de nadie más que de sí mismas.

Esta organización-desorganizada, desde las necesidades concretas y cotidianas, resultó muy efectiva en tanto que resolvía de manera práctica las circunstancias que se presentaban. La organización permitía avanzar de manera operativa, funcionaba para resolver en terreno. Pedirle más al éxodo en términos organizativos era no comprender su naturaleza. Las reivindicaciones se hicieron en la manera de migrar en sí misma, en el caminar de forma hipervisible, no en las asambleas, ni los comités. La hipervisibilidad expuso la vulnerabilidad de las personas de Centroamérica ante el mundo, sus condiciones de precariedad, y al mismo tiempo, esta vulnerabilidad mostró su capacidad de su resistencia a los poderes del mundo¹⁰.

En la literatura que trata sobre la condición de poblaciones migrantes o refugiadas, los temas de visibilidad e invisibilidad han formado una base importante de la contribución teórica sobre la condición humana de poblaciones migrantes. Se ha identificado el uso estratégico de la visibilidad e invisibilidad (Córdoba González de Chávez, 2018) en términos de cómo las personas se manifiestan y reclaman su derecho a existir dentro del espacio (estado nación) donde viven. Una política de (in)visibilidad se ve en la comunidad de migrantes/refugiados en Malasia (Vries, 2016), o en los que están en el proceso de asilo en Alemania (Bhimji, 2016). La visibilidad, entonces, se entiende como un logro, para que la población migrante/refugiada sea reconocida en sí misma y puede participar en los procesos que le afectan dentro del país donde busca seguir viviendo o quedarse.

Sin embargo, la *hipervisibilidad* se percibe como un componente de la condición de invisibilidad cuando la gente marginada se queda sin ser vista o, por su misma condición, se convierte en híper vista pero por desviarse de la norma; así, pasan de ser personas ignoradas a personas estigmatizadas. La hipervisibilidad se ha utilizado de esta manera para hacer referencia a personas que están expuestas ante el poder, como el caso de los musulmanes en Estados Unidos en el período de intensa islamofobia después del 11 de septiembre (Shams, 2018), los cuerpos de las mujeres negras en espacios de ocio (Mowatt, French, and Malebranche, 2013) o, por lo general, la condición de la mujer en el oeste siempre sujeta a la mirada masculina (Hammer, 2016). La hipervisibilidad, entonces, generalmente se refiere a una condición impuesta hacia la gente marginada/excluida cuando su condición de diferencia relativa

¹⁰ Para una crítica del humanitarismo, revisar Ruiz-Giménez Arrieta (2017).

a la norma resulta visible ante el poder, visible precisamente por ser desviante. En esta literatura, la condición de hípervisibilidad pasa de ser visible en el sentido de incluido y contado, a ser hípervisto y, aún, excluido. Esta exclusión se vive de otra manera que una exclusión basada en invisibilidad, pero siempre la hípervisibilidad es, en el fondo, una condición de otredad.

Para nosotras, estas dos contribuciones de la visibilidad e hípervisibilidad se suman a la función de resistencia. En el contexto de la caravana identificamos un uso estratégico de la hípervisibilidad en su acepción de agencia, como los casos de la visibilidad de las poblaciones migrantes y, a la vez, utilizando precisamente su condición colectiva de ser otros buscando pasar por estos espacios sin quedarse. Aquí vemos el uso estratégico de la hípervisibilidad del colectivo como una manera de protegerse y reclamar su dignidad, sin pedir disculpas por hacerlo o por ser quienes son y retar una hípervisibilidad impuesta y excluyente. La hípervisibilidad de la caravana fue práctica – así podían acceder a una seguridad usualmente posible a través de una híperinvisibilidad. A la vez la hípervisibilidad de la caravana fue en sus términos, no impuesta, haciendo hípervisible precisamente su condición del otro, su necesidad, y su vulnerabilidad ante un sistema que los expulsa.

La migración visible fue una forma en la que las y los migrantes expusieron (en el sentido de mostrar) su vulnerabilidad, al tiempo que se expusieron (en el sentido de ponerse en riesgo, como se mostró en el retén de la Policía) ante la vulnerabilidad, ésta última entendida como un efecto social del poder, producida políticamente y distribuida de manera desigual. De esta forma, la migración visible consistió en un acto en el que la vulnerabilidad se expuso (en ambos sentidos, mostrarse y ponerse en riesgo), como una forma de resistencia en sí misma; desafiando así la lógica humanitaria (machista, racista y colonial) en la que las personas migrantes, al ser percibidas como “vulnerables” son excluidas de su capacidad de agencia y, a su alrededor, se activan políticas paternalistas cuyo objetivo es regular y controlar (Butler, Gambetti y Sabsay, 2016). En este sentido, la caravana de 2018 desafió la lógica del humanitarismo del gobierno (McFalls, 2010), organizaciones de derechos humanos, iglesias y hasta medios de comunicación que, en México, estaban acostumbrados a trabajar con migrantes que llegaban de uno en uno a sus ventanillas, de manera invisible, que merecen ser atendidos mientras quedan en la posición de víctimas necesitadas (Ticktin, 2006).

La hipervisibilidad, como una forma de emigrar propia de las y los caravaneros, consistió en una exposición corporal deliberada al poder: las personas sabían los riesgos que estaban tomando, eran conscientes de la posibilidad de ser detenidas, deportadas, violentadas, e incluso de la posibilidad de morir, y hubo quienes murieron. No obstante, esta exposición deliberada debe entenderse como una resistencia al mismo poder, a través de la acción de emigrar. Al mostrar el cuerpo colectivo como el único vehículo para lograr su objetivo, las y los caravaneros hicieron visible su vulnerabilidad. De forma que su resistencia radicó, precisamente, en la visibilidad de esta condición de vulnerabilidad (Butler, 2016). Así la hipervisibilidad de su migración consistió en un movimiento de resistencia por el derecho a existir sin pedir disculpas.

Lady frijoles encarnó esta resistencia al ser estigmatizada y rechazada. Dentro de la lógica racista, machista y colonial del humanitarismo, quienes son vulnerables carecen de poder. Lady frijoles desafió esta lógica al rechazar “ayuda” y ser “malagradecida”. Precisamente porque ella, como la caravana, no demandaba “ayuda,” demandaba un trato digno, comida y no sobras. La acción de rechazar un plato de comida develó que la lógica humanitaria no reconoce a las personas como tales, como sujetos políticos capaces de acción y resistencia: capaces de hartarse y cansarse de las circunstancias, de enojarse y demandar un trato digno. Pues la lógica humanitaria ve a las personas “vulnerables” con lástima, con condescendencia, es vertical y refuerza la exclusión. De ahí que cuando una mujer, pobre, migrante y racializada, se harta y dice que no, es violentada a través de la ridiculización: “lady frijoles”.

La caravana, como lady frijoles, fue un acto de resistencia en sí misma, a través de exponer su vulnerabilidad: de hacerse hipervisible en la acción colectiva de caminar. Así, la vulnerabilidad, fuera de la lógica humanitaria, contiene un efecto movilizador. La vulnerabilidad es resistencia. Lo cual tampoco implica que dicha vulnerabilidad se “supera”, –esto implica caer en la misma lógica en la que se excluye la agencia de la vulnerabilidad–. Más bien, la vulnerabilidad contiene la potencia de la agencia (Butler, 2016). La caravana, a través de su hipervisibilidad, reivindicó su derecho a existir. La migración visible fue una resistencia al sistema de poder que busca negar el derecho a una vida digna a aquellas personas racializadas, generizadas y empobrecidas, a pesar de que dichas personas no “superan” su condición de vulnerabilidad, políticamente construida.

De esta forma, el éxodo desafió de manera muy práctica esta lógica racista, machista y colonial. Al salir de la clandestinidad, decidir emigrar de manera colectiva y visible, caminando por carreteras federales y durmiendo en las plazas centrales de cada pueblo en la ruta migratoria, el éxodo adquirió una hipervisibilidad que le permitió avanzar de una forma en la que cada paso en sí mismo era una reivindicación por un trato digno, reconocimiento y el derecho de todas las personas, sin distinción alguna, a buscar una oportunidad de vida. Pensar que estas reivindicaciones tendrían que articularse a través de la organización –que como se desarrolló fue un carácter operativo- también forma parte de lógica humanitaria que excluye la agencia de la vulnerabilidad.

La resistencia que representó esta hipervisibilidad de la vulnerabilidad tuvo un impacto real en el discurso público y la política. Los efectos de mediano y largo plazo aún no son claros y están por verse. Sin embargo, en el corto plazo, Estados Unidos y México han recurrido a la lógica racista, machista y colonial que refuerza la idea de vulnerabilidad como pasiva en su beneficio. Colocándose como países bajo “amenaza” y, de tal forma, “vulnerables” a las personas migrantes, reforzando así su exclusión con un discurso de miedo y de odio que se concretiza en políticas y acciones de contención de la migración. En sí, los súper poderes de la región han contestado a la migración organizada e hipervisible con las fuerzas armadas, como si fuera una invasión armada en vez de un éxodo de gente buscando (sobre)vivir.

Llegando al límite: Enfrentando las fronteras de la acción colectiva

“¿En qué número vamos hoy?” Después de un mes en Tijuana, esto se ha convertido en una pregunta común entre las y los caravaneros. La energía efervescente que impulsaba a la gente hacia adelante desde el sur de México se ha disipado, y las personas se han asentado en una rutina de dejar transcurrir los días, de esperar su turno. El sistema de la “lista de espera” en los puertos de entrada es una invención de los mismos solicitantes de asilo¹¹, una forma de encontrar sentido en el caos impuesto por los guardias fronterizos que, durante algunos años, han estado decidiendo arbitrariamente cada día a cuántas personas se les permite el ingreso para solicitar asilo. Las y los solicitantes de

¹¹ El asilo en Estados Unidos es un proceso al que puede acceder cualquier persona que tema por su vida, que sufra persecución y que sea fundamentada. La persecución debe ser por motivos de raza, nacionalidad, religión, política, o por ser integrante de un grupo social específico.

asilo desarrollaron la lista, asignando números a los que quieren entregarse, y cada día se llama a aproximadamente 80 personas.

Este proceso de espera, lento e individual, no era lo que la mayoría de la gente tenía en mente al atravesar México. Pero la frontera más vigilada del mundo y las políticas migratorias y de asilo de Estados Unidos, han obligado a la acción colectiva a tomar decisiones individuales.

Cuando la caravana llegó por primera vez a Tijuana, la gente comenzó a preguntar: ¿qué hacemos ahora? Algunas personas tenían esperanzas, fe, de que su presencia fuera presión suficiente para que Estados Unidos aceptara dejarles cruzar la frontera, como lo hizo México. Se planearon algunas protestas. Unos cientos de integrantes de la caravana caminaron, con letreros en alto, desde el campamento improvisado en el Deportivo Benito Juárez, hasta el punto de entrada peatonal conocido como El Chaparral. La presencia policial era fuerte, exagerada para la pequeña multitud. Llegaron a El Chaparral y nadie sabía realmente qué hacer. Hablaron con la prensa, sostuvieron carteles y, finalmente, caminaron de regreso al campamento. Algunas personas pensaron: el problema es que la marcha no fue lo suficientemente grande.

Entonces se reorganizaron y se propuso una segunda marcha, más grande. Sin embargo, esta vez, la policía no permitió que los manifestantes cruzaran el puente que los conecta con *El Chaparral*. Una vez más, un bloqueo de la Policía Federal impidió el avance de las y los caravaneros. Intentaron negociar como lo habían hecho antes en Chiapas: tomaron el altavoz y suplicaron a la policía, rezaron, expresaron reiteradamente su gratitud al pueblo mexicano. La policía, sin embargo, no se movió. Eventualmente, algunos grupos se empezaron a separar y buscaron un camino para rodear el puente. Corrieron por el canal, saltaron sobre muros y cercas, y aun así, al final, se enfrentaron a los cordones de acero del muro fronterizo. También se encontraron con gases lacrimógenos y balas de goma.

Los acontecimientos de este día evidenciaron de manera violenta la realidad que el éxodo enfrentó al llegar a la frontera norte de México. La caótica democracia de las asambleas multitudinarias dio paso a la toma de decisiones por parte de las ONG y los gobiernos burócratas. La posibilidad prometida por el hecho de que los migrantes negociaran por sí mismos con la policía mexicana, se enfrentó a la amenaza total de las fuerzas armadas de Estados Unidos. Cuando el objetivo dejó de ser atravesar, se desafió a la combinación

radical entre movimiento y protesta que había apuntalado a la caravana desde el principio. Entrar requería que las personas migrantes pasaran de la acción colectiva a los actos individuales.

Finalmente, en la frontera, había tres opciones disponibles: (1) tomar un número y solicitar asilo en Estados Unidos; (2) permanecer en Tijuana indefinidamente, y quizás aceptar la oferta de *visas humanitarias* del gobierno mexicano; y (3) contratar a un coyote para que los llevara clandestinamente a través de la frontera. Cada una de estas opciones refleja la forma en que el Estado obliga a retroceder el desafío que presentó la caravana a través de su visibilidad radical, hacia los canales de legibilidad, legalidad e invisibilidad, desarticulando el poder de la acción colectiva y atomizando la caravana en sus partes individuales. El asilo en el sistema estadounidense es explícitamente una petición individual (o de una familia nuclear)¹². Si bien gran parte de la infraestructura de solidaridad construida en Tijuana para ayudar al éxodo centroamericano giraba en torno a preparar a las personas para ingresar al sistema de asilo, cada una debe entregarse de forma individual, y luego cada caso será evaluado por sus circunstancias particulares. A pesar de que ha habido movimientos sociales que han logrado la protección colectiva en Estados Unidos –como el Estatus de Protección Temporal (TPS) y la Acción Diferida para los Llegados en la Infancia (DACA) que surgieron como resultado de tales movimientos (Perla and Coutin, 2009; Coutin, 2016; Flores, 2016; Heredia, 2016) - el proceso para obtener el estatus aún requiere una serie de obligaciones individuales con el sistema legal.

Con el tiempo, aquellos que optaron por la visa humanitaria en México abandonaron el campamento improvisado y comenzaron a establecer una vida por sí mismos en Tijuana. Al igual que con el asilo en Estados Unidos, estos permisos mexicanos se basan en solicitudes individuales, muchas veces acompañadas por la solicitud de la condición de refugiado en México. Después las personas recurrieron a sus redes familiares y sociales particulares para encontrar trabajo y vivienda en Tijuana. Conforme las y los caravaneros se fueron incorporando al mercado laboral local, dejaron de ser parte de la colectividad de la caravana y pasaron de ser hípervisibles a invisibles. Jairo

¹² Existe una curiosa tensión subyacente en la ley de asilo, ya que si bien el reclamo lo hace el individuo (o la familia nuclear), para tener un caso de asilo exitoso, la persecución que el individuo sufrió en su país de origen tuvo que ser debido a la pertenencia inmutable de esa persona a una comunidad o grupo social que es perseguido (McCuiston, 2015).

eligió esta alternativa, por miedo a ser deportado de regreso a Honduras en caso de que buscara asilo en Estados Unidos. Después de unas semanas trabajando en Tijuana, había adoptado el vocabulario y las entonaciones de un “norteño”, suavizando sus “eses” aspiradas en la dicción más dura del español mexicano y cambiando “pucha” por “caray.” No quería que lo señalaran por ser hondureño en su lugar de trabajo, me dijo. Era más fácil si no era tan obvio. El estatus legal en Tijuana significó un retorno a la invisibilidad para los caravaneros como Jairo.

Como hemos argumentado, el poder de la caravana como acción colectiva radica en su hipervisibilidad. El poder de la caravana no se basa en el número de personas que participan, sino en el movimiento abierto y con la cabeza en alto de las y los caravaneros a través de México y su reivindicación, en cada paso del camino, de que tienen derecho a hacerlo. Cientos de miles de personas de Centroamérica se mueven clandestinamente por México cada año, con el objetivo de llegar a los Estados Unidos. Las 10,000 personas que participaron en el éxodo son apenas una pequeña fracción de la población que participa en la migración de tránsito indocumentada. Sin embargo, las otras personas lo hacen en las sombras, colándose en los márgenes de México, haciendo todo lo posible para pasar desapercibidos.

Esta invisibilidad obligada (Angulo-Pasel, 2019) favorece a todos aquellos que se aprovechan de la vulnerabilidad y se benefician de la migración indocumentada: cárteles de drogas, redes de tráfico, agentes de inmigración y policías¹³, así como la microeconomía que existe a lo largo de la ruta de migración. Enfrentarse a la frontera en Tijuana también hace retroceder la acción colectiva hipervisible hacia los riesgos y peligros del cruce fronterizo clandestino. Debido a la atención que trajo la caravana al sector, los coyotes en Tijuana empezaron a cobrar \$10,000 dólares por persona para llevarles a Estados Unidos. Muchas y muchos caravaneros, aquellos que no querían probar suerte con el asilo y no se resignaron a quedarse en Tijuana, esperaron con la caravana hasta que sus familias reunieron el dinero para un coyote y se trasladaron lateralmente a otras fronteras, regresando a las sombras. Omar,

¹³ Incluimos a agentes de inmigración y policías aquí por dos razones: por un lado, la aplicación de la ley de inmigración es una industria multimillonaria y el foco de un extenso apoyo financiero y logístico de Estados Unidos. Al mismo tiempo, la corrupción de los funcionarios de inmigración y la policía está profundamente arraigada, tanto en México como en Estados Unidos, y algunos incluso llaman al instituto de inmigración de México el mayor “cártel” involucrado en el tráfico de personas.

originario de Yoro, Honduras, ya había sido deportado una vez el año anterior, por lo que pensó que no tendría mucha suerte con el asilo. Además, todavía tenía otro viaje con el coyote que su familia había contratado el año anterior¹⁴. Cuando le dijeron que se moviera, se subió a un autobús desde Tijuana y viajó a Monterrey, donde esperaría en una casa de seguridad durante un mes, antes de que el coyote le dijera que era hora de irse.

A través de los mecanismos disponibles para las personas del éxodo una vez que se enfrentaron a la frontera norte, la acción colectiva se retrajo a elecciones individuales. Esto fue deliberado, ya que tanto el gobierno mexicano como el de Estados Unidos preferirían lidiar con migrantes individuales y solicitantes de asilo (la mayoría de los cuales serán rechazados y deportados), que con un grupo organizado de personas involucradas en una desobediencia civil (Celikates, 2019) y exigiendo que se les permita entrar. Solo podemos hacer hipótesis sobre lo que podría haber sucedido si todas y todos los caravaneros se hubieran resistido a los caminos individuales disponibles y hubieran desarrollado un nuevo tipo de acción colectiva, aún desconocida e inimaginable. Sin embargo, muchas y muchos centroamericanos, huyendo de situaciones desesperadas y desgastados por semanas y meses de dormir en el concreto y vivir en carpas, estaban ansiosos por lograr la probabilidad de la estabilidad que se encuentra en las vías conocidas, por sobre la posibilidad de algo más, algo nuevo e inimaginable, más allá de las fronteras de lo conocido.

La caravana de 2018, aunque fue la más grande y mejor reportada de las caravanas de migrantes, no surgió repentinamente, sin precedentes. Este movimiento de migrantes ha estado creciendo durante más de una década en México (Martínez Hernández-Mejía, 2018; Balaguera y Gonzales, 2018), basándose en una larga tradición de caravanas de protesta (Domínguez Ruvalcaba, 2017; Torres-Ruiz, 2018). Con esto en mente, sugerimos que esta confrontación con la frontera que dispó la caravana no es el fin de la migración como movimiento, sino más bien, un momento que requiere de la emergencia de nuevas formas de organización y nuevas tácticas, para desafiar el régimen regional de migración que busca sujetar a las personas en un lugar. Las personas, ya sean centroamericanas o de otras regiones, siempre se negarán a quedarse quietas cuando las condiciones de vida sean inadecuadas. Es probable que las

¹⁴ Por lo general, los coyotes ofrecen tres viajes por el precio de uno. Si una persona es deportada la primera y la segunda vez, aún puede volver, sin pagar una tarifa adicional, más allá de cubrir sus propios costos de alojamiento y comida.

caravanas como las de 2018 no vuelvan a ocurrir de la misma forma: tanto la frustración del encuentro en la frontera norte como la represión severa de las caravanas posteriores en el sur de México se han encargado de esto, pero a partir de los éxitos, los fracasos y las múltiples reacciones a la caravana 2018 surgirán nuevas formas de acción colectiva y protesta.

Conclusiones

A casi un año de que la caravana de 2018 arrancara con unas 300 personas de la terminal de autobuses de San Pedro Sula, Honduras, podemos reflexionar sobre los logros y desafíos del largo plazo del movimiento de migrantes. La hondureña conocida como “lady frijoles” logró entrar en Estados Unidos y volvió a ser noticia cuando la arrestaron y la acusaron de haber participado en algún acto delictivo. En el momento de escribir el presente artículo, ella está esperando su juicio y, sean cuales sean los resultados de la investigación, al final del proceso lo más probable es que la deporten a Honduras.

De las y los miles de caravaneros, varios siguen retenidos en centros de detención en Estados Unidos, esperando pelear sus casos de asilo. Muchas y muchos fueron encarcelados por un tiempo corto y ya fueron deportados a Honduras otra vez, entre ellos, Omar. De ellos, conocemos a varios quienes volvieron a intentar cruzar México, en otras caravanas más pequeñas y menos mediáticas o por otros medios. Hay otras y otros caravaneros desaparecidos, secuestrados, y asesinados, tanto en México como después de haber sido deportados a sus países de origen. Así que el reto que plantea la caravana está en su forma, una migración con la cabeza en alto de las y los migrantes en su paso, pero falta mucho - mucha acción, mucha organización, mucha consciencia, mucho más radical e insurreccional que las caravanas - para que las estructuras estatales y globales se vean obligadas a aceptar y garantizar el derecho a migrar de manera libre y digna.

Bibliografía

- Angulo-Pasel, Carla (2019) “The categorized and invisible: the effects of the ‘Border’ on women migrant transit flows in Mexico.” en *Social Sciences*. No. 8 (5): 144. <https://doi.org/10.3390/socsci8050144>.
- Balaguera, Martha, y Alfonso Gonzales, (2018) “On the migrant trail, a refugee movement emerges.” en *NACLA Report on the Americas*. January. Disponible en: <https://nacla.org/blog/2018/01/29/migrant-trail-refugee-movement-emerges>.
- Bhimji, Fazila, (2016) “Visibilities and the politics of space: refugee activism in Berlin.” en *Journal of immigrant and refugee studies*. No.14 (4): 432–50. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/15562948.2016.1145777>.
- Butler, Judith, (2016) “Rethinking vulnerability and resistance.” en Butler, Judith; Gambetti, Zeynep and Leticia Sabsay (eds.) *Vulnerability in resistance*. 12–27. Durham: Duke University Press.
- Butler, Judith; Gambetti, Zeynep and Leticia Sabsay, (2016) *Vulnerability in resistance*. Durham: Duke University Press.
- Celikates, Robin, (2019) “Constituent power beyond exceptionalism: irregular migration, disobedience, and (re-)constitution.” en *Journal of international political theory*. No. 15 (1): 67–81. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1755088218808311>.
- Córdoba González de Chávez, Daniel, (2018) “(In)Visibilidad y resistencia. ciudadanías clandestinas y activismo migrante transnacional (In)Visibility and resistance. clandestine citizenships and transnational migrant activism.” en *Relaciones internacionales*. No. 39 (August). Disponible en: <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2018.39.011>.
- Coutin, Susan Bibler, (2016) *Exiled home: Salvadoran transnational youth in the aftermath of violence*. Durham: Duke University Press Books.

- De Vries, Leonie Ansems, (2016) “Politics of (in)visibility: governance-resistance and the constitution of refugee subjectivities in Malaysia.” en *Review of international studies*. No. 42 (5): 876. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0260210516000103>.
- Domínguez Ruvalcaba, Héctor, (2017) “Poesía de calle: activismo poético contra la violencia en México.” en *Tintas. Quaderni di letteratura iberiche e iberoamericane*. No. 7: 79–91.
- Flores, William, (2016) “Undocumented and unafraid: the emergence of an undocumented movement and its impact on immigration policy, the DREAM Act, DACA, DAPA, and family unification.” en *Journal of family strengths*. No.16 (1). Disponible en: <https://digitalcommons.library.tmc.edu/jfs/vol16/iss1/3>.
- Frank-Vitale, Amelia, (2019) “Rolling the windows up: on (not) researching violence and strategic distance.” en *Geopolitics*. September, 1–20. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/14650045.2019.1662396>.
- Frank-Vitale, Amelia, (2011) “Master’s thesis: Guerreros del camino: Central American migration through Mexico and undocumented migration as civil disobedience”. Washington, DC: American University.
- Hammer, Gili, (2016) “‘If they’re going to stare, at least I’ll give them a good reason to’: blind women’s visibility, invisibility, and encounters with the gaze.” en *Signs: journal of women in culture and society*. No. 41 (2): 409–32. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/682924>.
- Heredia, Luisa Laura, (2016) “More than DREAMs.” en *NACLA Report on the americas*. No. 48 (1): 59–67. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/10714839.2016.1170304>.
- Martínez Hernández-Mejía, Iliana, (2018) “Reflexiones sobre la caravana migrante.” en *Análisis plural*. Vol. primer semestre. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO. Disponible en: <https://rei.iteso.mx/handle/11117/5616>.
- McCuiston, Hannah, (2015) “‘Membership in a particular social group’: why United States courts should adopt the disjunctive approach of the

- United Nations High Commissioner for Refugees.” en *St. John’s Law Review*. 88 (No. 2, Article 8): 31.
- McFalls, Laurence, (2010) “Benevolent dictatorship: the formal logic of humanitarian government.” en Fassin, Didier y Mariella Pandolfi (eds.) *Contemporary states of emergency: the politics of military and humanitarian interventions*. [1 edition]. New York: Cambridge, Mass: Zone Books.
- Mowatt, Rasul A.; French, Bryana H. and Dominique A. Malebranche, (2013) “Black/female/body hypervisibility and invisibility: a black feminist augmentation of feminist leisure research.” en *Journal of leisure research*. No. 45 (5): 644–60. Disponible en: <https://doi.org/10.18666/jlr-2013-v45-i5-4367>.
- Perla, Hector y Susan Bibler Coutin, (2009) “Legacies and origins of the 1980s US--Central american sanctuary movement.” en *Refuge*. No. 26 (1): 7.
- Ruiz-Giménez Arrieta, Itziar, (2017) “Una mirada crítica al «humanitarismo» desde los estudios pospositivistas / A critical post-positivist studies perspective on ‘humanitarianism.’” en *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*. No. 117: 173–96.
- Shams, Tahseen, (2018) “Visibility as resistance by Muslim Americans in a surveillance and security atmosphere.” en *Sociological Forum*. No. 33 (1): 73–94. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/socf.12401>.
- Ticktin, Miriam, (2006) “Where ethics and politics meet: the violence of humanitarianism in France.” en *American Ethnologist*. No. 33 (1): 33–49.
- Torres-Ruiz, René, (2018) “Movimientos sociales y democracia en el México contemporáneo.” en *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de La Universidad Iberoamericana*. No. Año XIII, No. 26 (July): 190–215.

TENSIONES EN LA GESTIÓN DE LAS CARAVANAS MIGRANTES POR GUADALAJARA

TENSIONS IN THE MANAGEMENT OF MIGRANT CARAVANS THROUGH GUADALAJARA

Manuela Camus Bergareche*

Heriberto Vega Villaseñor**

Iliana Martínez Hernández Mejía***

Resumen: En este artículo trataremos de explorar las múltiples tensiones que se producen en las operaciones para atender el paso de las Caravanas de 2018 y 2019 por la metrópolis de Guadalajara. Su paso expuso las capacidades de los gobiernos, de los medios, de su sociedad civil y religiosa organizada y de la sociedad en general, para asumir la llegada de tantas personas diferentes: extranjeros, pobres y desahuciados, entre otros. En este recuento nos interesa analizar las diferentes acciones y reacciones de algunos de los actores. Los gobiernos municipal y estatal -tanto con el exgobernador Aristóteles Sandoval (Partido Revolucionario Institucional), como con el actual, Enrique Alfaro (Movimiento Ciudadano)- se muestran ambiguos con acciones simultáneas de humanitarismo y criminalización, de visibilización e invisibilización

* Departamento de Estudios Sociourbanos, Universidad de Guadalajara. Líneas de investigación: Desplazamiento Forzado, Sufrimiento Social, Estudios de Migración. email: manuelacamus@gmail.com.

** Departamento de Ciencias Sociales y Disciplinas Filosófico, Metodológico e Instrumentales, Centro Universitario de Tonalá, Universidad de Guadalajara. Líneas de investigación: Acción Humanitaria, Estudios de Migración, Estudios de Religión. email: betovegamx@gmail.com.

*** Centro Interdisciplinario para la Formación y Vinculación Social, ITESO. Líneas de investigación: Estudios de Migración, Comunidades Transnacionales. email: ilianamtz@gmail.com.

Fecha de recepción: 01/09/2019, fecha de aceptación: 31/10/2019, fecha de publicación: 31/01/2020.



Páginas 62-91

del fenómeno. Finalmente, se reflexiona sobre los comportamientos “desconcertantes” y los eventos de agencia de los integrantes de las Caravanas.

Palabras clave: Caravanas migrantes, insostenibilidad de la vida, acción política, eventos de agencia migrante, migración centroamericana.

Abstract: In this chapter we will explore the multiple tensions that occur in the operations of the Caravans of 2018 and 2019 through the metropolis of Guadalajara. The movement exposed the capacities of governments, the media, of organized civil and religious society and of the local society to assume the arrival of so many different people: foreigners, poor, and/or evicted. We are interested in analyzing the different actions and reactions of some of the key actors. The municipal and state governments - both with the former governor Aristotle Sandoval (Partido Revolucionario Institucional, PRI), as with the current governor Enrique Alfaro (Citizen Movement) - are ambiguous with simultaneous actions of humanitarianism and criminalization, of visibility and invisibility of the phenomenon. Finally, we reflect on the “disconcerting” behaviors and agency events of the Caravans members.

Keywords: Migrant caravans, unsustainability of life, political action, events of migrant agency, Central American migration.

Introducción¹

La convocatoria por redes sociales para conformar una salida colectiva hacia la frontera de México y Estados Unidos, llegó a reunir a varios miles de hondureños en San Pedro Sula, Honduras, en octubre de 2018. A ellos se les fueron sumando otros contingentes según avanzaba la Caravana por Guatemala y México. Esta estrategia de autoprotección frente al peligroso cruce por el territorio mexicano recibió cierta coordinación de parte de algunas organizaciones de activistas una vez entrada a México, fue atendida por múltiples instancias oficiales –con su ambigüedad entre la obstaculización y la aquiescencia- y no oficiales, generando inicialmente una amplia simpatía

¹ Este ha sido un trabajo de reflexión colectiva, el grupo contaba además con Sofía de la Peña (ITESO) y los estudiantes del ITESO Josué Hildelgado Gómez Guzmán y Gisela Guadalupe Centeno López. Todos los participantes han estado involucrados en la recepción de las Caravanas desde diferentes instancias.

de la población y una cobertura extensa por parte de los medios. Parecía tener una estrategia y un destino definido: Tijuana.

La composición heterogénea de estas movilizaciones confirma que hace tiempo que se ha roto con el masculinizado patrón de los migrantes “irregulares” en México. Fue la novedosa presencia de mujeres y niños como parte de segmentos familiares, grupos organizados de personas transgénero y LGBTTTIQ+, y adultos de 35 y más años, entre muchos hombres jóvenes, lo que generó necesidades diferentes. Posteriormente esta modalidad masiva se fue desagregando por su difícil gestión operativa interna y externa. A su interior se desgajarán grupos que no corren con la misma suerte en los aventones, por ejemplo, o que requerirán otro ritmo de avance, o generarán liderazgos propios y/o se harán autónomos; también por los contingentes que se suman, y por las acciones institucionales con sus apoyos u omisiones, por ejemplo, con el transporte. De tal manera que quizás es más factible hablar de oleadas de migrantes, donde se pueden encontrar diferentes modalidades: los gruesos de población, identificados como Caravanas, y sus fragmentos, como pequeñas asociaciones transitorias.

A pesar de las vinculaciones que se le conjeturaban a esta primera convocatoria, respecto a las confabulaciones políticas relacionadas con las elecciones intermedias en Estados Unidos, la involucración (desestabilizadora para el presidente Donald Trump) del magnate Georges Soros, o la intervención de narcotraficantes hondureños, en el sentido común la Caravana fue entendida como un movimiento de explosión social ante la insostenibilidad de la vida en los países centroamericanos que buscaba proteger a los migrantes de los abusos del crimen organizado en el territorio mexicano².

La expresión de desplazamiento masivo que fueron las Caravanas en 2018 y en 2019 desbordó las políticas y prácticas migratorias de México y de Estados Unidos, sus integrantes reformularon las reglas del juego en torno al papel de los gobiernos, de la sociedad civil, de las instancias religiosas y de la “ayuda humanitaria”. Esta “marabunta” humana desestabilizó el panorama político a nivel continental e irrumpió como la expresión y la acción de

² Con insostenibilidad de la vida queremos abarcar las extremas precarizaciones del mundo contemporáneo, sumadas a procesos históricos de despojo y sufrimiento social que arrojan a los sujetos a situaciones límite donde la elección posible se restringe a la huida, el exilio o el desplazamiento (Camus, 2019). Con este término queremos trascender el limitado e injusto entendido de la llamada “migración económica” y fortalecer el hecho del masivo desplazamiento forzado internacional.

los desheredados, mostrando el nivel de urgencia de su fuga, exponiendo las deficiencias, omisiones y ambigüedades de las políticas migratorias de México y Estados Unidos, el fracaso de las iniciativas, planes y proyectos de desarrollo que se han diseñado y financiado, así como la perversa indolencia de los gobiernos centroamericanos ante las condiciones de expulsión de sus “ciudadanos”.

Detrás de todo esto se encuentra la poderosa sombra de Estados Unidos, omnisciente y omnipresente, actor principal en esta situación crítica de desplazamiento como responsable histórico y actual del mismo. Su reacción, a través de implacables medidas extorsivas a México y Centroamérica para el control migratorio, ha provocado un inconmensurable sufrimiento social de los expulsados de Centroamérica y otros lugares del mundo.

En este artículo trataremos de exponer las múltiples tensiones que se produjeron en las operaciones para atender el paso de estas Caravanas por Jalisco y por la metrópolis de Guadalajara, mismas que moldean la acción política y social de los agentes involucrados. En una primera sección haremos un repaso de los hechos, donde mostraremos a los actores en su diversidad, dándole su lugar a quienes son parte de los sectores civiles y religiosos, que tienden a ser ignorados en estos recuentos. En la segunda parte reflexionamos sobre una expresión social tan trascendental como son las Caravanas y el desplazamiento por insostenibilidad de la vida: haremos un balance sobre la gestión de las mismas en su paso por Jalisco, abordaremos el comportamiento “desconcertante” de las personas migrantes centroamericanas y, finalmente, problematizamos sobre la agencia migrante, que entendemos como eventos de agencia.

1. Las caravanas por Jalisco y Guadalajara

El paso de diferentes caravanas por Guadalajara ha expuesto las capacidades de sus gobiernos, de los medios, de su sociedad civil y religiosa organizada, y de la sociedad tapatía para asumir la llegada de tantas personas diferentes: extranjeros, pobres y desahuciados, entre otros. En este recuento nos interesa analizar las diferentes acciones y reacciones de algunos de los actores. Queremos mostrar el cóctel explosivo que se genera por las diferentes tensiones, posiciones e intereses frente a una sempiterna crisis humanitaria que envuelve a miles de desplazados. Los gobiernos municipal y estatal -tanto con el

exgobernador Aristóteles Sandoval (PRI), como con el actual, Enrique Alfaro (Movimiento Ciudadano)- se muestran ambiguos con acciones simultáneas de humanitarismo y criminalización, de visibilización e invisibilización del fenómeno. Para ello han recurrido a diferentes maniobras, la que termina por legitimarse ha sido recibir las en la carretera de entrada a la ciudad, para posteriormente depositar a sus integrantes en las casetas de la autopista en la salida hacia Nayarit, y no en sus límites con este estado, algo que, como veremos, la sociedad civil ha empujado.

Consideraremos también a los dirigentes semiclandestinos de las caravanas -pragmáticos en lo operativo y, a veces, políticamente iluminados- y la tenacidad de los sujetos migrantes, a su vez movidos por cierta capacidad de organización pero, sobre todo, desde el imperativo de la necesidad. Dentro de este escenario tirante, complejo y desbordado, la “sociedad civil” de Guadalajara (organizaciones civiles y religiosas) se ha mostrado sensible y capaz, pero limitada por su composición compleja y sus posiciones diferenciadas respecto a la colaboración con el Estado. Y tenemos una sociedad dividida donde la oposición visceral contra el pobre, el migrante y el extranjero empieza a mostrarse más públicamente con la complacencia oficial y de los medios.

El recurso de movilizarse en Caravanas no es nuevo. Están la Antorcha Guadalupana de reivindicación de los derechos de los indocumentados mexicanos en Estados Unidos y de testimonio de fe por las familias divididas por la frontera desde 2001, las Caravanas de Madres Centroamericanas, que iniciaron recorridos por las rutas migrantes en busca de los hijos desaparecidos desde 2004, o los Viacrucis migrantes desde 2010.

En Guadalajara hay cuatro albergues activos. Uno es el de FM4 Paso Libre, que funciona como tal desde 2015³. Otros dos son obra de los hermanos Scalabrinis, uno de ellos es Aldea Arcoiris y el otro es la Casa del Migrante de Guadalajara. Mientras que el cuarto, El Refugio Casa del Migrante y del Refugiado en Tlaquepaque, a las orillas de la ciudad, es una iniciativa de la pastoral social de la Parroquia del Cerro del 4. Dirigida por el Padre Alberto Ruiz, recibe personas migrantes desde el 2012. En 2017 se amplió para recibir a refugiados y a inmigrantes con la intención de asentarse en México. Es este proyecto el que recibió, en 2017 y 2018, a los viacrucis migrantes durante la semana santa y diciembre, acompañados por Pueblo Sin Fronteras⁴.

³ La organización existe desde 2007, el albergue que actualmente operan, desde 2015.

⁴ Organización transnacional de defensa de los derechos de los migrantes, fundada en 1987.

Las caravanas de octubre de 2018

Durante el 2018 se dieron desplazamientos masivos de personas provenientes de diversos países del norte de Centroamérica en dos momentos. El primer grupo, de alrededor de 1,500 personas en su ingreso a México, recorrió el país en los meses de marzo a mayo en dirección a la ciudad de Tijuana, vía la ruta occidente-pacífico. El colectivo se fue reduciendo, por lo que al realizar una parada en El Refugio Casa del Migrante de Guadalajara, ya se conformaba por sólo 650 personas.

El segundo momento, entre los meses de octubre y diciembre, suponía un salto en términos del número de personas y la forma de movilizarse al constituirse por múltiples grupos desplazándose de manera simultánea, en lo que se denominó Caravana de migrantes. El primer contingente, que ingresó a México el 19 de octubre, fue el más visible y el que aglutinó un mayor número de personas; le siguieron, por lo menos, cuatro grupos más de diversos tamaños, de entre 250 y 2,000 personas cada uno (COLEF, 2019)⁵. La Comisión Nacional de Derechos Humanos estima que en total se activaron alrededor de 10,000 personas entre octubre y noviembre de 2018 (CNDH, 2018).

En la Zona Metropolitana de Guadalajara (Imagen 1), los tres contingentes más numerosos cruzaron en diversos momentos y formas la ciudad. El más numeroso, y el único al que se le dio albergue por parte de las autoridades, fue de 6,000 integrantes y llegó entre el 11 y 12 de noviembre (CEDHJ, 2018: 19). Posteriormente, las Caravanas se fragmentaron y se reunieron en grupos más pequeños, lo cual les permitió a varios de ellos arribar al albergue de El Refugio. Se estima que, en total, 2,000 personas se movilizaron por la ruta occidente en esta segunda etapa (CEDHJ, 2018: 28).

Tanto en el contexto estatal como en el municipal, las autoridades se encontraban en un periodo de transición. Unos días antes, el 30 de septiembre, tomó posesión el nuevo gobierno en el municipio de Guadalajara; así como los reelegidos en Zapopan y Tlaquepaque. En el Estado de Jalisco estaban en la

Es miembro de la Red Nacional de Organizaciones de Jornaleros, pero, sobre todo, Pueblo Sin Fronteras es conocido por organizar las caravanas o viacrucis migrantes, y por haber sido el apoyo logístico en las Caravanas de octubre de 2018 y enero de 2019. Su líder más conocido es Irineo Mujica, quien, junto con otros compañeros, ha sido perseguido, detenido y criminalizado por estas acciones.

⁵ Observatorio COLEF del 5 oct de 2018 al 30 ene 2019. <https://observatoriocollef.org/infograficos/cronologia-de-la-caravana-centroamericana/>

etapa de entrega al nuevo gobierno, el cambio de poder del PRI a Movimiento Ciudadano se realizaría hasta el 6 de diciembre. Estos relevos tienen efectos en las formas y el interés en el atender a las Caravanas.

Imagen 1. Área Metropolitana de Guadalajara, Jalisco



Autor: Enrico Sapien

Preparativos para la recepción y atención de las Caravanas

Los integrantes del área de migración de la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Jalisco –CEDHJ- convocaron a instituciones públicas y a la sociedad civil a una reunión el 25 de octubre para definir una estrategia de atención a las Caravanas que pasarían por Jalisco, rumbo a Tijuana. Se acordó que sería el Instituto Jalisciense para Migrantes (IJAMI) el responsable de coordinar las acciones (CEDHJ, 2018, 17)⁶. El 9 de noviembre, el secretario de gobierno Roberto López Lara confirma que se albergará a las personas migrantes en el Auditorio Benito Juárez, ubicado en una colonia dentro de la ciudad; y manifiesta que se mantendrá abierto “el tiempo que sea necesario” (Cerna, 2018). En un inicio pareció que habría espacio para la colaboración entre instancias oficiales y parte de la sociedad civil, ya que fueron convocados a algunas reuniones y consultados en aspectos operativos.

⁶ La CEDHJ tiene un grupo de trabajo especializado en la agenda de derechos de personas migrantes y refugiados dentro de la Dirección de quejas, orientación y seguimiento. Este grupo ha tenido una presencia muy activa en el monitoreo y acompañamiento de las caravanas y en los cuestionamientos a las instituciones de gobierno.

El punto de recepción sería la caseta de La Joya (ubicada en la entrada sur-oriente de la ciudad, en la autopista que viene de Ciudad de México; ver Imagen 2) y se despliega un operativo donde están presentes las diversas policías, autoridades municipales, servicios de salud, la CEDHJ y la CNDH, entre otros, para recoger a las personas que arriban y trasladarlas al Auditorio.

El Auditorio es un recinto equipado para recibir a grandes números de personas. Se contó con baños y regaderas suficientes, un área de comedor (operada por los comedores móviles del DIF), así como una ropería. En la explanada principal se encontraban servicios móviles de salud por parte de Cruz Roja, Protección Civil, Secretaría de Salud del estado y la Universidad de Guadalajara. La CNDH y la CEDHJ asesoraron y recibieron quejas; ACNUR orientaba sobre los trámites para refugiados; FM4 Paso Libre brindaba información y coordinaba a los voluntarios que llegaban al lugar. Se contaba con internet gratuito y en las áreas de descanso se instalaron pantallas de televisión con micrófonos y bocinas para dar avisos y buscar personas, así como también para el entretenimiento. Algunas dependencias de gobierno y ciudadanos voluntarios llegaron para ofrecer servicios de cortes de pelo, actividades recreativas para menores y servicios religiosos.

El Auditorio Benito Juárez comenzó a operar el sábado 10 de noviembre y para el domingo 11 de noviembre llega el grueso de la gente. Ese día el gobernador del Estado, Aristóteles Sandoval, da un mensaje de bienvenida a las personas migrantes (Cerna, 2018).

Las tensiones y el fin de la ejemplaridad

Hay una importante presencia de seguridad policial, sobre todo en las afueras del recinto, pero también al interior del mismo. Los celos iniciales que manifestaban muchos caravaneros por sentirse en una prisión, dado el exceso de control y seguridad, derivan en tensiones.

Al interior del recinto surgen algunas discusiones entre personas migrantes donde la policía tiene que mediar, cuando llegan algunos donativos, como casas de campaña, todos quieren acceder a ellos primero. El personal que reparte no tiene experiencia trabajando con personas migrantes y se generan dificultades. Además, surgen algunos altercados a las afueras del Auditorio que se sobredimensionan con los chismes. Conforme va llegando la noche, se van

restringiendo la salida y la entrada, hasta que se prohíbe la salida de personas migrantes del recinto, lo cual molesta a algunos caravaneros.

La ruptura y el caos

El lunes 12 de noviembre se da una reunión de las autoridades del estado de Jalisco con los representantes de la Caravana, donde había varios miembros de Pueblo Sin Fronteras. Se decide retirar el apoyo oficial y se les avisa que se movilizará a las personas en autobuses a las 6:30 de la mañana del día siguiente. El gobierno estatal argumenta en un primer momento que no se tienen suficientes recursos para atender a todas las personas, más adelante dice que se consumieron drogas y alcohol al interior del recinto y que es arriesgado recibir a las Caravanas.

Otro punto de quiebre fue el lugar donde los dejarían los autobuses. En un principio el compromiso era llevarlos hasta Ixtlán del Río, Nayarit, donde los recibiría el gobierno de este estado. Sin embargo, al momento de trasladarlos en camiones, en la madrugada del martes 13 de noviembre -a las 5.30 am, antes de lo acordado-, los bajaron en la caseta de El Arenal, Jalisco, a 85 kms. de Ixtlán. Las personas se dieron cuenta que no era el punto convenido y

Imagen 2. Mapa del Estado de Jalisco



Autor: Enrico Sapien

decidieron no descender para presionar a que los llevaran a Ixtlán. De acuerdo al informe de la CEDHJ, esto se realizó con amenazas por parte de la policía (2018).

Mientras, en el Auditorio, alrededor de las 9 de la mañana, muchas de las personas permanecían formadas de manera tranquila esperando el transporte. Otras estaban dormidas y otras más hacían la fila para desayunar. La mayoría no está enterada de lo que está sucediendo en la Caseta. Unos pocos se enteran por el megáfono de uno de los líderes, se molestan y toman la decisión de seguir el recorrido caminando. El resto de las personas se pasa la voz o simplemente siguen a los demás hacia El Arenal.

Es en este caos que el gobierno del estado determina el cierre del albergue, a las 14.30 del martes 13, y advierte que no volverá a habilitar ni este ni otro recinto para dar cobijo y asistencia humanitaria a las personas migrantes.

La sociedad civil ante la crisis de asistencia: un plan alternativo

La Caravana saca un comunicado (Pueblo Sin Fronteras, 2018), alrededor de las 7 de la mañana, que circula a nivel local y nacional, donde denuncia el incumplimiento del gobierno de Jalisco. Esto genera una gran preocupación por parte de los medios de comunicación, sociedad civil y las Comisiones de Derechos Humanos. En este contexto, el FM4 publica un extrañamiento donde pide al gobierno aclarar la decisión (FM4 Paso Libre, 2018).

En El Arenal continúa el desajuste, algunos, en vez de esperar al resto de las personas desalojadas para movilizarse todos juntos, empiezan a moverse por su cuenta. Serán unas 1000 las personas, en su mayoría familias, que no pudieron irse en aventones.

A lo largo de la tarde, miembros de diversas iglesias, de la sociedad civil, de la CEDHJ, de la CNDH, de algunas universidades, ciudadanos solidarios e incluso de algunas dependencias de gobierno, se movilizan hacia la caseta de El Arenal para llevar víveres y ver en qué condición se encuentran las personas migrantes. Mientras, los que se han quedado deciden en asamblea pernoctar en las inmediaciones de la caseta⁷.

Son estas mismas organizaciones de la sociedad civil y de la iglesia las que gestionan, a sugerencia de la CNDH, la movilización de las personas estancadas en El Arenal a través de 22 autobuses que salen hacia Ixtlán en

⁷ Las asambleas se conformaban por alrededor de unas 25 personas integrantes de la Caravana que representaban al resto del grupo. Aunque en esta ocasión participa un grupo más numeroso.

la madrugada del día 14. A partir de esta experiencia y ante el cambio de la postura de gobierno, este colectivo decide un plan alternativo de asistencia humanitaria para las Caravanas que están en camino: conseguir autobuses que transporten a las personas desde el ingreso de la ciudad, hasta llegar a Ixtlán. Las personas migrantes no pueden quedarse en la ciudad porque las organizaciones que atienden a migrantes no tienen capacidad para recibir a tantas personas; y si continuaban el viaje a pie, se expondrían al peligro que supone el crimen organizado en un Jalisco que es parte del corredor del narcotráfico. Finalmente, el gobierno de Nayarit también dispone autobuses para cruzar por su estado, por lo que se va generando un corredor vía autobús.

La nueva estrategia del gobierno

El jueves 15 de noviembre, el gobierno del estado de Jalisco dispone establecer nueve puntos de atención humanitaria sobre la ruta que atravesarían las personas migrantes. Al mismo tiempo la sociedad civil concreta la estrategia de los autobuses y se coordina la movilización de los grupos con gente de Pueblos Sin Fronteras. También, por encima de todo, personas migrantes siguen llegando a los albergues. El gobierno del estado presiona para que no se les acoja, pero el Padre Alberto de El Refugio continúa recibiendo a quienes llegan en pequeños grupos⁸. Las organizaciones logran dar la asistencia con los recursos que tienen y el apoyo solidario de muchas personas, por ejemplo: El Refugio recibió alrededor de 600 personas entre el 16 y 19 de noviembre (CEDHJ, 2018, 27). Muchos de ellos saldrían en autobuses hacia Ixtlán gracias a las gestiones de diversas instancias religiosas católicas.

Los puntos de atención del gobierno del estado no funcionaron como tales, la mayoría de los esfuerzos de todas las partes se concentraron en la caseta de La Joya, lugar que había designado la sociedad civil para que las personas que llegaran de aventón abordaran los autobuses. Hay presencia de Protección Civil, la Fiscalía, policías federales, estatales, municipales y de movilidad, de la CNDH y la CEDHJ, del DIF estatal, de ambulancias y paramédicos, quienes junto con personas o grupos de la sociedad civil y religiosa organizan

⁸ “El Pbro. Alberto Ruíz Pérez, director de El Refugio, recibió una advertencia por parte de personal que dijo pertenecer a la fiscalía, en donde amenazaron con detener los autobuses y a las personas que vinieran en ellos, ya que tenía información de que venían personas integrantes de una pandilla identificada como “maras”; no obstante, la mayor parte de las personas eran mujeres, niñas y niños” (CEDHJ, 2018: 27).

el traslado de los migrantes. Destaca la coordinación por el Padre de la Rosa de Cáritas en diálogo con las autoridades presentes y con Pueblo Sin Fronteras.

Se calcula que fueron alrededor de 700 personas las que se movilizaron de esta forma. La acción del gobierno se puede calificar como irresponsable, ya que no brindaron la atención y protección humanitaria a todas las personas, las expusieron a condiciones inhóspitas y de inseguridad y delegaron en la sociedad civil una tarea que les corresponde⁹.

Las caravanas de enero de 2019

Las Caravanas de enero se producen en un contexto con cambios significativos. En México, el 1 de diciembre inicia el gobierno de López Obrador, cuya propuesta de la Cuarta Transformación es un cambio radical respecto a las políticas neoliberales. Su énfasis está en una mayor redistribución de los recursos a través de políticas sociales. También en términos de política migratoria muestra un cambio de actitud. Aquí el discurso, acompañado del nombramiento de Tonatiuh Guillén, un respetado académico como comisionado del Instituto Nacional de Migración, asegura una política migratoria basada en la regularización de la migración, el ingreso ordenado y el tránsito seguro siguiendo el compromiso firmado por México en el Pacto Mundial de Marrakech sobre las Migraciones en diciembre de 2018¹⁰. Estas tres características, una migración segura, ordenada y regular, serán el mantra que repetirán los funcionarios del gobierno. Hay que añadir el ofrecimiento de trabajo a los centroamericanos en los megaproyectos del Canal interoceánico del istmo de Tehuantepec y del Tren Maya, y la promesa de incidir en los países centroamericanos expulsores de población a través de un plan de desarrollo

⁹ En el "Informe Éxodo Centroamericano" quedará constancia del desalojo con uso de violencia por parte de la policía del estado de las personas migrantes en autobuses en la caseta del Arenal que puso en riesgo el derecho a la vida y a la integridad física (CEDHJ, 2018: 32); del cierre del auditorio Benito Juárez, que obligó a más de 1,500 personas a desplazarse caminando; de cómo las personas quedaron varadas en la caseta y el estado fue omiso en brindar alimentación, techo y servicios de salud adecuados (CEDHJ, 2018: 33); y, finalmente, de cómo se dieron transgresiones directas del derecho a la vida; a la integridad y seguridad personal; a la salud; al libre tránsito; al trato digno (CEDHJ, 2018: 33-34).

¹⁰ Este pacto no es vinculante, Estados Unidos y otros países de la Organización de las Naciones Unidas no lo firman. Incluye compromisos concretos como medidas contra la trata y el tráfico de personas, evitar la separación de las familias, usar la detención de migrantes sólo como última opción o reconocer el derecho de los migrantes irregulares a recibir salud y educación en sus países de destino.

para la región con diseño de la CEPAL, algo que presentará sin mucho éxito a Estados Unidos y a países europeos para su financiamiento. El gobierno no calibró lo que estas actitudes y acciones iban a provocar.

También hay cambios en los gobiernos estatales. En Jalisco entra Movimiento Ciudadano y el proyecto de la “Refundación” ciudadana, con Enrique Alfaro como gobernador. En este caso su apuesta es la modernización administrativa y supone una serie de reformas institucionales, entre ellas de las instancias de labor social. La Caravana coincide con una administración en el inicio de su mandato y en un proceso de cambios organizativos fuertes. Como veremos, este gobierno de Jalisco, como el anterior, evade la problemática de los migrantes en tránsito que le ofrece pocos créditos políticos de cara a la población.

15 de enero 2019: “Buscamos refugio, en Honduras nos matan”

Ante la necesidad y ante la percepción de que la Caravana de octubre habría resultado exitosa, se produce un nuevo llamado a conformar una Caravana en San Pedro Sula el 15 de enero, e inicia su recorrido con 1000 sujetos. A esta salida le siguen otras Caravanas y contingentes¹¹. Aparecerán, de forma más contundente, inmigrantes de nuevas nacionalidades que poco a poco se van haciendo más numerosos y protagónicos: cubanos, haitianos, brasileños, de diferentes países de África... Los gobiernos centroamericanos endurecen sus posiciones, en Honduras tratan de retener a sus ciudadanos que no tienen papeles, también detendrán a un presunto organizador.

México, condescendiente desde el inicio, señala a través de Tonatiuh Guillén su empeño en la lógica del registro y les ofrece una visa humanitaria y CURP¹² para el libre tránsito y para poder emplearse. En la frontera los reciben agentes del INM con información y equipos médicos. Los gobernadores de Chiapas, Oaxaca, Veracruz y Ciudad de México muestran su disposición a facilitarles apoyo y su paso con transporte, algo que cumplen. Para el 22 de enero hay ya 7,800 solicitantes del paso libre a México.

¹¹ El 16 de enero salen 200 personas de El Salvador; el 20 del mismo mes serán 2,000 de Honduras; incluso el 25 de marzo, cuando las reglas de juego han cambiado ya, sale una Caravana de 1,500 de Tapachula. Y el 30 de marzo lo hace una insólita con 600 cubanos y 200 centroamericanos.

¹² La Clave Única de Registro de Población se requiere en México para acceder a cualquier tipo de servicio o trámite, como lo es el sistema de salud, educación, trabajo, entre otros.

Cambio de tuerca

A partir de esta fecha hay un giro en la actitud del gobierno que se va haciendo explícita con el tiempo. Comienza con el aviso de que las tarjetas concedidas son una medida excepcional. Estados Unidos está presionando y el 25 de enero decide unilateralmente que los solicitantes de asilo en su país que hayan entrado por la frontera sur, tendrán que esperar en México, algo que este país acepta por “humanitarismo”. Así se iniciará unilateralmente la externalización de su frontera: los migrantes deberán esperar en México la resolución de sus trámites de asilo en una estrategia de delegar y acentuar el problema de la asistencia. México lo acepta tácitamente y ello explica el giro de las medidas tomadas por el gobierno a partir de ese momento.

Las voces de las autoridades fronterizas del norte exigen al gobierno mexicano que se haga cargo de estos expulsados. Y es que los nuevos contingentes ya no se dirigen únicamente a Baja California, amplían sus caminos hacia otras ciudades de la frontera norte: Ciudad Juárez, Piedras Negras, Ciudad Acuña, que empiezan a recibir a estos colectivos. Se añade que muchos miembros de las primeras caravanas también se extienden por las ciudades de la frontera norte y por el país, mientras se intensifican los procesos de refugio¹³. El arribo de tanta población a la ciudad de Tijuana empezó a despertar el gusano de la xenofobia y se voltea la solidaridad recibida y mediatizada de la oleada anterior.

El parteaguas definitivo se produce cuando, a principios de febrero, acompañantes activistas de las Caravanas son aprehendidos y, poco después, unos policías golpean a dos mujeres activistas en la Ciudad de México: es la criminalización de la ayuda humanitaria. En menos de un mes algo se ha roto. Después de entregarse 13,270 pases (también en Ciudad de México y en Coahuila), no se van a tramitar más tarjetas. El paso libre ha sido breve.

De ahí se propagan los rumores de una Caravana madre que viene con 30,000 almas desde Colombia y, con ello, la idea de la llegada sin control de criminales y la necesaria persecución a la trata de personas. Todo ello exacerba, como en Estados Unidos, un imaginario de oleadas invasoras que despiertan miedos y celos en una población mexicana que no entiende por qué los recursos se dirigen a no mexicanos. Esto facilita las nuevas medidas que se toman ahora de abandono del apoyo a los migrantes por las autoridades y

¹³ México recibió a principios de los ochenta, por la guerra interna de Guatemala, a más de 40,000 refugiados.

de clara obstaculización a los migrantes en tránsito con detenciones y deportaciones masivas por las fuerzas de seguridad y el INM en diferentes estados. Por el sur sigue fluyendo la población hacia la frontera norte, con sus albergues colapsados y con migrantes varados.

Lo que vemos se puede interpretar como parte del dispositivo expropiatorio que promueve el Estado, donde la criminalización – conversión de los sujetos en criminales penalizables, en este caso de los desplazados– es la antesala a la represión directa, pues legitima el ejercicio de la fuerza pública (Composto y Navarro, 2014: 60). Así, mediante la desinformación, la manipulación informativa y la sobreexcitación emocional del lector generan un estado de opinión en el que los migrantes centroamericanos se perciben como amenazas para la sociedad.

El arribo y paso por Guadalajara

Por Jalisco pasarán dos grandes secciones de la Caravana que optaron por seguir esta vía de Occidente hacia Mexicali. Ambas van a llegar cuando el gobierno federal ha entrado en la fase paranoica de control y presión sobre los flujos migrantes. Es a mediados de febrero que, ante la inminente llegada de un gran contingente migrante, se tiene una reunión interinstitucional convocada por la coordinación de la recién creada Secretaría de Igualdad Sustantiva¹⁴. En ella están presentes la sociedad civil e instancias religiosas, que habían sido activas y críticas en la Caravana de octubre. Son los dos albergues en la ciudad: FM4 y El Refugio Casa del Migrante y Refugiado, la orden de los Scalabrinianos, Cáritas..., e instancias oficiales diversas: DIF, Igualdad Sustantiva, las Policías, INM, CEDHJ. La preocupación es cómo se va a atender la Caravana que viene en camino hacia Jalisco, ya fragmentada en el contingente que coordina “el Chele” y el que dirigen cuadros de Pueblo Sin Fronteras. Se plantea adónde van a llegar, qué protocolos se van a seguir e insisten, pese a la experiencia anterior, que el Auditorio Benito Juárez será el adecuado y que realizaran una campaña de sensibilización entre los vecinos para que acepten la situación.

¹⁴ Esta Secretaría pretende recoger todas las problemáticas sociales de mujeres, pueblos indígenas, migrantes, diversidad sexual... Al hacerlo finiquita el Instituto de las Mujeres y, también, el Instituto Jalisciense de Migración. No funcionará. Actualmente la migración, los pueblos indígenas, los discapacitados, la diversidad sexual y los menores han pasado a ser parte de una subsecretaría de Derechos Humanos dentro de la Secretaría General de Gobernación, mientras las políticas de género se concentran en la Secretaría de Igualdad Sustantiva entre Hombres y Mujeres.

Parecería que se iba a continuar y replicar el comportamiento de recibida y de operativo de atención integral y organización que se dio en el Auditorio Benito Juárez en noviembre, y que el gobernador protagonizaría esta atención. Pero no fue así. Por un lado, el Auditorio estaba ocupado con otras actividades y por otro parecen caer en cuenta que no conviene desgastarse públicamente, ya que sienten que la población no está conforme con el gasto de los recursos en los integrantes de la Caravana. Hay un cambio de actitud, de discurso, de operación. Al gobernador no parece interesarle verse vinculado al paso de la Caravana, ni para bien, ni para mal.

Entonces se le solicita a El Refugio Casa del Migrante y del Refugiado que se abra a recibir la caravana en curso, y las instancias del gobierno ofrecen su completo apoyo. Al mismo tiempo afirman que van a mantenerse, por decisión propia, en un perfil bajo.

El grupo de El Chele arriba al albergue el 18 de febrero en la tarde noche, se conformaba por 326 integrantes –entre ellos más de 50 niños– que contaban con visas humanitarias. Su liderazgo se ha dado desde la salida de Honduras, y en la ciudad de México adelanta su contingente y se suman a su llamado entre 400 y 500 personas para partir a Mexicali, en el camino se desgajan del grupo los inconformes¹⁵. Si el paso de las Caravanas por el sur del país había sido más o menos fluido, al entrar ésta de El Chele al centro de México comienzan los tropiezos. En Querétaro no les ponen camiones y no se les permite tomar aventón ni de policías federales, ni de tráileres. Esta actitud obstaculizadora ya se estaba dando también en el sur del país. Arriban a Jalisco caminando y son sus municipios los que se hacen cargo de movilizarles hacia Guadalajara (los alcaldes se quejarán de la falta de apoyo y coordinación de parte del gobierno estatal). Llegarán a Zapotlanejo y, de allí, su municipalidad los dirige a El Cerro del 4.

Y el albergue colapsa. Las ayudas que se recibían de la población descenden, como descende la información de esta Caravana en los medios de comunicación y, sobre todo, la ayuda prometida por el gobierno no llega como debiera. Pero también se dio en todo momento un amplio y diverso

¹⁵ José Luis el Chele, el líder –presuntamente autónomo– que organiza el fragmento de Caravana que avanza sobre el resto desde el albergue de Ciudad Deportiva de Magdalena Mixhuca en la Ciudad de México, es salvadoreño y tiene 26 años. Aunque decía no conocer la ruta, parece que se coordinaba con el celular con gente del INM que le iban identificando los albergues, los buses y el apoyo de los municipios. En el trayecto, y aun en Mexicali, se sirvió del apoyo de las redes de las iglesias evangélicas.

servicio de voluntarios que trabajó intensamente con el reparto de comida, de ropa y útiles, así como también en las labores de limpieza.

El día 20 de febrero la Caravana inicia su partida en buses financiados por diversas instancias católicas y públicas. La ayuda del gobierno sigue sin hacerse presente.

La salida se va a atrasar y se les transporta a La Venta del Astillero, a donde El Chele quería llegar, con lo que los integrantes tienen que caminar hasta la Caseta del Arenal. Se hace tarde y allí quedan estancados mujeres, niños y jóvenes... sin comida, sin ambulancias, sin acompañamiento, a pesar las denuncias de la sociedad civil. Solo está presente la Policía Federal y Protección Civil Nacional. Posteriormente justificarían esta falta de atención por presupuesto insuficiente. Asimismo, en las reuniones que mantienen se hacen ver los incumplimientos a Juan Carlos Martín Mancilla, del Sistema DIF e Igualdad Sustantiva, ellos argumentan la falta de comunicación, aunque se habían enviado los requerimientos a diferentes correos sin recibir respuesta¹⁶.

En una rueda de prensa del día 22, El Refugio Casa del Migrante y Refugiado entrega un comunicado y anuncia que no recibirá futuras Caravanas:

debido a la falta de apoyo y compromiso por parte de las autoridades correspondientes que no cumplieron con los acuerdos para la recepción y estadía de la Caravana. La decisión surge ante la necesidad de atender a los y las migrantes dignamente, trato que no se les pudo brindar en su totalidad por la falta de insumos y mobiliario para su estadía (El Refugio Casa del Migrante y el Refugiado)

El Refugio, que tiene una capacidad de 120 personas, continuará con las actividades normales de asistencia a personas migrantes en su tránsito por Guadalajara. De hecho en los meses siguientes seguirán llegando grupos numerosos, de unas 30 a 60 personas, que fluyen de forma continuada. Esta declaración supuso un fuerte posicionamiento de parte de una casa de migrantes por la inacción y omisión de las autoridades ante una problemática grave que prefieren minimizar.

¹⁶ Se trajeron mesas, sillas y toldos, una vieja cocina móvil, mantas roídas que eran restos de la contingencia pasada en el Auditorio, se prometieron 8 baños y se instalaron 4, uno sin funcionar. No se trajo comida ni agua, tampoco las prometidas duchas portátiles, que urgían.

El arribo de la segunda Caravana de febrero

Ante este operativo fallido por parte del gobierno, su abandono al albergue y a la población migrante prácticamente despreciada, y ante la inminencia del arribo de un contingente bastante más numeroso, las estrategias del gobierno se modifican.

Este contingente, con una coordinación más institucional de Pueblo Sin Fronteras, está formado por unas 1,500 personas. Viene acompañado por el Instituto Nacional de Migración y por Protección Civil Federal. Ante las críticas recibidas por sectores civiles y religiosos como El Refugio o la CEDHJ, el gobierno de Alfaro opta por dejarlos fuera de la jugada y hasta de la observación. Por esta actitud poco comunicativa, el gobierno del Estado recibe una medida cautelar de parte de la segunda institución.

Su llegada se produce el sábado 23 de febrero. Sorpresivamente, sin avisar a las diferentes instancias de sociedad civil, se abren las instalaciones del Parque Solidaridad, en Tonalá¹⁷. Otra vez son los municipios los que facilitan la llegada a este punto. La organización parece que es óptima, aunque no hay ningún informe conocido que lo registre, se les ofreció buena comida, las instalaciones fueron suficientes y con separaciones por grupos, tenían canchas de fútbol y bastante espacio, con lo que los caravaneros no buscaron salir de su perímetro. Pasan dos noches y finalmente los sacan en camión hasta la Caseta del Arenal. Otra vez quedan allí abandonados y serán integrantes de la Congregación de Cristo Resucitado quienes, en la noche que pasan allí las personas migrantes a la intemperie, les llevan ollas de comida¹⁸. De nuevo será tortuoso su avance hacia la frontera norte.

Pocos días después, parte del equipo de la Secretaría de Igualdad Sustantiva, que coordinó el operativo de atención en el Parque, convoca a una reunión para hacer un análisis de la situación de las Caravanas. Comunican las dificultades que han enfrentado para dar la ayuda humanitaria, tanto en términos presupuestales, como de respaldo por parte de otros funcionarios y

¹⁷ El Parque Solidaridad, en Tonalá, al oriente de sectores populares del área metropolitana, es un amplio espacio de 110 hc. dedicadas a la recreación.

¹⁸ Esta congregación de misioneros y misioneras tiene su sede en Guadalajara. Desde el inicio del proceso de las Caravanas estuvieron presentes en el acompañamiento de las mismas con una clínica móvil. La hermana Bertha López Chávez es parte de los defensores de derechos de los migrantes criminalizados por su trabajo.

de una parte de la sociedad, y queda manifiesta su escasa preparación para este tipo de contingencia.

2. Puntos de reflexión

En esta segunda sección se hace una revisión de algunos aspectos teóricos que pueden ayudar a una mejor comprensión de los hechos expuestos. Primero se hace un balance acerca de la gestión de las caravanas en Jalisco; después nos centramos en lo que hemos denominado comportamiento “desconcertante” de las personas migrantes; finalmente nos referimos a los eventos de agencia migrante.

La gestión de las caravanas en Jalisco

Los gobiernos de los diferentes niveles de México se vieron retados con las Caravanas y probaron distintas medidas, desde el apoyo y la negación de la ayuda, la contención y los aseguramientos, al *laissez faire*, *laissez passer*, y hasta el paso libre. De parte de los gobiernos de Jalisco nos parece que han realizado una gestión inconsistente, caótica e irregular, donde prevalece el evitar la implicación.

Los gobiernos, en octubre y febrero, quisieron obtener protagonismo con la Caravana, pero fueron instantes que no se mantuvieron. Aprovechando que el estado se encuentra en el camino al norte, prefieren salir del problema y la opción fue la fuga hacia adelante, en octubre con la expulsión de los migrantes del Auditorio y, después, con el bajo perfil del gobierno de Movimiento Ciudadano. Estos son los cálculos políticos que van realizando las autoridades en función de múltiples variables, los migrantes en grandes oleadas suponen gastos y desgaste político por la reacción de la ciudadanía ante la ayuda humanitaria que se brinda a las personas migrantes y refugiadas, y saben que lo que desean los desplazados es alcanzar la frontera norte.

Se podría entender que aplican una política de higienización social, es decir, de hacer pasar de la forma más desapercibida posible a los expulsados por insostenibilidad de la vida, para que no “contaminen” la ciudad¹⁹. Aunque como hemos visto, en Guadalajara no lo van a hacer con buen tino, primero los introducen al centro, buscando tenerles encerrados y provocando conflictos

¹⁹ La higienización social supone una “limpieza social” por parte de la administración pública, para Lefebvre es parte de medidas políticas y culturales de homogenización y control del espacio urbano (2013).

con ello; y después, al área metropolitana, buscando que la Caravana pase desapercibida. La urgencia por sacarlos de la ciudad se suma a su falta de responsabilidad por no completar su compromiso de llevarlos de forma segura a los límites con Nayarit, abandonando a los caravaneros en lugares inhóspitos y desprotegidos como la Caseta del Arenal, en el sol y la intemperie, sin comida, agua ni techo (CNDH, 2018: 6).

Por otro lado, los funcionarios no saben, o no quieren, contar con la sociedad civil, quizás desconfían de sus integrantes. Pero la utilizan y, cuando la requieren, incumplen su trato. Hasta ahora han sido los albergues los encargados de la atención a los migrantes, con el apoyo de toda una constelación de instancias religiosas y civiles, y también de bienhechores, donantes y voluntarios. El gobierno y los estados les han delegado la acción humanitaria y el acompañamiento –también el jurídico– en un *outsourcing* informal y desigual. En la primera Caravana, el gobierno contó con el FM4 en un primer momento, luego desairó a la institución sin mayores explicaciones. En la segunda oleada, la estafeta se delegó al albergue de El Refugio, al que se dejó sin la ayuda prometida y luego se le desconoció. Otras instancias con un largo y profesionalizado trabajo con los migrantes tampoco fueron consideradas y tuvieron que ejecutar un papel de acompañamiento de urgencia, por el abandono de los dos gobiernos, en los dos momentos más álgidos de exposición y vulnerabilización de las personas migrantes aventadas en la caseta de la autopista.

Es difícil establecer una valoración de la postura que tiene la sociedad en Guadalajara en este sentido, ya que se han manifestado con fuerza acciones solidarias y discursos de rechazo. Lo que sí puede decirse es que el apoyo en donativos y voluntarios no se ha podido mantener en el mismo nivel a lo largo del paso de las Caravanas. Lo mismo ha sucedido con la cobertura mediática, el tema perdió novedad.

Los migrantes centroamericanos irregulares han tendido a regresar a modalidades anteriores, como tomar el tren y volver a los albergues en volúmenes más atendibles, pero con un ritmo continuo que ha sido extenuante para los equipos de asistencia. En estos meses de movimiento épico de migrantes, la coordinación, información, solidaridad poblacional y la calidad de atención han descendido; mientras que los obstáculos de parte de las diferentes instancias de gobierno se han acentuado, a pesar de un discurso

más amable a favor de la regularización de los flujos desde el supuesto respeto a los derechos humanos²⁰. Con el despliegue de la Guardia Nacional en el sur del país y la progresiva conversión de México en tercer país seguro, las dinámicas cambian y, de nuevo, el papel de las casas e instancias de apoyo a migrantes desafían la reflexión y acción ético-política y académica.

El comportamiento “desconcertante” de los migrantes

Algo que llama la atención en las operaciones de los gobiernos estatales hacia las Caravanas es el desconocimiento sobre los sujetos migrantes (CEDHJ, 2018; COLEF, 2019B). En Guadalajara también se pudo observar, especialmente en el tratamiento de las tensiones que se dieron en el Auditorio Benito Juárez. A los diferentes funcionarios y a la población en general les cuesta entender las condiciones del colectivo desplazado. El comportamiento inesperado de los migrantes centroamericanos clandestinos por México es algo sabido en las organizaciones que los atienden. Desde estos espacios se observan sus inconsistencias e inconstancias, pero asumen una comunicación limitada y compleja porque trabajan con ellos y los aceptan con su problemática y su riqueza.

Los espacios de vida y experiencias de donde proceden los sujetos desplazados están marcados por la violencia extrema, tanto en sus manifestaciones visibles y explícitas, como en las invisibles violencias estructurales, simbólicas o naturalizadas (Bourgois, 2009) y, como señalamos, tienen además una proyección histórica en su despojo. Una vez en el tránsito, una importante fuente de violencia son las políticas migratorias que los ilegalizan y absorben su problemática desde las lógicas de la seguridad nacional (París Pombo, 2017). Las convenciones de soberanía y seguridad nacional se han hecho incuestionables y establecen quiénes pueden o no pueden traspasar el territorio de las naciones según el interés que tengan para el sistema de producción. Las políticas migratorias definen “legalmente” este filtro, ejecutando una política que es racista y es clasista. Los desplazados centroamericanos (y otros) que logran pasar las fronteras prohibidas quedan desposeídos de derechos y los vemos convertidos en el chivo expiatorio de regímenes crudos de deportación y exclusión por raza, clase, nacionalidad o religión (De Genova y Peutz, 2010).

²⁰ Ariadna Estévez señala cómo el discurso de los derechos humanos puede ser una herramienta de lucha y resistencia y, al mismo tiempo, disfraza y es parte activa de la administración políticamente correcta del sufrimiento de las víctimas del capitalismo neoliberal (2017).

Los procesos de constante vulnerabilización que sufren las personas migrantes en el tránsito por México generan un desajuste del *habitus* (Bourdieu, 2000)²¹. Es lo que en otros trabajos se ha denominado como “*habitus* migrante”, que en el contexto del tránsito “supone poner en práctica todas las estrategias posibles para poder obtener los recursos necesarios que permitan el logro deseado: llegar a los Estados Unidos” (Vega, 2018B:72). Esto supone que en diferentes situaciones las personas migrantes asumen comportamientos que en otro contexto tendrían una calificación moral negativa (engañar, mentir, hacer trampa, inventar historias, robar, acaparar, despertar lástima, querer ser el primero en recibir ayuda, etc.). Se trata de “esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y división, de gustos diferentes” (Bourdieu, 1997:34) que han sido desajustados violentamente y reestructuran, “al menos provisional y emergentemente, a la persona toda” (Vega, 2018A: 165); desde una perspectiva socio-antropológica, es lo que estaría en la base de lo que llamamos comportamientos “desconcertantes” de los migrantes.

Al entender a los integrantes de las Caravanas dentro del dilema clásico en las ciencias sociales entre la victimización por la fuerza de la opresión y sus efectos destructivos, y la capacidad de agencia, resistencia y decisión de los sujetos, nos quedamos en un terreno intermedio. En la etnografía sobre las brutalidades institucionalizadas en un barrio del nordeste brasileño donde los niños mueren de hambre, de Nancy Scheper-Hugues (1997), se rescatan los talentos de estos pobladores y cómo, a pesar de sus sufrimientos, mantienen la creencia de su derecho a estar vivos. Aunque en los caravaneros su opción de fuga se restringe al estrecho margen que dejan los Estados, las políticas migratorias y el asedio de diversos grupos criminales y otros elementos obstaculizadores, salen adelante con astucia, saltándose las normas y aprovechándose de situaciones, personas e instituciones. “Lo suyo no es la resistencia, sino simplemente la existencia” (ibíd.: 509).

Además del espíritu optimista con que nos sorprenden estos centroamericanos expulsados, muestran un sentido de trascendencia religiosa, sean católicos o evangélicos-cristianos, de nuevo más allá de los límites de esa agencia, individual o colectiva, entendida como la capacidad

²¹ El *habitus* son las disposiciones que tienen los agentes para actuar en el campo social, una estructura -estructurada y estructurante- “producto de condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente” (Bourdieu, 2000: 33); se va configurando a lo largo de la vida y se compone de distintos capitales: cultural, capital social, capital económico, capital religioso, etc.

de tomar decisiones y de transformar. Tradicionalmente la religión ha sido considerada un factor de alienación y desempoderamiento, pero vemos la fuerza y certidumbre que les ofrece a los desplazados y cómo es también un recurso de sobrevivencia y de protección sobrenatural ante la precarización y los peligros, y un proceso simbólico de reconstrucción de memorias y de los derechos individuales y colectivos que les permite dar sentido a las experiencias vividas (FM4 paso libre, 2017).

Eventos de agencia en los migrantes

Las caravanas fueron un arranque organizativo colectivo que permite perfilar una cierta acción política con muchas contradicciones. Los sujetos que se suman a ellas se encuentran, como estamos viendo, inmersos en la precarización y el desplazamiento, y se mueven dentro de una lógica de sobrevivencia, absorbidos por el día a día y en estado de excepción (Agamben, 2010). El ejercicio de su opción de fuga (Mezzadra, 2005) como caravaneros se ve limitado al verse expuestos a tantas fuerzas que les presionan y agreden, insertos en *habitus* desajustados donde reciben violencias, pero donde también las ejercen y las producen.

Vemos que las Caravanas rompen con la “individualidad” –digamos apolítica– en que se ha manifestado el tránsito clandestino a Estados Unidos. Encontramos en ellas el funcionamiento de unas asambleas y unos líderes que ponen cierto orden, cierta dirección política y politizada, dentro de la vorágine. Hay un liderazgo intermitente en la coordinación de Pueblo Sin Fronteras, a quienes vimos funcionando como interlocutores directos con el gobierno, muchas veces haciendo de lado a sus posibles aliados locales que son los que dan el acompañamiento sistemático en otros momentos. Pero también tenemos un tipo de liderazgo que se produce desde los participantes de la Caravana de una manera más espontánea, quienes, por sus habilidades sociales, como señala también el COLEF (2018), lograron hacerse intermediarios válidos frente a los medios y a otras organizaciones, como lo era El Chele. Y podemos añadir de forma hipotética, dentro de este colectivo más informal, a

quienes podrían haberse infiltrado desde el crimen, más o menos, organizado interesados en capitalizar los cuerpos migrantes²².

Estas presencias con autoridad quedaban más difusas en el acontecer cotidiano de sus integrantes. En entrevistas realizadas a miembros de la Caravana en el albergue de El Refugio, estos comentan que los líderes de Pueblo Sin Fronteras no estaban presentes en largos momentos porque “ellos iban hasta adelante y nosotros éramos los últimos” (Flor)²³. Los integrantes de las Caravanas cuentan cómo entre ellos se formaban “grupitos” para acompañarse, dice Gina, para “refugiarse”, y se daban acciones solidarias, aunque también se daban tensiones entre nacionalidades. La familia de Flor, compuesta por seis personas que salían de El Salvador por amenazas, creyó que iba a encontrarse con la Caravana de salvadoreños, pero dieron con la de hondureños y tuvieron que ocultar su procedencia si no querían verse maltratados. Las mujeres se quejan: “cuando decían ‘mujeres y niños primero’, parecía que dijeron ‘súbanse todos los varones’. No respetaban nada, nada. Y decían que inflaba mi panza –estaba embarazada- para que él [su esposo] subiera, que él no venía conmigo” (Flor) (ver CEDHJ, 2018)²⁴. Los niños de 2-3 años no se querían levantar en las madrugadas, tenían frío, se enfermaban, estaban cansados y se resistían a seguir. Las madres llevaban muchas maletas y “los varones querían salir rápido y se desesperaban. Desde las dos ya estaban ‘vámonos, ya es hora’” (Flor).

Gina señala lo mismo sobre la urgencia juvenil y aún le atormenta lo que vio sufrir a los niños, tiene “su llanto en los oídos”. Los baños eran otro problema, “cuatro o cinco para mil. No había privacidad para bañarse, nosotras [éramos] más aseadas y los manteníamos bien, pero cuando los varones ya todo sucio lo dejaban... entraban donde las hembras. Ellos no lo miran” (Flor). Además muchos no se preocupaban por la basura y “exigían demasiado, ven como

²² Para el COLEF (2018), la Caravana es una forma masiva y protegida de recorrer México y supone un grado de organización más alto que en la migración “por goteo”, de carácter individual o en grupos pequeños. Se distinguen varios tipos de liderazgos, según el momento en que surgen y la escala que alcanzan, aunque todos estos protagonismos se producen de manera simultánea y superpuesta, también llegan a contraponerse y a entrar en tensión y en conflicto.

²³ Los testimonios proceden de entrevistas y conversaciones hechas en diferentes momentos en el albergue de El Refugio con personas que venían o que se fueron –y volvieron- en las Caravanas.

²⁴ En este sentido prevaleció, pese a unos flujos de composición novedosa en términos de género y etarios, un escenario patriarcal que mantiene su hegemonía.

obligación que les estuvieran dando” (Gina). En estos testimonios tenemos sectores como las mujeres, los niños y los menores no acompañados que se ven como abandonados a su suerte dada la insuficiencia de la capacidad organizativa de los líderes.

El ambiente de un cotidiano de sobrevivencia y competencia lo sufre también Sandra, hondureña de 26 años. Ella se suma a la Caravana que sale del Parque Solidaridad, en Guadalajara (había llegado meses antes), porque conocía a una persona que era de la organización, pero las mujeres integrantes la maltrataron desde el inicio por no estar en las listas y el líder no la defendió, la dejaban sin comer y no podía entrar a las carpas, la robaron su maleta y su dinero... Un día la golpearon y decidió subirse al tren con unos muchachos. Así llegó a Mexicali.

Otro tipo de condicionamientos en la capacidad de acción lo exponen los investigadores del COLEF cuando preguntan a los caravaneros: “¿por qué llegaron a Piedras Negras?”, para concluir que “las respuestas muestran un bajo consenso en la definición del destino fronterizo, a la vez que se percibe cierta aleatoriedad al tomar esa decisión según se presenten las circunstancias (dejarse llevar por la Caravana o porque se les apoya con transporte a un punto no definido por quienes viajan)” (2019B: 35). También lo rescatan cuando se produce un proceso de desintegración y se forman subgrupos que se dirigen a diferentes ciudades: Reynosa, Matamoros, Monterrey, porque pensaban que en otros lugares sería más fácil pedir asilo a Estados Unidos, entonces la acción institucional fue ponerles buses para su traslado buscando deshacerse de las personas migrantes. Es la “fragmentación del grupo a razón de políticas o acciones institucionales en ambos lados de la frontera, así como a decisiones personales y colectivas entre los integrantes de la Caravana” (COLEF, 2019B: 68).

Hay esfuerzos y logros importantes en la promoción de la conciencia política y organizativa de los sujetos migrantes, por ejemplo, de parte del Movimiento Migrante Mesoamericano²⁵, pero los condicionamientos para una acción libre y contrahegemónica son evidentes por lo expresado

²⁵ El Movimiento Migrante Mesoamericano trabaja por los derechos de los migrantes mexicanos y centroamericanos en tránsito por México de forma coordinada con organizaciones y con familiares de víctimas de desaparición en el tránsito (Varela, 2016). Surge en 2006 con el arribo como deportados a México de activistas por los derechos de los migrantes en Estados Unidos. Su demanda es “todos los derechos para todos”. También ha apoyado el “Viacrucis migrante”.

anteriormente: su extrema precariedad y el *habitus* desajustado a que los han llevado las desposesiones históricas y las más actuales políticas neoliberales, así como las políticas migratorias igualmente desposeedoras de sus derechos y de su propia subjetividad. Añadido a estas opresiones, encontramos un interés por negar e invisibilizar la voz migrante si no habla como víctima, como receptor pasivo de ayuda o como migrante económico.

En consonancia con lo anterior, siguiendo el pensamiento de Edgar Morin (1984), llamamos eventos de agencia a acciones singulares que realizan en muchos casos las personas migrantes o quienes tienen algún tipo de liderazgo. La evenencialidad remite a lo no programado, a aquello que acontece una sola vez, de manera inesperada, de forma particular y por lo tanto es difícil de generalizar.

Lo que observamos en la Zona Metropolitana de Guadalajara fueron eventos de agencia, ya sea de parte de algunos migrantes, de activistas que los acompañaban o de actores locales de la sociedad civil o del gobierno, que en algún momento o situación asumieron un liderazgo y tomaron decisiones que afectaron a los grupos sin una coordinación, sin objetivos ni estrategias definidos y acordados entre todos.

Así, los liderazgos observados en las caravanas se generan en una configuración coyuntural, no se dimensionan en un proyecto colectivo a largo plazo, no producen regularidades, no desembocan en las mejores decisiones, ni en el favorecer a todos. Sus acciones y propósitos tienen incertidumbre, orden y desorden, necesidad y azar, y también, en algunos momentos, llegan a conformar un tejido organizado que permite movilizar miles de desplazados.

El proceso del viaje de las Caravanas lo entendemos como una suma de distintos eventos que se conjugan y que facilitan una cierta organización y agencia, entonces se armonizan las diferencias, se conjuntan los deseos, y logran un objetivo que quizá no era el que pensaban todos, pero tiene un impacto más o menos favorable. Por ejemplo, con el hecho de caminar en caravana hicieron que el gobierno se replanteara sus políticas migratorias y, al mismo tiempo, atrajeron la atención de los medios y simpatía de la población. Sin embargo, su escasa consistencia organizativa facilitó su desarticulación con el tiempo.

Con las Caravanas no podríamos hablar de una agencia migrante como tal, sino de eventos de agencia por parte de algunas personas o grupos migrantes en coyunturas particulares que las facilitan²⁶. Y estos eventos se suman a otras agencias desde la sociedad civil, a grupos espontáneos e instancias gubernamentales. Sin embargo, esta confluencia protagonista de agencias desde los que reivindican y practican el derecho a migrar significó un cuestionamiento y, en cierta forma, develamiento de políticas migratorias en gran medida contradictorias entre los discursos y las prácticas, que oscilan del humanitarismo hacia los expulsados centroamericanos a su persecución y criminalización.

²⁶ No todos los integrantes de las Caravanas comparten las propuestas políticas y organizativas, se dan condiciones, experiencias, intereses, responsabilidades, competencias y capitales distintos (Bourdieu, 2000) y la agencia puede verse mediada por la necesidad, la coacción, las naturalizaciones de las violencias simbólicas.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, (2010) *Homo sacer. II Estado de Excepción*. Valencia: Pre-Textos.
- Bourdieu, Pierre, (2000) *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, Pierre, (1997) *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI Editores.
- Bourgois, Philippe, (2009) “Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas” en López García, Julián; Bastos, Santiago y Manuel Camus (editores), *Guatemala: Violencias desbordadas*. Córdoba: Universidad de Córdoba, pp 27-62.
- Camus, Manuela, (2019) “Las movilidades de los centroamericanos por insostenibilidad de la vida” ponencia para el seminario *Retornos, tránsitos, circularidades y asentamientos provisionales. Migrantes atrapados en las movilidades*. Colegio de Michoacán, 24 octubre.
- Cerna, Cecilia, (2018) “Hay que ser solidarios ante necesidad de migrantes: Aristóteles Sandoval” en *El Occidental*. Disponible en <https://www.eloccidental.com.mx/local/hay-que-ser-solidarios-ante-necesidad-de-migrantes-aristoteles-sandoval-2652411.html>.
- Comisión Estatal de Derechos Humanos Jalisco (CEDHJ), (2018) *Informe Éxodo Centroamericano*. Disponible en: <http://cedhj.org.mx/recomendaciones/inf.%20especiales/2018/INFORME%20%C3%89XODO%20CENTROAMERICANO.pdf> [Recuperado 10 de julio de 2019].
- Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), (2018) *Informe Especial. Participación de la CNDH en la Audiencia Regional: Situación de derechos humanos de las personas que integran la Caravana de Migrantes ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 6 de diciembre de 2018*. Disponible en: <http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/inf-cndh-cidh-caravana.pdf> [Recuperado el 18 de enero de 2019].
- Composto, Claudia y Mina Lorena Navarro, (2014) “Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina”, en Composto y Navarro (compiladoras), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes*

- naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México, D. F.: Bajo tierra ediciones.
- De Genova, Nicholas y Peutz, N., (2010) *The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*. Durham, NC.: Duke University Press.
- El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), (2018) *La caravana de migrantes centroamericanos en Tijuana, 2018. Diagnóstico y propuestas de acción*. Disponible en: <https://www.colef.mx/estudiosdecolef/la-caravana-de-migrantes-centroamericanos-en-tijuana-2018-diagnostico-y-propuestas-de-accion/>.
- El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), (2019A) *La caravana de migrantes centroamericanos en Tijuana, 2018-2019 (Segunda etapa)*. Disponible en: <https://www.colef.mx/wp-content/uploads/2019/03/2o.-Reporte-Caravana-Tijuana.250319.pdf>.
- El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), (2019B) *La Caravana centroamericana de migrantes en Piedras Negras, Coahuila 2019. Diagnóstico y propuestas de acción*. Disponible en: <https://www.colef.mx/estudiosdecolef/la-caravana-centroamericana-de-migrantes-en-piedras-negras-coahuila-2019-diagnostico-y-propuestas-de-accion/>.
- Estévez, Ariadna, (2017) “La repolitización de los derechos humanos frente a la gubernamentalidad neoliberal del sufrimiento social: una lucha de contraconducta” en Estévez y Vásquez (coor.) *9 razones para (des) confiar de las luchas por los derechos humanos*. México: UNAM y FLACSO.
- FM4 Paso Libre, (2017) “*Sin lugar en el mundo. Desplazamiento forzado de mujeres por Guadalajara*” en *Informe-Investigación de FM4 Paso Libre*. Guadalajara: Editorial Prometeo.
- FM4 Paso Libre, (2018) *Actualización sobre la Caravana Migrante*. [Facebook] 13 de noviembre de 2018. Disponible en: <https://es-la.facebook.com/FM4PasoLibre/photos/actualización-sobre-la-caravana-migrante-compartimos-con-ustedes-este-comunicado-/10157022383499752/> [Recuperado el 10 de julio de 2019).
- Lefebvre, Henri, (2013) *La producción del espacio*. Madrid, España: Capitán Swing.

- Mezzadra, Sandro, (2005) *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Morin, Edgar, (1984) *Ciencia con consciencia*. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre.
- París, Dolores, (2017) *Violencias y migraciones centroamericanas en México*. México: COLEF.
- Pueblo Sin Fronteras, (2018) *Éxodo Centroamericano "Comunicado"*. Disponible en: <https://www.facebook.com/PuebloSF/photos/a.267391253287583/2450456291647724/?type=3&theater> [Recuperado el 10 de julio de 2019].
- Scheper-Hugues, Nancy, (1997) *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Varela, Amarela, (2016) "Luchas migrantes en contextos de tránsito migratorio. El caso del Movimiento Migrante Centroamericano" en *Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana*. REMHU, n° 48, pp 31-44.
- Vega, Heriberto, (2018A) *Migración de tránsito y acción humanitaria*. Guadalajara: Editorial Universitaria-Universidad de Guadalajara.
- Vega, Heriberto, (2018B) "Pastoral de migrantes como acción humanitaria" en *Cuadernos Fe y Cultura*, 36. México: Sistema Universitario Jesuita/ Fideicomiso Fernando Bustos Barrena.

Entrevistas

- Flor, salvadoreña. Realizada en El Refugio, Casa del Migrante. 23/1/2019.
- Gina, guatemalteca. Realizada en El Refugio, Casa del Migrante. 6/3/2019.

CARAVANAS DE MIGRANTES Y REFUGIADOS EN TRÁNSITO POR MÉXICO: EL ÉXODO DE JÓVENES HONDUREÑOS QUE BUSCAN, MIGRANDO, PRESERVAR LA VIDA

MIGRANT AND REFUGEE CARAVANS IN TRANSIT THROUGH MEXICO. THE EXODUS OF YOUNG HONDURANS MIGRATING TO PRESERVE LIFE

Verónica Ruíz Lagier*

Amarela Varela Huerta**

Resumen: Este trabajo etnográfico presenta los primeros resultados de una investigación en curso sobre subjetividades migrantes y ejercicios de autocuidado, y sobre el significado de las caravanas migrantes que se produjeron desde América Central y atravesaron México en el otoño de 2018 y hasta la primavera de 2019. Usamos la técnica de relatos de vida para comprender la agencia política y las subjetividades que produjeron y sostuvieron las caravanas de migrantes, específicamente apostamos por compartir biografías de jóvenes hondureños y su intento truncado de llegar a Estados Unidos, así como algunas de sus estrategias para preservar la vida propia o de sus familias.

Trabajamos las biografías de cuatro jóvenes que conocimos cuando, como investigadoras del refugio y las luchas de migrantes, formamos parte del punto humanitario que albergó a los desplazados en su paso por la Ciudad de

* Antropóloga Social e Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Correo electrónico: veronicalagier@gmail.com.

** Socióloga e Investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Líneas de investigación: Derechos humanos, violencia y ciudadanía; Migración y movimientos sociales; Mujeres migrantes / feminización de las migraciones. Correo electrónico: amarela.varela@uacm.edu.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8833-1143>.

Fecha de recepción: 01/09/2019, fecha de aceptación: 25/11/2019, fecha de publicación: 31/01/2020.

 Páginas 92-129

México. Este fue un ejercicio de socioantropología de la emergencia. Partiendo de estas historias de vida analizamos los devenires colectivos, pero también las estrategias individuales de estos desplazados de la miseria o la violencia que, atrapados en la transitoriedad (Fernández, 2017), intentan una vida viable en este “país tapón” (Varela, 2019). Con estos casos buscamos reflexionar sobre el México contemporáneo y sus formas de gestionar la transmigración, que lo han convertido en “país de instalación” de los desplazados.

Palabras clave: jóvenes migrantes, éxodo centroamericano, caravanas de migrantes, “país de instalación”.

Abstract: This ethnography represents an exercise of the “socio-anthropology of emergencies”. It draws on the first results of an ongoing investigation into migrant subjectivities and self-organization, which are, for us, the ultimate meaning of the caravans that originated in Central America and crossed Mexico in the fall of 2018 and until the spring of 2019. We use the methodological tool of life histories in order to illuminate the emerging subjectivities and political agency produced and sustained by the caravans; more specifically, we share young Hondurans’ biographies involving their unsuccessful attempts to reach the United States, as well as some of the strategies to preserve their own life or the one of their families. We include the biographies of four young people we met when, as researchers of asylum and migrant struggles, we took part of the humanitarian bridge that sheltered the caravans transiting through Mexico City. Drawing from these life histories, we analyze processes of collective becoming, as well as the individual strategies of those displaced by poverty or violence who, trapped in transience (Fernández, 2017), attempt to build a viable life in this “bottleneck country” (Varela, 2019). Through these cases, we seek to reflect on contemporary Mexico and its ways of managing transmigration, as well as the way in which it has become a “hosting country”.

Keywords: young migrants, Central American exodus, migrant caravans, “hosting country”.

A modo de introducción

Este artículo es parte de un proceso de investigación aún en curso, que busca comprender la transmigración de los jóvenes centroamericanos a México, más concretamente, jóvenes de origen hondureño, como un fenómeno social que cada día se transforma y reconfigura la narrativa social del éxodo y la sobrevivencia. El ejercicio está basado, primero, en el acompañamiento etnográfico, y ahora mismo afectivo y solidario, a un grupo de jóvenes que desobedecieron las leyes que extranjerizan y criminalizan a los migrantes. A lo largo del acompañamiento hemos visto como, desde el año pasado, estos jóvenes, fugitivos del terror de las maras y la miseria, del neoliberalismo en América Central, de la impunidad estatal, pero también de violencias domésticas y entre pares (Varela, 2015), se han configurado en un colectivo de autocuidado, que aprende los trucos de una megalópolis para integrarse a las dinámicas laborales y de convivencia cotidianas en el que ahora es su nuevo hogar: la Ciudad de México.

Nos basamos en la reconstrucción, en clave de autorepresentación de lo vivido, de cuatro jóvenes hondureños, tres varones y una mujer, que identificaron la Caravana de octubre de 2018 como la estrategia para preservar la vida. Los diferentes casos presentados nos permiten hablar de las estrategias y decisiones tomadas por puro “cálculo vitalístico”, como lo señala Verónica Gago (2014), cuando hace referencia a la vida de los obreros bolivianos de los talleres clandestinos de ropa en el Gran Buenos Aires. Esta autora nos explica cómo los migrantes construyen decisiones que a juicio de muchos pueden ser desesperadas o desprovistas de agencia política, pero que para quienes las ejercen se trata de estrategias para preservar la vida propia y de sus comunidades. Mediante nuestro acompañamiento esbozamos los “cálculos vitalísticos” de cuatro adolescentes caravaneros, de los cuales dos son asilados, uno ha retornado a su lugar de origen, y la última obtuvo la residencia. Usando la escucha activa y la observación participante, nos proponemos narrar las complejidades del “derecho a permanecer”³ de los jóvenes migrantes.

³ Por “derecho a permanecer” nos referimos a la suma de acciones concretas con las que los migrantes y los refugiados van configurando modos de hacer y de ser, que afianzan las decisiones de quedarse y residir en un país donde no se les ha concedido el refugio, el asilo o la residencia legal como migrantes, o por lo contrario, optan por la auto deportación. Así pues, por “derecho a permanecer” nos referimos a esa categoría, no atrapada aún en lo legal, que los migrantes y refugiados llenan de sentido cuando desafían las formas de acceso legal a un país y se instalan en él para convertirse en parte de la comunidad política y social que eligieron, o donde tuvieron

Sin una pregunta de investigación definida per se, pero con la voluntad de entender a quien migra en masa y decide integrarse en pequeños grupos atrapados por la transitoriedad (Fernández, 2012), este trabajo aborda las exclusiones que se intersectan en las vidas y los cuerpos de cuatro jóvenes migrantes hondureños. Al mismo tiempo se recupera la narración hecha por ellos mismos sobre su vida, se busca rescatar las decisiones que han tomado para conseguir sueños concretos, según las subjetividades y el momento vital de cada uno de nuestros entrevistados.

En una primera parte compartimos con las lectoras y lectores el brevísimo contexto de la llegada de estos cuatro jóvenes, pues sólo tres de ellos lo hicieron con el llamado Éxodo Centroamericano de octubre de 2018. Además de enmarcar sus experiencias en el estado del arte, en torno a la discusión académica sobre el juvenicidio, hacemos uso de los referentes analíticos que estudian el régimen global de fronteras (Casas- Cortés et al., 2015), un régimen que construye virtuales confines migratorios (Campesi, 2012) en torno a las vidas precarizadas de los jóvenes, dejándoles atrapados. Estas dimensiones del texto quedan inevitablemente trucas, pues cada una ameritaría un análisis en sí misma, pero desde nuestra perspectiva, lo que resulta inédito es conocer de primera mano las estrategias de resistencia latente y manifiesta de los jóvenes migrantes.

En el segundo apartado desplegamos las postales biográficas de los jóvenes que coprodujeron este texto. Resultado de un esfuerzo de *curaduría narrativa*, nos parece que sus historias expresan un *cambio epocal* (Gilly et al., 2006), que encontramos también en los cuerpos y las vidas de los ciudadanos contemporáneos.

En el apartado de conclusiones compartimos las hipótesis que el acompañamiento de este proceso de *autocuidado colectivo* (Glockner, 2019) entre jóvenes nos ha permitido generar. Como dijimos al principio, este fenómeno social no sólo desconfiguró las narrativas con las que los académicos pensábamos las migraciones y los gobiernos las administraban, sino que aún ahora siguen transformando las gramáticas para pensar, gobernar y experimentar los desplazamientos humanos en la parte norte del continente americano.

que detener su éxodo.

1. De caravanas y éxodos. El contexto de este texto

En octubre de 2018 otra Caravana migrante atravesó Centroamérica para internarse por México, caminando en masa, a plena luz del día, sin polleros ni cárteles de por medio, usando las autopistas que nos conectan con Centroamérica. Estas mismas vías han servido para hacer fluir el libre comercio y el tránsito desde Honduras de *polleros* que cobran entre 7 y 9 mil dólares, por lo menos desde 2014, año en que el Plan Frontera Sur no frenó los contingentes migratorios, sino que hizo más largos y peligrosos los trayectos (Varela y McLean, 2019).

La caravana de octubre de 2018 estuvo conformada por varones en edad productiva, como previamente había sido la composición mayoritaria de los contingentes de centroamericanos. Si bien en su mayoría fueron jóvenes hondureños quienes integraban esta caravana (París, et al., 2018) hacia Estados Unidos (Rodríguez et al., 2011), esta vez también la conformaron, de manera significativa, familias: mujeres, niños y niñas, abuelos y abuelas, parejas con recién nacidos, o madres solteras embarazadas caminando de la mano de otros de sus hijos; incluso habían niños y niñas solas que se unían o buscaban protección en otras unidades familiares, todos caminaban en nodos o pequeños grupos. De ahí que hagamos eco de la imagen que los periodistas salvadoreños del diario El Faro nos propusieron para comprender esta movilización de migrantes, a la que llamaron “un virtual campo de refugiados que atravesó México” (Ramos, 2018), y según reportes de las autoridades mexicanas, alcanzó la cifra de 7 mil personas (Mandujano, 2018).

Fue por la dimensión de las caravanas y por su masificación, como estrategia para llegar bien y con vida a la franja fronteriza que divide Estados Unidos de México, que los propios caravaneros comenzaron a llamarle a su desplazamiento el Éxodo Centroamericano. Después de este primer gran éxodo de octubre se pudieron identificar una decena más de caravanas autoorganizadas entre noviembre de 2018 y abril de 2019⁴, convocadas por migrantes a través de redes sociales analógicas, esas que se basan en el afecto o la filiación familiar,

⁴ La saga de Caravanas fue documentada de forma aislada por organizaciones civiles, reporteros de medios informativos y organismos de gestión humanitaria. Consideramos que unas de las coberturas más rigurosas de ellas las hicieron medios como Animal Político o la sección del diario mexicano La Jornada, en su portal “La Jornada sin fronteras”; otro equipo de comunicadores que siguió el devenir de las múltiples caravanas fue el equipo de “Periodistas de A Pie” (todas en línea).

o las virtuales. Caravanas o éxodos a los que el gobierno mexicano recién renovado respondió primero otorgando visados humanitarios (a casi 12 mil personas)⁵, para después interponer un muro humano de policías y elementos de la recién estrenada Guardia Nacional (Mariscal, 2019), y construir lo que interpretamos como un *confin migratorio*⁶ (Campesi, 2012) donde miles de ciudadanos centroamericanos, además de africanos, asiáticos y caribeños, quedaron atrapados.

Fue hasta el despliegue de la estrategia que ha convertido a México en un “país tapón” (Varela, 2019) que las caravanas descompusieron la gramática con la cual atendían los Estados la cuestión migratoria, así como el proceder de los cárteles de la región. La categoría “país tapón” es una propuesta para nombrar la fase actual de las políticas de desplazamiento, refugio y acogida en México, país al que los migrantes llamaban en la década pasada “frontera vertical” (Anguiano, 2008) para referirse a las rutas migratorias que deben atravesar entre las ciudades fronterizas de sur de México hasta alcanzar las que colindan con Estados Unidos. Estas rutas están plagadas de agentes estatales y del crimen organizado, pero también de individuos comunes y desorganizados, acechando a los migrantes para secuestrarlos, extorsionarlos, detenerlos arbitrariamente, violarles, asesinarles, desaparecerles (Red de Documentación de las Organizaciones Protectoras de Migrantes, 2018).

La puesta en marcha de dos dispositivos de contención migratoria —el despliegue de la Guardia Nacional y el programa Quédate en México⁷— hizo de México un país al que ingresar desde el sur resulta cada vez más difícil, y una vez dentro, sin “papeles”, no se puede salir hacia el norte. Incluso si se consigue, existen mecanismos institucionales de devolución masiva, como el caso del programa que obliga a los solicitantes de asilo en Estados Unidos (que ingresaron por las garitas mexicanas) a esperar el inicio y desarrollo de su juicio en México⁸. Doblemente grave es que ninguno de los Estados implicados en

⁵ Véase Martínez (2019a).

⁶ Por *confin migratorio* los criminólogos críticos se refieren a prácticas legales y policiales que confinan a migrantes y refugiados en zonas donde se suspende el estado de derecho. Los *confinamientos migratorios* son otra forma de gobernar las migraciones en el mundo (Campesi, 2012).

⁷ Véase la cobertura especial del equipo de Periodistas de A Pie que, en su sección temática “En el camino” y a través de una alianza de medios, sostienen la interesante cobertura multisituada en las franjas fronterizas sur y norte de México con el nombre de “El Gueto Mexicano”. (Pie de Página, 2020)

⁸ Al cierre de este trabajo, según organizaciones civiles, sumaban ya 55 mil personas devueltas

los desplazamientos forzados asuman responsabilidades de tutelaje de estos demandantes de asilo, que son regularmente unidades familiares que huyen de diferentes violencias en sus lugares de origen.

No obstante, la gramática migratoria oficial es constantemente desafiada por los migrantes y desplazados. Por ejemplo, los migrantes masificaron la fórmula caravana, inventada para protegerse y visibilizar las violencias en el tránsito (Vargas, 2017). La convirtieron en una estrategia de miles de familias que, en caravana o éxodo, intentaban llegar a Estados Unidos sin pagar polleros y extorsiones a funcionarios, protegiéndose de la violencia generalizada por medio de estrategias individuales, familiares y colectivas de autocuidado (Glockner, 2019) y autodefensa migrante (Varela, 2019). Esto con el objetivo de atravesar México y entregarse a la Patrulla Fronteriza estadounidense, pedir asilo político, o bien ejercer un abierto desafío al cerco fronterizo de ese país, internándose a través de diferentes estrategias como migrantes “sin papeles” y sin permiso migratorio.

Dentro de la amplia y compleja diversidad de los participantes de este éxodo abundaban, según informes académicos y de organizaciones civiles (París, et al., 2018), los adolescentes y jóvenes de entre 13 y 18 años que caminaban solos, en grupos de pares, con sus parejas sentimentales o como parte de núcleos familiares. Estos jóvenes, en su mayoría hondureños, se inscriben en lo que los estudios migratorios llaman menores migrantes. Esta categoría hace referencia a la particularidad etaria del sujeto migrante, pues al ser legalmente menores de edad, les protege una serie de derechos que conllevan la necesidad un tutelaje específico de las instituciones estatales, que podemos resumir en el concepto de “interés superior del niño”. Es decir que, por su edad, además de los derechos humanos fundamentales, el Estado está obligado a priorizar su tutelaje considerándoles menores de edad, antes que migrantes (Glockner, 2019).

No obstante, y a pesar del andamiaje legal administrativo que “en papel” el Estado Mexicano ha conseguido diseñar para la atención a la niñez migrante, esta caravana hizo emerger, cual punta de iceberg, la realidad concreta que demuestra la inexistencia de entramados institucionales y narrativas en uso para la atención integral de estos niños, niñas y jóvenes.

por las autoridades estadounidenses para “esperar” en las franjas fronterizas mexicanas el proceso de juicio de asilo y refugio que comenzaron al cruzar la frontera.

Estos adolescentes que caminaban cargando los bebés de madres que conocieron en el éxodo, cantando éxitos del pop con líricas adecuadas a su *devenir caravanero*⁹ y agrupándose por afinidad, denunciaban con sus cuerpos en movimiento las políticas juvenicidas (Moreno, 2014) de los Estados que los expulsaron.

Entendemos por *políticas juvenicidas* el continuum de violencias legales, paralegales, estatales, de mercado, pero también familiares y de pares, que vulnerabilizan la existencia de los jóvenes. Nos parece un concepto útil porque cuestiona las narrativas que atribuyen a las pandillas, las maras o las redes de narcotráfico la responsabilidad por la ausencia de infraestructura institucional para proyectar la vida. El *juvenicidio* es, para nosotras, la suma de violencias que se ciernen sobre los cuerpos de las y los jóvenes de nuestra región, a través de dispositivos como las maquiladoras, las cárceles, los barrios sin escuelas, las redadas policiales que salen a cazar jóvenes en virtuales limpiezas sociales, las maras que buscan cosechar vidas, las redes transnacionales de narcotráfico, pero también la desprotección que produce la impunidad estatal ante todos estos fenómenos.

Si bien el *juvenicidio* es el marco explicativo de las múltiples causas que motivan la decisión de emprender un éxodo migratorio, las caravanas nos revelaron una suma de prácticas de vida, de estrategias de fuga, que empezaron como proyecto individual y que se convirtieron en desobediencia manifiesta y colectiva. Los jóvenes caravaneros entrevistados vivieron experiencias inéditas: confiaron en sus pares, se asociaron con otros jóvenes y constituyeron núcleos de autocuidado basados en el reconocimiento del objetivo común, alcanzar una vida que se pueda vivir.

Por lo anterior, en este trabajo presentamos las historias de vida como testimonio de un tiempo histórico, como ejercicio de socioantropología de la emergencia que intenta “descanibalizar” las narrativas hegemónicas, es decir, no reproducir el estigma dirigido a los jóvenes centroamericanos. Por otro lado, al hacer uso de la etnografía y los testimonios, también buscamos que se consideren las corporizaciones que produce la intemperie estatal, característica del neoliberalismo contemporáneo.

⁹ Por devenir caravanero nos referimos al esfuerzo de los migrantes por agruparse en nodos de familias o migrantes, que se consolidó en el imaginario colectivo de las comunidades migrantes como una novedosa forma de transmigración, y como alternativa a la forma en que caminan con “coyotes” o “polleros”, o arriba de los trenes de ferrovías conocido como “la bestia”.

Es así que en este trabajo mostramos que, tanto los Estados expulsores como los receptores de la migración, son generadores de un modelo de violencia hacia los jóvenes. Seguimos la hipótesis de que al criminalizar el tránsito de los migrantes y deportarles desde México o Estados Unidos, los Estados complementan un círculo de violencia. Este comienza con la expulsión de la población de sus lugares de origen, continúa con la criminalización del tránsito migratorio (empujándolos a la clandestinidad y facilitándole al crimen organizado hacerse de miles de migrantes como trabajadores esclavos), y que finaliza en la violencia inevitable, e incluso la muerte, que enfrentan las personas deportadas cuando llegan a sus lugares de origen y son castigadas por los grupos criminales de quienes huían.

Los estudios sobre juventud en América Central demuestran cómo los Estados de la región ejercen un virtual proceso de “desciudadanización” de las juventudes centroamericanas, anclándolos en un “estado de excepción” permanente que parte de considerar a los jóvenes de la región como potenciales criminales a los que hay que neutralizar con políticas de “tolerancia cero”, combinando la militarización de la respuesta estatal contra las “maras” con la política de Estado de encarcelamiento masivo. Los juvenólogos que trabajan en la región demuestran con datos sociodemográficos que los gobiernos centroamericanos mantienen silencio y aseguran impunidad ante respuestas sociales organizadas en clave de “limpieza social” o de escuadrones de la muerte contra jóvenes de los barrios marginados de América Central (Moreno y González, 2012), lo que explicaría la presencia masiva de los y las jóvenes en el Éxodo Centroamericano de 2018.

Estos jóvenes huyen de la violencia de Estado basada en la impunidad y en políticas de tolerancia cero, la violencia de mercado basada en la hiperprecarización de la vida (las relaciones laborales) y la violencia social, de la que estos mismos jóvenes son perpetradores (al asociarse a las maras), sin desconocer los complejos procesos de reclutamiento forzado, cosecha de jóvenes, tramas familiares y tejidos comunitarios rotos por esa misma violencia y miseria generalizada, pero de la que sobre todo son víctimas al ver criminalizada su existencia.

Tampoco olvidamos que los jóvenes son el blanco de maras de alcance transnacional, que operan desde el barrio, sumando a los jóvenes a cárteles criminales transnacionales que operan con impunidad en la región. Pero estos

cárteles no son el único actor social que produce desplazamiento, también desplazan las empresas multinacionales con la hiperprecarización del trabajo, las compañías mineras, los megaproyectos y el extractivismo en la región.

Por eso, las y los jóvenes de los que hablamos en nuestra socioantropología de la emergencia, y que conocimos cuando la caravana se albergó en la Ciudad de México durante octubre de 2018, nos inspiran a buscar la comprensión densa de las motivaciones que inspiran su éxodo, las violencias pero también las solidaridades que marcaron el tránsito de su devenir caravanero. Buscamos comprender los desafíos a los que se enfrentan en su condición de transitoriedad permanente, esa que se produce cuando, según las antropólogas Fernández y Rodríguez (2016), el trayecto desde Centroamérica hacia Estados Unidos es interrumpido por agentes estatales, o que se convierte en una decisión de los propios transmigrantes al iniciar la petición de asilo o refugio en México. Y, una vez concedido, se enfrentan cotidianamente la intersección de las exclusiones.

Y es que, como explica Juan Pablo Zebadúa (2009), el tratamiento iberoamericano actual de los temas sobre juventud deja a un lado los esencialismos que la definían a partir de la edad, la sexualidad biológica, o la criminalización de sus actos al margen de las instituciones. Ahora se concentra más en sus prácticas culturales y las condiciones de resistencia (los sujetos juveniles) frente al control (representado por los campos hegemónicos y el poder), considerando las condiciones objetivas de una estructura social específica y las relaciones simbólicas que las sustentan, (Pérez Islas, citado en Zebadúa, 2009: 52) y que el autor llama complejos mecanismos de exclusión.

Además de la interseccionalidad de exclusiones que se yerguen contra las y los jóvenes migrantes, así como contra los que deciden solicitar asilo o refugio en México, nos parece importante destacar que este es el sector de población más cotizado por las redes del crimen organizado. Es por ello que señalaremos aquellos mecanismos de violencia y exclusión como constructos de los Estados neoliberales, que ejercen un continuum de violencias contra los jóvenes centroamericanos, sobre todo guatemaltecos y hondureños (por ser ambos los contingentes más nutridos) que cruzan o se quedan en territorio mexicano.

En los relatos etnográficos que presentamos, las vidas de los jóvenes evidencian que los Estados y las leyes migratorias alimentan también violencias sociales de las que buscan huir. Así, las cuatro “postales etnográficas” que presentamos a continuación dan elementos para comprender la categoría *juvenicidio* (Valenzuela, 2015), utilizada frecuentemente para hablar de la realidad social de este sector en América Latina.

Lo que Moreno y González (2012) llaman *proceso de desciudadanización* de las juventudes, para referirse a las lógicas estructurales, legales y sociorelacionales, pasando por las lógicas neoliberales de gestión de todos los ámbitos de la vida, que ha producido en torno a esta población una suma de dispositivos propios de regímenes de excepción, naturalizados por el estado o el mercado, hasta introducir en los contratos sociales contemporáneos en América Central la excepcionalidad como regla para el gobierno de las poblaciones jóvenes. Por eso nos hacemos eco de la noción de desciudadanización, porque los jóvenes están sujetos a la exclusión a través de mecanismos de construcción legal de la ilegalidad.

Consideramos que las vidas que presentamos en estas postales etnográficas (jóvenes hondureños atrapados en México) reflejan la *desciudadanización* de la que vienen huyendo, así como las leyes migratorias ancladas en los pilares de securitización de la gestión de la migración¹⁰, combinado con la externalización de fronteras y las políticas de tolerancia cero de Estados Unidos al recibir refugiados contemporáneos.

Aquellos que logran cruzar las fronteras y tener un lugar de llegada no están exentos de otras formas de violencia, como por ejemplo el estigma que los concibe como pre-delinquentes o causantes de peligro para la sociedad, condenándolos a una discriminación perpetua; es decir, el *juvenicidio*. Y éste no se entiende, desde nuestra perspectiva, sólo como eliminación física, consideramos que también debemos hablar del juvenicidio social y del juvenicidio simbólico, no menos violentos e inhumanos.

Las leyes que criminalizan a los expulsados del sistema (Sasken, 2015) deshumanizan al migrante, lo condenan a la clandestinidad, el hambre y la vejación. Como recurso paralelo, el Estado estigmatiza a los jóvenes migrantes como criminales, como pandilleros; se les discrimina negando los

¹⁰ Abordaje del fenómeno migratorio, en clave policíaco militar, de un fenómeno constitutivo de la humanidad, que actualmente los gobiernos reconocen como un “problema” de seguridad nacional (Varela, 2015).

derechos mínimos a la salud y al tránsito seguro, se les señala como escoria que nadie debe salvar. Y finalmente, se usa a los medios de comunicación para manipular la opinión pública ante aquellas voces ciudadanas y movilizadas que señalan la responsabilidad de los Estados nacionales en las condiciones económicas y particularmente de inseguridad social que generan la migración, en este caso, del éxodo centroamericano.

Breve apunte metodológico: ¿qué es la socioantropología de la emergencia que proponemos?

En América Latina las ciencias sociales contemporáneas han ensayado diversos métodos de investigación colaborativos y que apuestan por una investigación participante, más que por una investigación para el desarrollo (concepto hoy deconstruido por diferentes escuelas epistemológicas nuestroamericanas). La investigación acción participante, que desarrollara el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda desde la década de 1970, ha sido combinada con la pedagogía del oprimido del brasileño Paulo Freire, y la de las escuelas de una antropología abiertamente activista del devenir, posterior a los movimientos estudiantiles de 1968 en todo el mundo, la así llamada investigación militante (Varela, 2010: 30-36).

Buscamos realizar investigación coproduciendo conocimiento con los sujetos que protagonizan los problemas de estudio, no sólo con la intención de comprender y explicar dichos problemas, sino de acompañarlos en la transformación de la realidad en la que toman lugar. Hasta antes de acompañar las caravanas migrantes del otoño de 2018, ninguna de las autoras de este trabajo habíamos vivido la experiencia de acompañar lo que en otros textos hemos llamado “un campo de refugiados en movimiento transitando por un país sumido en una guerra no declarada” (Varela y McLean, 2019).

Etnografiar la transmigración es ya un desafío complejo. Carmen Fernández (2017) propone la noción de “transitoriedad perpetua” a partir de su trabajo con comunidades hondureñas, que como diáspora han llegado a establecerse al sureste de México. También hace referencia a la condición/sensación de dichas mujeres de vivir en tránsito, así estén establecidas en un lugar desde hace una década, siempre existe en los y las centroamericanas la pulsión por alcanzar el norte, los Estados Unidos, destino al que México,

como país frontera, impidió que llegaran con una suma de fronteras internas/externas, legales, paralegales y sociorelacionales.

En ese desafío de imaginar rutas de investigación-acción participante con sujetos en tránsito estábamos instalados la mayoría de los intérpretes de la migración de centroamericanos, hasta que el otoño migrante, o las caravanas masivas de octubre de 2019, nos cambiaron la gramática a muchos intérpretes de la migración.

Frecuentemente, el análisis de la migración centroamericana tiene un abordaje que convierte a los desplazados en víctimas de la pobreza, o de la violencia estructural y de las redes criminales de sus lugares de origen, donde los agentes federales involucrados gobiernan las rutas migratorias (Colectivo de Observación y Monitoreo de Derechos Humanos en el Sureste Mexicano, 2019b).

En ese sentido, resulta un reto interpretar las causas que motivaron el éxodo de estos caravaneros, muchas veces interseccionadas unas con otras, sin una jerarquía clara en la narrativa de los propios migrantes. Entre las narrativas encontramos un argumento no considerado en un primer momento, que recuerda a los ritos de paso hacia la adultez en comunidades indígenas, en los que se participa en un acto por su gran sentido simbólico, y que, en este caso, implicaba la participación en un tránsito colectivo y novedoso, en el que caminaban juntos, de día y sin polleros, hasta llegar a Estados Unidos. Tal posibilidad nos interpeló a diversificar nuestros esfuerzos etnográficos.

Por otro lado, gracias a las caravanas de migrantes tuvimos que ampliar nuestra mirada etnográfica a las instancias gubernamentales y su capacidad de respuesta ante crisis humanitarias. Interseccionamos esa observación con las acciones individuales que ciudadanos, organizaciones de la sociedad civil y transnacionales desplegaron, al tiempo que requerimos interpretar la acción colectiva de los caravaneros y todas las tensiones que este ejercicio inédito de autocuidado colectivo provocó en los diferentes contingentes con quienes interactuamos.

Además de que se complejizó el escenario, registrar la información en este contexto de emergencia humanitaria desbordaba el oficio de las etnógrafas que participaban en ese momento como voluntarias. El registro escrito era aplazado constantemente por los escenarios que requerían

acciones inmediatas de ayuda a niños, mujeres, familias, etc. La ética ante la emergencia aplazó las entrevistas formales y el registro escrito. Éramos dos voluntarias más de los cientos que se acercaron a tomar parte de acciones de solidaridad hacia las miles de familias que caminaban rumbo el norte escapando de diversas pesadillas.

Aquí hacemos eco del trabajo de Alicia ReCruz (2018), quien, junto a organizaciones civiles, realiza visitas semanales a los centros de detención en Estados Unidos (a las llamadas “hieleras”), para organizar los testimonios de los y las desplazadas y que resulten “creíbles” para el juez que atenderá su caso. En pocas palabras, ReCruz nos propone hacer una antropología que desborde *el objetivismo sociocientífico*, para que nuestro trabajo se traduzca en ejercicios útiles que desactiven la emergencia del desamparo de estas familias en cautiverio. Que nuestra antropología sirva para abonar pistas, peritajes, pruebas y narrativas estructuradas para que estas familias consigan la libertad y no la deportación, que obtengan los papeles y no un grillete que los monitoree y marque entre su comunidad.

Por lo tanto, la *socioantropología de la emergencia* que proponemos parte del sentido común de tomar parte activa en el abrazo social que el éxodo de estas familias demanda. Pero también de hermanar las tradiciones epistemológicas de la investigación para, además de comprender, transformar la realidad con los protagonistas de los fenómenos sociales que acompañamos. Nosotras lo hemos hecho acompañándolos en procesos emocionales, de salud, administrativos, laborales, etc., quebrando el muro del estigma hacia ellos cuando preguntamos, y a la vez explicamos a otros no involucrados en este proceso, las causas de un éxodo como el que vimos en 2018.

Por otro lado, al analizar las experiencias, testimonios, y reacciones de las personas que acompañamos desde hace un año, encontramos que el término *socioantropología de la emergencia* definía el trabajo que hacemos desde lo académico, pero también desde la participación social. Y pensamos que también hace referencia a la respuesta de quienes viven la emergencia, y no sólo a nuestra posición como observadoras de la realidad social, ya que buscamos dejar registro de la agencia política de las comunidades migrantes y de su capacidad de tejer estrategias de autocuidado colectivo.

En concreto, los relatos etnográficos que aquí se presentan fueron producidos en el marco de un acompañamiento a jóvenes hondureños

y hondureñas que conocimos en el marco de la primera de las caravanas masivas del otoño migrante. Conocimos a los coproductores de este texto cuando acudimos a tomar parte de las labores de solidaridad con los caravaneros que llegaron a la Ciudad de México y se instalaron en lo que se denominó “puente humanitario”: una instalación improvisada que incluyó la colaboración interinstitucional de organismos públicos, agencias internacionales de socorro y organizaciones civiles y no gubernamentales, pero que sumó también a muchos individuos que respondieron, como cuando la emergencia de los sismos de los octubres de 1985 y 2019, con acopio, tiempo y manos para abrazar, de muy diferentes y productivas maneras, el éxodo de los caravaneros.

Después de su paso por la capital mexicana, los jóvenes cuyas vidas son narradas en este texto siguieron su éxodo, llegaron a Tijuana con diferentes caravanas, otros se quedaron en Ciudad de México e intentaron acceder a programas específicos para solicitar refugio. Quienes llegaron a Tijuana volvieron a Ciudad de México poco después, pues ahí habían establecido vínculos afectivos diversos, mientras que en Tijuana enfrentaban un escenario de crudo invierno e incertidumbre legal, dado que la condición que los protegió durante el traslado era la misma que los limitaba en este nuevo escenario de largas filas para acceder a formularios e información migratoria, a la comida, a servicios de salud, etc. Fue entonces que decidieron retroceder y buscar la regularización migratoria en la Ciudad de México.

Desde su regreso en la navidad de 2018, y hasta la fecha, hemos sostenido un acompañamiento con ellos que desborda por mucho el trabajo etnográfico. Sus narraciones fueron recogidas como entrevistas a profundidad, buscando construir un “relato de vida” que indague las características comunes de quienes forman parte de las caravanas: los antecedentes del momento en que decidieron sumarse al éxodo centroamericano.

Una vez transcritas, las narrativas fueron editadas y puestas en diálogo unas con otras. Haciendo análisis de sus discursos, triangulamos la autorepresentación que estos sujetos migrantes hicieron de sí mismos y de la caravana, y la pusimos en diálogo con los trabajos académicos y periodísticos que representaron la heterogeneidad de la acción colectiva de los caravaneros.

Nos pareció pertinente darle toda la centralidad a las narrativas de los jóvenes y empatar la información con los debates contemporáneos de los juvenólogos, no específicamente migrantólogos, pero que se preocupan por las dimensiones micro y macrosociales en las que la experiencia del ser joven se produce actualmente. Proponemos este texto como el primer corte de caja de una investigación en curso sobre la triada: jóvenes, refugio y violencia en Latinoamérica.

II. Tres postales de un mismo sueño: persiguiendo una vida que se pueda vivir

Según el antropólogo Abbdel Camargo, las causas que sostienen la decisión de partir de los menores migrantes son

... objetivas y estructurales, y en ellas se pueden identificar tres principales: 1) por el contexto de violencia, criminalidad e inseguridad ciudadana prevaleciente en la zona; 2) por razones económicas, derivadas de la desigualdad social y precariedad económica; y 3) por los movimientos encaminados a la reunificación familiar” (Camargo, 2014: 38).

De acuerdo con la información que hemos adquirido mediante las entrevistas realizadas a hombres y mujeres jóvenes que cruzan la ciudad de México desde octubre de 2018 hasta agosto de 2019, consideramos que las causas del éxodo siguen siendo las planteadas por Camargo, pero que, particularmente en el sector juvenil, es la violencia de los grupos criminales lo que impulsa la salida de hombres y mujeres. En los jóvenes porque se niegan a incorporarse a alguno de los grupos llamados maras, o porque ya han sido cooptados, pero desean escapar de esa vida criminal. En las mujeres porque son violadas o secuestradas por los mareros al alcanzar la edad reproductiva, y porque son vendidas para la prostitución o el trabajo en maquilas bajo condiciones de extrema explotación. No sobra decir, la mayoría de ellos proviene de contextos sociales de pobreza y pobreza extrema.

A lo anterior, se suma la violencia estructural que los y las jóvenes migrantes que transitan por México enfrentan a manos de ejércitos del gobierno privado indirecto, que es el crimen organizado en México. Lo que en necropolítica se entiende como un *gobierno privado indirecto* (Mbembe, 2011), o aquellas

formas de gestión de lo público en las que hay un gobierno paralelo al Estado, el cual renuncia a sus atribuciones soberanas para cederlas a empresas privadas del terror, y a ejércitos de funcionarios que extorsionan con la protección de la omisión estatal, lo que Pilar Calveiro ha llamado *violencia administrada por el Estado* (Calveiro, 2012). Hablamos de estructuras sociales que generan violencia y que se combinan con nuevos modelos de gobiernos necropolíticos causando el éxodo, es decir, el desplazamiento forzado de miles de personas que huyen de la muerte en vida, incluyendo el juvenicidio como único horizonte.

Dentro de la pluralidad social que encontramos dentro del sector juvenil en las caravanas -ahora contenidas por el gobierno mexicano desde Tapachula- se evidencia la pobreza como condición generalizada, aunque no como la definitoria para migrar. Lo puede ser para quienes son padres de familia y buscan mejorar las condiciones de vida para sus hijos, pero para los jóvenes, el factor de violencia es aún más determinante.

No hay salidas ni opciones, las maras vigilan a la población y determinan el momento en que los jóvenes, casi niños, deben ser integrados al grupo criminal. No aceptar estas condiciones implica la muerte de otros integrantes de la familia, es por ello por lo que encontramos tantos jóvenes huyendo de Centroamérica hacia Estados Unidos, donde irónicamente, se formaron estos grupos criminales en las décadas de 1980 y 1990. Un caso que refleja la violencia de la que huyen los jóvenes en Centroamérica es el de Orlando, hondureño de 19 años, que llegó a México en la caravana de octubre de 2018:

Yo vengo huyendo de todo. De toda esa realidad, ya no quería estar ahí, nunca quise estar ahí, me reclutaron muy chico, a los 9 años como a mi papá. Mi papá es salvadoreño y mi mamá hondureña, y de chico viví en Choluteca, Honduras. Yo veía la realidad de otros niños del barrio, yo quería la vida de ellos, que tienen familia que les prestaban atención. Mi papá participa en la Pandilla 18 en Honduras, aunque es salvadoreño. Yo quería salir de ese mundo, sabía que había algo más para mí. Tenía 11 años cuando me fui de Choluteca a El Salvador, solito, sólo agarré mi credencial. Estaba estudiando mi secundaria y comenzó a buscarme la Mara Salvatrucha, pues me fui a vivir a la casa abandonada de mi abuela paterna, y no sabía que ahí la Pandilla 18 había escondido un arsenal. Una vez los de la Mara me golpearon tanto que me dejaron inconsciente. Yo no sabía nada del arsenal y no les pude decir dónde estaba escondido.

De los 15 años para arriba ya empieza lo más difícil. Me tuvieron vendiendo droga y pasándola de El Salvador a Honduras. Les dije que ya no les debía nada, que yo quería estudiar. Me dejaron sólo mes y medio y comenzaron a buscarme de nuevo en la escuela, y dejé de ir para que no me encontraran. La tercera vez que llegaron a buscarme prendieron fuego a la escuela, amenazaron a los profesores para que no llamaran a la policía. Quemaron la mitad del colegio y murieron dos chicas. ...por mi culpa, por no haberlos obedecido. Me presenté con ellos el mismo día, me golpearon con un bat, me patearon. No me dejaron salirme de la pandilla. Un día me dijeron que tenía que matar a mi papá para demostrar lealtad a la Mara, y si me negaba, me matarían a mí para causarle dolor a mi papá. Fue entonces cuando decidí escapar tanto de Honduras como de El Salvador.

Estuve escondido una semana, sólo con agua de lluvia sobreviví. Después llegué a la casa de mi mamá, estaba por fuera toda baleada. A ella la habían movido y no le tocó la balacera. Entonces me vine a México con un amigo que me acompañó. Me dejó en Tapachula y de regreso lo mataron. Yo estaba viviendo en Tapachula cuando llegó “la caravana” al parque Media luna. Entonces me sumé para irme con ellos fácilmente a Estados Unidos.

Como Orlando, los jóvenes que hemos conocido desde octubre de 2018 vienen huyendo de la violencia. Algunos nos comentan que podrían vivir mejor (económicamente) si aceptaran trabajar con las maras vendiendo droga, extorsionando o matando, pero que es un escenario que rechazan como proyecto de vida.

Huir de esa realidad tiene un costo altísimo en la dimensión psicológica o emocional. La presión a la que se someten los jóvenes al abandonar su familia y sus lugares de origen, para llegar a un lugar que imaginan será mejor para ellos, es tan fuerte que les genera desequilibrios emocionales que pueden llegar a la esquizofrenia. Juan Carlos Burrola, médico psiquiatra encargado del área de hospitalización del Instituto de Psiquiatría de Baja California (IPBC), asegura que muchos de los casos que atienden de esquizofrenia son en personas que intentaban cruzar a Estados Unidos o que fueron deportados: “uno de los principales motivos para desarrollar la esquizofrenia es la migración...ya que se les detona a aquellos que tenían el antecedente genético” (De Leon, 2019) Más allá de las condiciones genéticas que se activan ante ciertos contextos, existen

estudios de la psiquiatría transcultural que muestran que las condiciones de alto estrés, como el desplazamiento forzoso o la situación de encierro en centros de detención migratoria, que generan ansiedad e incertidumbre, pueden ser causas de la esquizofrenia.

Alfredo Martínez señala que:

la inmigración acarrea una serie de dificultades que suponen un factor de riesgo adicional para el desarrollo de las enfermedades mentales pues supone un fenómeno generador de estrés cuya intensidad y repercusión depende, en gran medida, de cómo se sitúe el inmigrante frente a su grupo de acogida y de cómo este grupo de acogida reaccione ante el inmigrante (Martínez y Martínez, 2006:65)

por lo que el impacto que generan las diferencias sociales y culturales en los grupos inmigrantes está siendo ya estudiado por la psiquiatría transcultural. A estas razones deberíamos sumar el estrés que generan en los migrantes los procesos jurídicos y migratorios. En este sentido, la discriminación y xenofobia hacia los migrantes centroamericanos, y particularmente hacia los jóvenes, a quienes se les señala como peligrosos sólo por ser centroamericanos, aumenta las posibilidades de depresión y estrés.

Los discursos xenófobos han aumentado de 2018 a la fecha en ciudades como Tijuana (Diario El País, 2018; Butrón, 2019), cuyo crecimiento demográfico se debe a la migración nacional y extranjera. Ante estos discursos que difunden una supuesta “invasión” de extranjeros de naturaleza criminal, se rompe la solidaridad y aumentan los actos violentos contra los migrantes en tránsito.

Migrar es estresante, implica una doble amenaza de muerte, porque los jóvenes se alejan de su familia como primer duelo, sabiendo que es altamente probable que su familia sufra la represalia de los grupos criminales por “escaparse” del país, de la extorsión a cambio de seguridad. Ese duelo y miedo a la represalia de las maras lleva a los jóvenes a migrar en un estado emocional límite, pues están con una sobredosis de incertidumbre, no saben si lograrán llegar a la frontera con Estados Unidos o si los agentes migratorios mexicanos o los miembros de la Guardia Nacional lo impedirán.

La posibilidad de la deportación es la angustia por la muerte anunciada. La deportación regresa al migrante a un lugar violento del que se escapó, en donde ya no tiene un lugar de llegada, sólo deudas económicas, sólo miedo a ser castigado, extorsionado o asesinado por los grupos criminales de quienes escapa. La deportación aumenta las posibilidades de que el migrante sea asesinado, pues al llegar nuevamente a su país de origen las maras serán avisadas; de hecho, miembros de estos grupos están pendientes de manera permanente en las oficinas migratorias observando quién regresa deportado. Escapar de las extorsiones de la mara es peligroso, pero escaparse de las filas de la mara es un decreto de muerte. Así nos lo han señalado los jóvenes que durante estos meses hemos acompañado en su proceso de asilo humanitario.

Juan, de 17 años, oriundo de San Pedro Sula, salió en la primera de las caravanas de octubre de 2018 porque no quería cumplir las órdenes de los mareros de su barrio. Su padre fue asesinado por el mismo grupo cuando él era muy pequeño, y fue su abuelo materno quien lo cuidó hasta donde le fue posible junto a su madre y hermanos. Le heredó el oficio de la carpintería y cuando Juan decidió escaparse tenía la esperanza de trabajar de carpintero en la Ciudad de México. Lo conocimos en un albergue donde se encontraba estudiando la secundaria en el sistema abierto, pues le habían ofrecido ingresar a un programa de formación en el sector turístico y requería algunos documentos básicos, como son la secundaria acreditada y el asilo humanitario. Juan acabó la primaria en el INEA y adquirió el asilo humanitario, pero a los pocos meses de su estancia en la ciudad de México comenzó a recibir mensajes intimidatorios a través de su celular. No supo cómo lo localizaron y averiguaron su número telefónico en México. Al principio quiso ignorar las amenazas, pero a los pocos días recibió una llamada de su familia en Honduras avisándole que su abuelo había sido asesinado. El dolor de Juan ha sido tan grande que regresó a San Pedro Sula para presentarse ante los asesinos, de otro modo, matarían ahora a su madre. Su objetivo al regresar a Honduras fue enfrentar “el castigo” acostumbrado en estos casos: tolerar 13 minutos de patadas y golpes, y si sobrevivía, buscar la manera de sacar a los miembros de su familia de su barrio sin ser descubierto. Días después de que Juan recibió “el castigo” desapareció, no hemos vuelto a saber de él (Entrevista de relato de vida con Juan, Ciudad de México, junio de 2019).

Como Orlando y Juan, muchos hombres y mujeres jóvenes que venían en las caravanas o que se sumaron a esta en algún punto del camino, están huyendo de la violencia generada en sus países por el crimen organizado y/o por los gobiernos autoritarios que atentan contra los derechos humanos, que desciudadanizan a quienes requerirían la protección del Estado.

Como ejemplo de desciudadanización tenemos el caso de Norma, quien tiene 16 años cumplidos, y llegó a territorio mexicano caminando sola hace 5 años. Fue abandonada por sus padres en las calles de Honduras a los 7 años, y desde entonces trabajó y vivió en la calle para sobrevivir. El acoso de los hombres y las amenazas de violación la hicieron querer escapar de su país, en el que no encontró ayuda de ninguna institución, en el que no valía nada. Así, siguió el camino de muchos migrantes y, al llegar a Oaxaca, recibió ayuda del albergue Hermanos en el Camino e ingresó a un espacio para adolescentes que fue cerrado al poco tiempo, por lo que fue enviada a un albergue de la Ciudad de México a cargo de religiosas.

Norma deseaba continuar los estudios de secundaria que inició en Oaxaca, pero al ser menor de edad se le impidió salir a escuelas públicas. Estuvo casi cinco años en el albergue haciendo diferentes trabajos ahí, y en 2018, con la llegada de los primeros caravaneros, Norma decidió escapar del albergue con un joven que prometía llevarla a Estados Unidos. Se embarazó inmediatamente. Al nacer su hijo comenzó a recibir maltrato por la pareja, quien amenazaba con llevarse sólo a su hijo a Estados Unidos.

Meses más tarde, comenzó a recibir ayuda de otros jóvenes caravaneros atrapados en la transitoriedad permanente, amigos del varón que la agredía, y fue a través de ellos que nosotras la conocimos y la canalizamos a un albergue para mujeres víctimas de violencia intrafamiliar. La red de solidaridad que han construido los jóvenes migrantes a través de la caravana o en su paso por los albergues, resulta indispensable para la contención emocional en escenarios de alta vulnerabilidad y para enfrentar situaciones límite como es la violencia intrafamiliar. Gracias a la red de solidaridad tuvo un lugar donde dormir y comer con su hijo, antes de que la conociéramos y contara con atención de una institución especializada.

Norma nos comenta que en Honduras es común que las mujeres busquen escapar de la violencia intrafamiliar, ya que no existen instituciones federales que atiendan oportuna y adecuadamente la violencia hacia este sector de la

población. Cuando las mujeres migrantes llegan a México y enfrentan eventos de violencia es difícil que se acerquen a las autoridades a denunciarlo, ya que temen ser detenidas y deportadas. Y en ese contexto de transitoriedad, la solidaridad de la red migratoria resulta indispensable para la sobrevivencia (Entrevista de relato de vida con Norma, julio de 2019, Ciudad de México).

Como vemos hasta ahora, el exilio autoimpuesto por las mujeres y hombres adolescentes es doblemente peligroso. Las mujeres porque sufren diversos tipos de vejación en el tránsito hacia Estados Unidos: son violadas, secuestradas o aniquiladas, sin que quede registro alguno, o en algunos casos, sumándose a los pocos registros en carpetas judiciales que se amontonan con otras miles de investigaciones sobre crímenes misóginos en la región. Esta realidad es tan dura como aquella de la que están huyendo, y por eso no las amedrenta, sólo las hace buscar estrategias de sobrevivencia.

El nuevo escenario migratorio al que se enfrentan los jóvenes

La mayoría de los migrantes buscan sólo cruzar el territorio mexicano, no quedarse en este país. Las duras condiciones económicas y de precariedad laboral los empujan a llegar a Estados Unidos donde su esfuerzo les permitirá enviar remesas a su país. Otro factor que los empuja a llegar a ese país es la red familiar que muchas veces ya tienen ahí, pero el primer factor determina sin duda la intención de cruzar más de 30 mil kilómetros para llegar a la frontera de Estados Unidos donde desean entregarse a las autoridades migratorias cada vez más agresivas.

Actualmente, para solicitar asilo en aquel país deben registrarse en listas de espera que implican pasar meses a la intemperie cerca de los puestos fronterizos debido al endurecimiento de la aplicación de las leyes migratorias en EU, y a un cúmulo de dispositivos legales que desde los años noventa buscan regular la disponibilidad de los migrantes para la sobreexplotación a través de medidas antimigrantes (Massey et al., 2009).

Los jóvenes, más que las madres y padres de familia, han considerado la posibilidad de quedarse en México y regularizar su condición migratoria, pero entonces se encuentran con diferentes tipos de obstáculos y violencias, que van desde la negación de trámites en el Instituto Nacional de Migración (INM), hasta la discriminación social y el trato indigno e ineficaz al solicitar

información a instituciones como la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR).

Daniel, de 19 años, recibió su credencial de asilo humanitario pero debe presentarse cada martes en COMAR durante un año, o hasta que se le conceda la residencia permanente. Una abogada voluntaria le ayudó con ese trámite y nosotras le conseguimos un lugar donde trabajar en el área de mantenimiento de edificios. Como su salario es mínimo, Daniel renta una habitación junto con tres chicos hondureños más en la colonia Observatorio. Esta zona de la ciudad es habitada por población trabajadora de bajos ingresos, también por pandillas y vendedores de drogas. Daniel y sus compañeros han sido asaltados ya tres veces en diferentes puntos del poniente de la ciudad, y en uno de los robos lo dejaron sin su documento migratorio. Volver a tramitarlo en COMAR ha sido una carrera de resistencia, pues no le dan opciones a corto plazo. Mientras tanto, sin credencial de asilo, sin CURP y sin seguro social, accede a precarios trabajos informales para poder subsistir. Ni COMAR, ni otras instancias le proporcionan información precisa sobre cómo adquirir la CURP y el documento del seguro social que le exigen en casi todos los lugares donde solicita trabajo. Y a pesar de este entorno desventajoso, Daniel asegura vivir más tranquilo que en Honduras, pues prefiere que lo asalten, pero no que lo obliguen a integrarse a la Mara.

Las y los jóvenes que han logrado llegar a la Ciudad de México y deciden no cruzar a Estados Unidos y regularizar su situación migratoria, se enfrentan con el maltrato directo o por omisión, de las instituciones migratorias, de salud y hasta de organismos estatales encargados de velar por la defensa de los derechos humanos. Las instituciones con las que estos jóvenes interactúan carecen o impiden la transversalización del enfoque de género, mucho menos una perspectiva abiertamente feminista que busque atender las exclusiones que se interseccionan en la vida de estos jóvenes.

Los jóvenes centroamericanos que deciden quedarse frecuentemente llegan a albergues en los que su integridad moral y física corre riesgo. A los jóvenes, en particular los hombres, les cuesta trabajo encontrar un lugar temporal de llegada en albergues familiares, y corren muchos riesgos en los albergues para adultos, donde incluso pueden ser intimidados por criminales o mareros en tránsito hacia Estados Unidos.

La mayoría de los albergues en México forman parte de órdenes religiosas, y si bien desarrollan un trabajo fundamental, su capacidad está totalmente desbordada. Al respecto vale la pena preguntarse qué busca generar el Estado Mexicano cuando disminuye los recursos para atender la migración, o cuando se niega a diseñar estrategias de asentamiento a largo plazo para quienes deciden solicitar asilo.

El Estado, por su parte, desarrolla una estrategia mediática e intergubernamental, en la que contradice con diversas prácticas institucionales concretas, el respeto a los derechos humanos de quienes están en tránsito y que anuncia en los medios cada vez que es interpelado en la materia. Diferentes organizaciones de derechos humanos han denunciado lo anterior, por ejemplo, Pueblos Sin Fronteras ha informado cómo los migrantes, incluso aquellos que ya han iniciado su proceso de asilo y cuentan con documentación, son capturados por agentes de la Marina Nacional con insignias de la Guardia Nacional, acompañados por agentes del Instituto Nacional de Migración y la policía de tránsito, en una especie de “caza” de migrantes por la ciudad de Tapachula (Manrique, 2019).

Ante el desafío de asumirnos como un país de instalación, por haber aceptado convertirnos de frontera vertical a “país tapón”, funcionarios de todos los niveles se deslindan de reconocer, diagnosticar, planear, ejecutar y coordinar esfuerzos interinstitucionalmente para la atención de los migrantes, que de ser transmigrantes se han consolidado como solicitantes de refugio.

En 2018, reseñó Manuel Ureste en *Animal Político*, “hubo 26 mil 566 peticiones de personas extranjeras que pidieron la protección internacional del Estado mexicano; un 82% más en comparación con 2017, que ostentaba hasta ahora el récord, y hasta 202% más que en 2016” (Ureste, 2018).

Incluso existen programas gubernamentales que en la práctica han sido en la práctica “terciarizados” por las instituciones que ensayan una gobernanza global de las migraciones. Apenas como ejemplo, el programa del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) en México que a la letra asegura: “El ACNUR apoya los esfuerzos del Gobierno de México de identificar a las personas que necesitan protección como refugiadas que viajan dentro de la migración que atraviesa el país, y brinda asistencia temporal para su integración en el país a través de organismos de la sociedad civil” (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, 2019).

Paralelamente a esta terciarización de las responsabilidades en materia de asilo a las que el gobierno mexicano está obligado (por tener ratificados tratados internacionales en la materia), éste mantiene a menos de 60 agentes de campo en la COMAR, y ha recortado drásticamente el presupuesto de esa institución (Ureste, 2018), al tiempo que despliega hasta 6 mil efectivos de la recién creada Guardia Nacional en las franjas fronterizas del país (Mariscal, 2019). Al respecto, el director de la COMAR, Andrés Ramírez, ha reiterado la complejidad que enfrenta el organismo por las oleadas imprevisibles de solicitantes de refugio, ya que la comisión pasó de recibir 29 mil 623 solicitudes en 2018, a 12 mil en lo que va de 2019 (Martínez, 2019b).

Y es por esta política contradictoria y su doble discurso, por la que tanto la población en tránsito, como aquella solicitante de asilo y refugio, se enfrentan a instituciones que carecen de una óptica intercultural respetuosa de las particularidades culturales y de los derechos humanos. Por lo que en caso de ser reconocido el estatuto de refugiado o concedidas las figuras legales de estancia migratoria para quienes se quedan en este “país tapón”, resulta un reto jurídico acceder y ejercer los derechos fundamentales, o acceder a información básica que permita una rápida integración social y laboral.

Los jóvenes entrevistados y que cuentan ya con asilo humanitario, nos han dicho que jamás se les ha hablado sobre sus derechos como inmigrantes, ni han recibido información sobre los espacios de atención psicológica especializada, que no los revictimice y permita que se incorporen a la sociedad mexicana de manera digna, es decir, sin violencia física y social. Una incorporación que, por otro lado, resulta compleja en un entramado social de crisis diversas, derivadas del empobrecimiento y la violencia neoliberal. Es decir, si analizamos las exclusiones que se interseccionan en las vidas de estos jóvenes, encontramos que se quedaron confinados en una sociedad con instituciones y tramas de violencia muy parecidas a las que suceden en los territorios de dónde venían huyendo.

Mientras en México el panorama se complejiza, la discriminación hacia los migrantes, desplazados y refugiados, particularmente hacia los jóvenes, está en ascenso. Y en parte se debe a la imagen racializada y criminalizante que fomenta la prensa y el discurso oficial. De acuerdo con la Encuesta Nacional sobre Discriminación 2017, actualmente cuatro de cada 10 personas no rentarían un cuarto de su casa a personas extranjeras. Entonces ¿cómo pueden

los jóvenes “integrarse” dignamente a este país si todo paso les es obstaculizado por el prejuicio y la discriminación?

Los migrantes “llegan a la ciudad de México y encuentran condiciones muy precarias, poco acceso a los derechos básicos y a un trabajo bien remunerado... A los migrantes se les trata como extraños, como enemigos, como aquellos que amenazan el territorio y frente a los cuales hay que defenderse” (Landázuli, 2012). Si bien, esta autora se refiere a la migración interna de carácter étnico, resulta una descripción muy similar a la realidad que enfrentan los migrantes centroamericanos de la caravana que prueban establecerse temporalmente en México bajo la figura de asilo humanitario, y enfrentan distintas formas de racismo y clasismo como son la discriminación laboral, la falta de respeto, el insulto y la invisibilización.

Al respecto, Orlando y Daniel señalan lo difícil que les resulta llegar a espacios nuevos porque se sienten “mal mirados” cuando les escuchan el acento centroamericano. Daniel se ha negado a acudir a los hospitales públicos porque asegura que dentro de los espacios institucionales es donde le tratan peor, y prefiere llegar a farmacias que ofrecen atención médica gratuita a cambio de la compra de medicamentos, a pesar de que el servicio no es especializado y no siempre resuelve las emergencias de salud.

La discriminación hacia los centroamericanos crece cuando en los medios de comunicación, y en los medios oficiales no se habla del escenario político y social de los países de origen, ni de las razones estructurales por las que buscan refugio las y los jóvenes centroamericanos. En cambio, la radio y televisión mexicana tiende a silenciar los contextos que expulsan a tal cantidad de migrantes, informando sobre ellos sólo cuando surge una nueva caravana, y señalando el peligro que genera “la invasión al territorio, a la soberanía y la violación a las leyes mexicanas”.

A pesar de ello, o a contracorriente, estos jóvenes evidencian que con la fuga están construyendo otro relato de sí mismos, a pesar de la fragilidad que provoca vivir a la intemperie institucional, en un estado de transitoriedad impuesto y no decidido.

Para el momento en que entregamos este manuscrito, Norma ha concluido su estancia en el albergue de mujeres violentadas en el que insistimos que se le recibiera. Ha recibido terapia a la par de talleres donde se les forma en diferentes oficios. Norma quiere ser estilista, pero como prioridad quiere

hacer su secundaria abierta; desea que su hijo de un año de edad acceda a una guardería mientras ella trabaja, que tenga una vida digna y un espacio amoroso, libre de violencia.

Orlando y Daniel recibirán en enero de 2020 su residencia permanente. Reciben en su habitación a otros jóvenes hondureños, que buscan posibilidades laborales fuera de un albergue de tránsito. Bromean diciendo que su casa es la “verdadera embajada hondureña”. Con lo que ganan sólo logran pagar su habitación de forma colectiva y comprar comida al día, pero se encuentran contentos, conociendo a personas ajenas a la red migrante, con otras biografías, que a la vez comienzan a verlos desde lo que son, jóvenes buscando desesperadamente un futuro.

Orlando ha cursado ya la primaria y secundaria en el sistema para adultos INEA, y quiere realizar el bachillerato para después aprender gastronomía. Por primera vez sueña con un futuro.

Cuarta Postal. Tránsito por la zona sin derechos

Los jóvenes que huyen de las amenazas de muerte del crimen organizado en Centroamérica reúnen las condiciones para ser reconocidos en México como refugiados, o como asilados políticos en Estados Unidos. En el apartado anterior hemos hablado ya del doble discurso del gobierno mexicano que ofrece asilo pero que se resiste a recibir y realizar este proceso a miles de personas.

En el caso norteamericano, el reto principal está en “la creíble”, como los migrantes llaman a la entrevista ante un juez al que deben demostrar con pruebas periciales, su temor fundado de que su vida corre peligro. Pruebas que deben conseguir con ayuda de familiares y amigos, que por otro lado, costean el proceso de petición de asilo que asciende entre 4 y 9 mil dólares, mientras se encuentran encarcelados en las llamadas hieleras del circuito de encarcelamiento masivo de los cuerpos racializados en Estados Unidos. Desde enero de 2019, añaden a su camino tortuoso el regreso al infierno, cuando son “devueltos” a diferentes puntos de la franja fronteriza mexicana para esperar, literalmente a la intemperie, dicha entrevista ante un juez (misma que puede demorar, según las zonas y los procesos entre tres meses y cuatro años).

La deportación masiva que realizan los gobiernos mexicano y estadounidense, como efecto de la criminalización del proceso migratorio, sin

ningún proceso jurídico de por medio, incumple los acuerdos internacionales sobre el derecho al asilo pactados en la convención de Ginebra de 1951 que México ha ratificado.

Al seguir las narraciones de nuestros entrevistados vemos que los jóvenes se encuentran con dos tipos de respuestas estandarizadas en México y Estados Unidos: políticas de criminalización sustentadas en la viralización hipermediatizada del estigma, del descrédito de lo juvenil, que se combinan con complejos entramados jurídicos administrativos de producción legal de la ilegalidad (De Génova, 2003).

Sobre el primer aspecto, la política del miedo es la que ha prevalecido. Los métodos son violatorios de los derechos humanos: redadas, golpes, disparos, insultos, detenciones arbitrarias y deportación inmediata a pesar de contar con el proceso de asilo en trámite, por no hablar de procesos de detención sin proceso jurídico. Todo lo anterior ha generado un clima de dispersión de las rutas ya comprendidas (porque las habían estudiado previamente debido a las referencias de sus redes afectivas que les están esperando del otro lado de este “país tapón”), y ha generado también escenarios de familias ahogadas en el río Bravo, postales crudas de la realidad migratoria que empiezan a generalizarse.

Al mismo tiempo, esta criminalización genera virtuales “zonas de no derecho”, es decir zonas de ingobernabilidad en la que el Estado no garantiza la seguridad y los derechos de nadie, sean mexicanos o migrantes extranjeros, como podemos ver en la experiencia narrada por Kevin, hondureño de 20 años, que viajó con la caravana en diciembre de 2018, y nos relata lo que le sucedió cuando se trasladaba de Nayarit hacia Sonora, en uno de los autobuses que el gobierno de Nayarit concedió para que los migrantes no ingresaran a la ciudad y se trasladaran más rápidamente hacia Tijuana:

Cuando llegamos en autobús de Nayarit a Sonora el chofer nos abandonó en una gasolinera fuera de la ciudad, entonces llegó un grupo de 12 o 15 motos. Nosotros nos preocupamos. Estaban unos federales cuidándonos, pero no dijeron nada. Dispararon al llegar y los federales no hacían nada, ni se movieron. Entonces los de la moto nos preguntaron si éramos de la Caravana y dijimos que sí. Y nos dijeron: “Queremos protegerlos porque los otros que vienen atrás quieren cruzarlos para pasar droga con ustedes, así que pónganse chingones, porque nosotros sabemos qué es sufrir y pasar de un país a otro.

Nosotros queremos ayudarlos, el otro cartel quiere utilizarlos, de por si los van a matar, tengan cuidado”. Después se fueron. Entonces llegó el otro cartel, haciendo disparos a lo loco a la gasolinera diciendo que nos iban a matar a todos, que no nos querían en el país. Al amanecer llegaron los del primer grupo en motos, y nos trajeron comida, ropa. Nos dijeron que su jefe fue también migrante, que era mexicano. Hasta que nos subimos a otro camión ellos se fueron (Entrevista con Kevin, junio de 2019, Ciudad de México).

La situación vivida por Kevin no es un caso de excepción. Diferentes organizaciones advierten el peligro de los migrantes que atraviesan regiones donde prevalece un clima de total impunidad judicial, un virtual “desamparo” dice Sergio Aguayo (2017), y es en este escenario en el que el gobierno mexicano endurece la política migratoria, generando desesperación en quienes desean llegar a Estados Unidos para solicitar asilo, y deciden trasladarse de manera clandestina. Un proceso que en la literatura sobre migraciones se ha intentado genealogizar estudiando la securitización de las migraciones para referirnos a los dispositivos jurídicos, acompañados de acuerdos comerciales, de “prosperidad” y seguridad pública para la región (Varela, 2017).

Como parte del discurso oficial, Marcelo Ebrard, Secretario de Relaciones Exteriores, ha dicho que la perspectiva mexicana en materia migratoria se basa en valores de la soberanía del Estado, la responsabilidad compartida, la no discriminación y los derechos humanos, de acuerdo al Pacto Mundial para una Migración Segura, Ordenada y Regular, que México y Suiza encabezaron en diciembre de 2018 en Marruecos; pero en nombre de la soberanía se legitima la decisión federal de suspender el procedimiento de regularización migratoria y solicitud de refugio, se detiene el libre tránsito de miles de personas militarizando la zona, creando un escenario alarmante de enfermedad, hambre y discrecionalidad en el otorgamiento de información jurídica y del proceso de regulación migratoria.

La respuesta migratoria actual de México, que responde a la presión del gobierno norteamericano, está generando que miles de personas queden vedados obligadamente en la frontera sur, generando desesperación entre los migrantes, violencia entre éstos, violencia contra los migrantes por parte de los miembros de la Guardia Nacional; es decir, están creando un ambiente violento e institucionalmente adverso, con lo que buscan que los migrantes

regresen “voluntariamente” a sus países de origen. Todo esto a pesar de lo establecido en la Ley General de Población, estipulado en el Artículo 13 de la Ley sobre Refugiados, Protección complementaria y Asilo político, que reconoce la categoría de refugiado bajo tres diferentes supuestos; el segundo de éstos indica que

la condición de refugiado se reconocerá a todo extranjero que se encuentre en territorio nacional, que ha huido de su país de origen, porque su vida, seguridad o libertad han sido amenazadas por violencia generalizada, agresión extranjera, conflictos internos, violación masiva de los derechos humanos u otras circunstancias que hayan perturbado gravemente el orden público (Camara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2011).

Quienes acompañamos solidariamente a los migrantes centroamericanos, incluyendo las instituciones federales, sabemos que gran parte de la migración centroamericana cumple con los criterios requeridos para reconocerles como refugiados. Las organizaciones civiles que acompañan a los transmigrantes lo han hecho saber en diferentes documentos.¹¹

En cambio, el gobierno descalifica a priori para no ceder la posibilidad de asilo o refugio. Y para algunos organismos nacionales e internacionales observadores de los derechos humanos, las condiciones generadas en los centros de detención migratoria, como la de Tapachula¹², son una estrategia del Estado para que aquellos que están huyendo decidan regresar, no cruzar, y optar por la posibilidad de muerte que implica la deportación o el regreso “voluntario”.

¹¹ Se puede ver la petición de organizaciones y académicos internacionales al gobierno mexicano referente a la necesidad de reconocer a la caravana migrante como un éxodo forzado y en ese sentido, a sus miembros como refugiados y asilados. Ver boletín de prensa de Colectivo Migraciones para las Américas (COMPA, 2018). También vale la pena leer el Boletín Informativo Transfronterizo de agosto de 2019 (Voces Mesoamericanas, 2019)

¹² Para el Colectivo de Observación y Monitoreo de Derechos Humanos en el Sureste Mexicano (2019a), las condiciones que se viven en este momento en el centro migratorio de Tapachula representan un grave riesgo de salud y de vida a la población aún más vulnerable: niñas, niños y adolescentes dentro de ellos los menores de 5 años, mujeres embarazadas, personas de la tercera edad y/o con discapacidad quienes frente a las altas temperaturas, descanso a la intemperie, sin buena alimentación ni acceso a cuidados de higiene personal, cientos de personas que ya muestran signos de agotamiento y presencia de enfermedades dérmicas y respiratorias.

Conclusiones

Al no proporcionar más que cifras migratorias sin contexto sociopolítico, tanto la prensa mexicana como los funcionarios federales transmiten únicamente la imagen de peligro y transgresión generando un estigma sobre los migrantes centroamericanos, a quienes de manera generalizada se les considera delincuentes, particularmente a los jóvenes. Defensores de los derechos humanos han advertido los riesgos de equiparar la identidad de los solicitantes de asilo con la de los mismos grupos criminales, o los ejércitos privados indirectos, que provocaron la huida de los desplazados.

Desde nuestra perspectiva, la violencia que enfrentan los migrantes por personal de migración, de la Guardia Nacional, así como de los grupos del crimen organizado, es parte de la discriminación por la que no se considera al migrante titular de derechos, y, por lo tanto, no se busca proporcionarle seguridad. Y estas violencias manifiestas o las que se toleran con impunidad, son responsabilidad del Estado Mexicano.

Además, desde hace por lo menos una década, el gobierno mexicano no reconoce que los trayectos de los refugiados y migrantes en tránsito por México operan bajo el control de un complejo entramado de complicidades entre agentes estatales y del crimen organizado, lo que permite la violencia extrema contra los migrantes (REDODEM, 2018). Por ello sostenemos en este trabajo que el proceder estatal y las respuestas gubernamentales en México, ante la emergencia migratoria y la crisis de refugio actual⁰, constituyen ejemplos de dispositivos de gubernamentalidad necropolítica de la movilidad humana por parte del Estado mexicano.

Desde la perspectiva jurídica, el hecho de que el gobierno mexicano no proporcione seguridad a los migrantes durante su trayecto es un incumplimiento de los acuerdos internacionales. El Estado tiene una responsabilidad, y puede incurrir en una irresponsabilidad por omisión porque no está garantizando la seguridad de toda persona que esté en este país, independientemente de cuál sea su calidad migratoria. Por lo tanto, cerramos este ejercicio compartiendo la pregunta sobre si la violencia de las fuerzas de seguridad, o la violencia simbólica hacia quienes buscan asilo, o la falta de protección del Estado a los jóvenes migrantes, no es una estrategia más para librarse de la población a la que no consideran sujeto de derecho, siendo esta omisión una política discriminatoria y xenófoba del Estado mexicano.

Cuando los jóvenes centroamericanos parten de su lugar de origen, escapan de realidades de violencia estructural y piensan que al migrar llegarán a lugares donde pueden iniciar un proyecto de vida diferente, en el que no habrá extorsiones y violaciones a los derechos humanos. Lamentablemente en su camino al “norte” cruzan por territorios de ingobernabilidad a manos del crimen organizado, o su tránsito es interrumpido por la nueva Guardia Nacional que replica prácticas de violencia similares a la de los lugares de donde huyen. No son escuchados. Ni COMAR, ni el Instituto Nacional de Migración (INM) tienen como mandato atender la crisis humanitaria que llega de Centroamérica; buscan detener que lleguen a Estados Unidos y que no se establezcan en México. No hay personal suficiente para dar atención a la población que busca desesperadamente asilo o sólo transitar a Estados Unidos, donde frecuentemente tienen una red familiar que los recibe.

Ante este escenario, muchos jóvenes, como aquellos que entrevistamos para este trabajo, se plantean solicitar el asilo humanitario en México y no Estados Unidos, intentando sobrevivir a diario en un país de 61 millones de pobres (CONEVAL, 2019). Algunos, como Orlando, Norma y Kevin, conseguirán cambiar su realidad, estudiando y trabajando, creando nuevas redes en el país de llegada; y otros, prolongarán la precariedad con nueva ciudadanía, en nuevos lugares marginados y violentos. En este sentido, sería bueno pensar en la necesidad de investigar y hacer seguimiento de aquellos jóvenes que sí recibieron el asilo humanitario y posteriormente la residencia mexicana; y analizar bajo indicadores precisos la integración al país en aspectos socioeconómicos, para calcular entre otras cosas, el costo humano que implica escapar de la violencia.

Bibliografía

Aguayo, Sergio (Ed.), (2017) *En el desamparo: Los Zetas, el Estado, la sociedad y las víctimas de San Fernando, Tamaulipas (2010), y Allende, Coahuila (2011)*. México: El Colegio de México AC.

- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), (2019) *El ACNUR en México*. [en línea]. Disponible en: <https://www.acnur.org/mexico.html>. [Consultado el 1° de diciembre de 2019].
- Anguiano Téllez, María Eugenia, (2008) “Chiapas: territorio de inmigración, emigración y tránsito migratorio” en *Papeles de población*. No. 14(56), 215-232. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252008000200010&lng=es&tlng=es. [Consultado el 27 de enero de 2020].
- Butrón, Jorge, (2019) “Migrantes acusan más xenofobia en Tijuana” en *Diario La Razón*. Disponible en: <https://www.razon.com.mx/mexico/migrantes-acusan-mas-xenofobia-en-tijuana-y-trump-lanza-gracias-mexico/>. (Consultado en diciembre de 2019).
- Calveiro, Pilar, (2012) *Violencias de Estado: la guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. México: Siglo XXI editores.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, (2014) *Ley de Refugiados, Protección Complementaria y Asilo Político*. [en línea]. Disponible en: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LRPCAP_301014.pdf. Consultado el 1° de diciembre de 2019].
- Camargo, Abbdel, (2014) *Arrancados de raíz. Causas que originan el desplazamiento transfronterizo de niños, niñas y adolescentes no acompañados y/o separados de Centroamérica y su necesidad de protección internacional*. México: ACNUR México. Disponible en: <http://www.acnur.org/t3/donde-trabaja/america/mexico/arrancados-de-raiz/>. [Consultado el 26/09/2019].
- Campesi, Giuseppe, (2012) “Migraciones, seguridad y confines en la teoría social contemporánea” en *Crítica penal y poder*. No. 3. Disponible en: <http://revistes.ub.edu/index.php/CriticaPenalPoder/article/view/3657>. [Consultado el 26/09/2019].
- Casas-Cortes, Maribel et al., (2015). “New keywords: migration and borders” en *Cultural Studies*. 29(1). pp. 55-87. Disponible en: http://www.euronomade.info/wp-content/uploads/2017/10/NEW_KEYWORDS_MIGRATION_AND_BORDERS.pdf. [Consultado el 26/09/2019].

- Colectivo de Observación y Monitoreo de Derechos Humanos en el Sureste Mexicano (COMDHSE), (2019a) “Continúa éxodo migrante sin suficiente ayuda humanitaria e incrementando los riesgos en el camino. Chiapas, México” en *FOCA, AC*. Disponible en: <https://foca.org.mx/blog/colectivo-de-observacion-y-monitoreo-de-derechos-humanos-en-el-sureste-mexicano-25-de-marzo-de-2019/>. [Consultado el 26/09/2019].
- Colectivo de Observación y Monitoreo de Derechos Humanos en el Sureste Mexicano (COMDHSE), (2019b). *Impactos de la política migratoria de México en la frontera sur (Informe)*. En línea. Disponible en: <https://vocesmesoamericanas.org/publicaciones/impactos-de-la-politica-migratoria-de-mexico-en-la-frontera-sur/>. [consultado en diciembre de 2019].
- Colectivo Migraciones para las Américas (COMPA), (2018) “México está obligado a prestar protección a personas desplazadas centroamericanas, no presenciamos una caravana de migrantes sino un desplazamiento forzado” en *Fundación para la justicia, AC*. Disponible en: <https://www.fundacionjusticia.org/mexico-esta-obligado-a-brindar-proteccion-a-personas-desplazadas-centroamericanas/>. [Consultado el 26/09/2019].
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), (2019) *Pobreza en México*. Disponible en: <https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza-2018.aspx>. [Consultado en dic 2019].
- De Génova, Nicholas, (2003) “La producción legal de la ‘ilegalidad’ migrante mexicana” en *Estudios migratorios latinoamericanos*. 17(52). pp. 519-554.
- De León, Nicolle (2019) “Se detectan casos de esquizofrenia entre población migrante” en *Diario El Imparcial*. Disponible en: <https://www.elimparcial.com/mexicali/mexicali/Detectan-casos-de-esquizofrenia-entre-la-poblacion-migrante-20180629-0013.html>. [visto 19, 12, 2019].
- Diario El País, (2018) *La Xenofobia sale a las calles en tijuana*. [video en línea]. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=0XwVSA_qtGY. [Consultado en dic 2019].

- Fernández Casanueva, Carmen (2012) “Tan lejos y tan cerca: Involucramientos transnacionales de migrantes hondureños/as en la ciudad fronteriza de Tapachula, Chiapas” en *Migraciones Internacionales*. Vol. 6, núm. 4.
- Fernández Casanueva, Carmen y Rodríguez María Teresa, (2016) “Hondureños Migrantes en México. Del tránsito al asentamiento” en *Policy Brief Series*. Disponible en: <http://www.canamid.org/descargas/policias/canamid-pb011-es.pdf>. [Consultado el 26/09/2019].
- Fernández Casanueva, Carmen, (2017) *La vida en una orilla del sur: inmigración hondureña en dos ciudades de la frontera Chiapas-Guatemala*. México: CIESAS.
- Gago, Verónica, (2014) *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gilly, Adolfo; Gutiérrez, Raquel y Rhina Roux, (2006) “América Latina: mutación epocal y mundos de la vida” en Basualdo, Eduardo M. y Enrique Arceo, *Neoliberalismo y sectores dominantes. Tendencias globales y experiencias nacionales*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. ISBN: 987-1183-56-9.
- Glockner, Valentina, (2019) “Las caravanas de migrantes como estrategia de movilidad y espacio de protección, autonomía y solidaridad para los adolescentes centroamericanos” en *Iberoforum*. No. 27.
- Landázuli, Graciela, (2012), “La migración, marco de exclusión y discriminación en San Gregorio Atlapulco, México” en Castellanos, Alicia y Gisela Landázuri, *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*. México: UAM-JP. pp.77-98.
- Mandujano, Isaín, (2018) “Han ingresado al país 7 mil migrantes centroamericanos en cuatro caravanas: Policía Federal” en *Proceso*. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/558491/han-ingresado-al-pais-7-mil-migrantes-centroamericanos-en-cuatro-caravanas-policia-federal>. [Consultado el 26/09/2019].
- Manrique, Gandaria, (2019) “Denuncian que Marina realiza redadas y maltrata a migrantes en albergue de Chiapas” en *Diario Sol de México*. Disponible en: <https://www.elsoldemexico.com.mx/republica/sociedad/denuncian-redadas-y-maltrato-contra-migrantes-en-albergue-de-chiapas-pueblo-sin-fronteras-4070338.html>.

- Mariscal, Ángeles, (2019) “México frena paso de migrantes en la frontera sur y militariza centros de control” en *Chiapas Paralelo*. Disponible en: <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/2019/06/mexico-frena-paso-de-migrantes-en-la-frontera-sur-y-militariza-centros-de-control/>. [Consultado el 26/09/2019].
- Martínez, Alfredo y Martínez Larrea, A., (2006) “Patología psiquiátrica en el inmigrante” en *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*. 29(Supl. 1), 63-75. Disponible en: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1137-66272006000200006&lng=es&tlng=es. [Consultado el 20/12/2019].
- Martínez, Fabiola, (2019a) “Concluye el Inami programa de visas humanitarias para migrantes” en *La Jornada*. 21 de febrero de 2019. [En línea]. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/02/12/otorga-inami-3304.html> [consultado en agosto de 2019]
- Martínez, Fabiola, (2019b) “Trump aplica una política migratoria bipolar, señala el INM” en *La Jornada*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/03/29/politica/009n2pol>. [Consultado el 26/09/2019].
- Martínez Hernández-Mejía, Iliana, (2018) “Reflexiones sobre la caravana migrante” en *Análisis Plural*. primer semestre de 2018. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.
- Massey, Douglas S.; Pren, Karen A. y Jorge Durand, (2009) “Nuevos escenarios de la migración México-Estados Unidos: Las consecuencias de la guerra antiinmigrante” en *Papeles de población*. Vol. 15, no 61, p. 101-128.
- Mbembe, Achille, (2011) *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- Menéndez, Eduardo, (2017) *Los racismos son eternos, los racistas no*. UNAM, México.
- Moreno Hernández, Hugo César, (2014) “Desciudadanización y Estado de excepción” en *Andamios*. Vol. 11, núm. 24, enero-abril, México, pp. 125-148.
- Moreno, Hugo y Monica González, (2012) “Pandilla 18 y Mara Salvatrucha 13: violencia y desciudadanización” en *CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad*. Vol. 22, no 2, p. 47-80.

- París, Dolores et al., (2018) *La caravana de migrantes centroamericanos en Tijuana 2018 Diagnóstico y propuestas de acción*. Tijuana, Tijuana: COLEF. Disponible en: <https://www.colef.mx/estudiosdecolef/la-caravana-de-migrantes-centroamericanos-en-tijuana-2018-diagnostico-y-propuestas-de-accion/>. [Consultado el 26/09/2019].
- Pie de Página, (2020) *El Gueto Mexicano*. Disponible en: <https://piedepagina.mx/el-gueto-mexicano/home.php>. [Consultado en agosto de 2019].
- Ramos, Fred, (2018) “El campo de refugiados que recorre México” en *El Faro*. Disponible en: https://elfaro.net/es/201810/ef_foto/22626/El-campo-de-refugiados-que-recorre-M%C3%A9xico.htm. [Consultado el 26/09/2019].
- Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (REDODEM), (2018) *El estado indolente: recuento de la violencia en las rutas migratorias y perfiles de movilidad en México. Informe 2017*. México: REDODEM.
- ReCruz, Alicia, (2018) “Cuando fronteras y testimonios se confabulan para el surgimiento de una Antropología de Emergencia” en A. Cortés y J. Manjarrez (eds.), *Género, migraciones y derechos humanos*. pp. 205-226. Barcelona: Bellatera.
- Rodríguez Chávez, Ernesto et al., (2011) “Migración centroamericana de tránsito irregular por México. Estimaciones y características generales” en *Apuntes sobre migración*. Vol. 1.
- Sassen, Saskia, (2015) *Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global*. (Vol. 3090). Madrid: Katz editores.
- Ureste, Manuel, (2018) “México bate récord de solicitudes de asilo, pero recortan presupuesto para Comisión de Refugiados” en *Animal Político*. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2018/12/solicitudes-asilo-mexico-aumentan-recortan-presupuesto-refugiados/>. [Consultado el 26/09/2019].
- Valenzuela, José Manuel, (2015) *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina*. Barcelona: NED ediciones.
- Varela, Amarela, (2019) “México, de ‘frontera vertical’ a ‘país tapón’.” Migrantes, deportados, retornados, desplazados internos y solicitantes de asilo en México” en *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la*

Universidad Iberoamericana. No. 27. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana

- Varela, Amarela, (2017) “La trinidad perversa de la que huyen las fugitivas centroamericanas: violencia feminicida, violencia de estado y violencia de mercado” en *Debate feminista*. CIEG: UNAM, vol. 53, p. 1-17. Disponible en: http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2017/05/articulos/DF_21.pdf. [Consultado el 26/09/2019].
- Varela, Amarela, (2015) “La securitización de la gubernamentalidad migratoria mediante “la externalización” de las fronteras estadounidenses a Mesoamérica” en *Con-temporánea*. Vol. 2, no 4. Disponible en: https://con-temporanea.inah.gob.mx/del_oficio/amarela_varela_num4. [Consultado el 26/09/2019].
- Varela, Amarela, (2010) *Porque la ciudadanía se consigue ejerciéndola: Una aproximación sociológica al proceso instituyente del movimiento de migrantes en Barcelona*. Tesis para obtener el grado de Doctor en la Universidad Autónoma de Barcelona. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=85115>. [Consultado en diciembre de 2019].
- Varela, Amarela y Lisa McLean, (2019) “Caravanas de migrantes en México: nueva forma de autodefensa y transmigración” en *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*. No. 122, p. 163-185.
- Vargas, Felipe, (2017) “El vía crucis del migrante: demandas y membresía.” en *Trace*. No. 73. México: CEMCA. Pág. 117.133. Disponible en: <http://trace.org.mx/index.php/trace/article/view/88>. [Consultado el 26/09/2019].
- Voces Mesoamericanas, (2019) *Boletín Informativo Transfronterizo*. [En línea]. Disponible en: <https://vocesmesoamericanas.org/noticias/boletin-informativo-transfronterizo-28-de-agosto-2019/>. [Consultado el 26/09/2019].
- Zebadúa Carbonell, Juan Pablo, (2009) *Culturas Juveniles en contextos globales: cambio y construcción de identidades*. México: Universidad Veracruzana.

ENFRENTAR LA GUBERNAMENTALIDAD MIGRATORIA: LAS CARAVANAS DEL ÉXODO DESDE LA MIRADA DE FAMILIARES DE HONDUREÑOS DESAPARECIDOS EN LA RUTA MIGRATORIA.

CONFRONTING MIGRATION GOVERNMENTALITY: EXODUS CARAVANS FROM THE PERSPECTIVE OF RELATIVES IN SEARCH OF HONDURAN MISSING PERSONS ALONG THE MIGRANT ROUTE

Sandra Odeth Gerardo Pérez*

Resumen: En este artículo analizo la relación que existe entre el accionar político de las familias de personas migrantes hondureñas víctimas de violencia extrema en México y las formas de movilización conjunta y visible en forma de caravanas que conocimos desde octubre de 2018. Para ello, recojo las impresiones en torno a las caravanas que tienen las familias de migrantes desaparecidos y ejecutados en su paso por México antes del 2018. Destacando su experiencia como familiares de víctimas, recupero el imaginario que han construido sobre “el camino por México”, resalto el papel que le dan a los

* Estudiante de Doctorado en Antropología en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ciudad de México. Maestra en Antropología Social por el CIESAS y licenciada en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesora de asignatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Sus líneas de investigación se enfocan en historia de la frontera sur mexicana, relaciones laborales del campesinado y migración. Sus intereses actuales de investigación se centran en procesos de búsqueda de justicia para casos de violencia extrema hacia migrantes centroamericanos en su paso por México y en el análisis de las múltiples violencias ejercidas sobre sus cuerpos.

Fecha de recepción: 04/09/2019, fecha de aceptación: 15/10/2019, fecha de publicación: 31/01/2020.

 Páginas 130-154

grupos armados vinculados al tráfico de drogas y a las políticas migratorias en las violencias ejercidas contra las personas migrantes.

A partir de esto, indago en la manera en la que han comprendido la movilización en “caravanas” como una estrategia que ayude a disminuir los riesgos existentes en México, pero también como una acción política en la medida en que apunta a la gestión migratoria actual. De igual forma, reflexiono sobre el vínculo que une a estas familias con las personas de la caravana a partir de la relación entre sus demandas de verdad y justicia por sus desaparecidos y muertos, y el tránsito digno de los migrantes.

Palabras clave: familiares de víctimas, comunidad, gubernamentalidad migratoria, criminalización, caravanas migrantes.

Abstract: In this article, I analyze the relationship between the political actions of families of Honduran migrants victims of extreme violence in Mexico and the forms of joint and visible mobilization in the form of caravans that we have known since October 2018. To this end, I collect perceptions of the caravans held by migrant’s relatives who were disappeared and executed in their passage through Mexico before 2018. Highlighting their experience as relatives of victims, I recover the imaginary they have built on “the road through Mexico,” and I pay special attention to the role they give to armed groups linked to drug trafficking and migration policies in the violence against migrants.

From this I investigate the way in which they have understood the mobilization in “caravans” as a strategy that can reduce the risks in Mexico but also as a political action to the extent that it points to the current migration management. Also, I analyze the link between these families and the people of the caravan based on the relationship between their claims for truth and justice and the dignified transit of migrants.

Key words: victims families, community, migration governmentality, criminalization, migrant caravans, families.

Introducción

Casi una semana después de que el primer grupo de desplazadas y desplazados centroamericanos de las llamadas “caravanas” entrara a México, en octubre de 2018, la Caravana de Madres Centroamericanas también pisó suelo mexicano. No era la primera vez que esta Caravana de Madres caminaba por México buscando algún indicio de sus hijas e hijos en albergues, cárceles, hospitales, burdeles o en las mismas vías del tren. La novedad estaba en que, en esa catorceava ocasión¹, la Caravana de Madres entró al territorio mexicano pisando los talones de los migrantes, que, al ser un grupo históricamente vulnerable a múltiples violencias, entre ellas la desaparición forzada, la masacre o la muerte violenta, en esta ocasión habían optado por hacer frente a la clandestinidad y vulnerabilidad que las políticas migratorias les han impuesto al desplazarse en conjunto y de manera visible. Sin saber que sus caminos se cruzarían, las madres habían entrado detrás de quienes conformaban el éxodo... como cuidándoles en el territorio que les había arrebatado a sus propios hijos.

Este cruce de caravanas en territorio mexicano puso de manifiesto la existencia de dos procesos organizativos que han hecho frente a la gubernamentalidad migratoria: el de los familiares de las y los migrantes hondureños víctimas de desaparición, proceso que tiene al menos veinte años de vida²; y el más reciente, el de las personas que por diversas razones decidieron emigrar de Honduras, haciéndolo en conjunto y de manera visible con múltiples personas de diversas nacionalidades. Este cruce simbólico en nuestro país sirve como excusa para analizar cómo se identifican estos dos procesos en demandas y acciones que exigen una forma digna de migrar y cómo, desde las voces y andares de las víctimas -ya sea de los migrantes como víctimas de múltiples violencias en el camino o de las familias de migrantes

¹ Como parte del Movimiento Migrante Mesoamericano, la Caravana de Madres Centroamericanas vivió en 2018 su catorceava edición; sin embargo, el registro del primer grupo de familiares de Centroamérica que cruzó a territorio mexicano para buscar a sus seres queridos data del año 2000, cuando las integrantes del Comité de Familiares de Migrantes Desaparecidos del Progreso (COFAMIPRO) avanzaron desde El Progreso, Honduras, hasta Ciudad Hidalgo, Chiapas (Entrevista a Edita, julio de 2019, El Progreso, Honduras).

² El primer Comité de búsqueda en Honduras y en Centroamérica en general fue COFAMIPRO, que nació de manera oficial el 4 de septiembre de 1999 con un programa de radio y la búsqueda en terreno de migrantes desaparecidos.

desaparecidos y asesinados como víctimas ellas mismas³-, se hace frente a los distintos dispositivos que buscan controlar las migraciones de Centroamérica a Estados Unidos.

Para ello, en las siguientes páginas rescataré los sentires y las acciones que los familiares de migrantes hondureños desaparecidos o asesinados en la ruta migratoria hacia Estados Unidos han construido en torno a lo que se conoció como las “caravanas de migrantes” desde octubre de 2018. Iré analizando cómo, desde estas perspectivas, se han vivido las transformaciones en las políticas migratorias del estado mexicano, que se hicieron evidentes después de enero de 2019 y que agudizaron la criminalización y persecución de migrantes hacia marzo de este año.

Hemos conocido diversas lecturas de lo que se denominó “caravanas” o “éxodo” y que movilizó a miles de centroamericanos en conjunto. Sin embargo, las experiencias que han marcado a las familias en búsqueda de sus desaparecidos, o que han perdido a sus seres queridos en la ruta migratoria, ofrecen una lectura de este proceso que es necesario conocer. En primera instancia, porque son las familias en búsqueda quienes conocen de primera mano las consecuencias directas de la criminalización de las personas migrantes derivada de las políticas migratorias. En segundo lugar, porque estas familias forman parte de un sujeto colectivo más amplio, que podría denominarse “comunidad migrante”; y en ese sentido, su accionar político en la búsqueda de los desaparecidos y de justicia para los asesinados no es ajeno al accionar político de quienes decidieron caminar en caravanas. Poniendo en el centro que este análisis nace de colectivos de familiares en búsqueda, iré reflexionando sobre cómo se ha comprendido el “migrar en caravanas” y cómo es que la movilización en las caravanas del éxodo centroamericano se cruza con sus sentires y demandas por sus propios seres queridos para formar una *comunidad* más amplia, que les aglutine en la demanda por el derecho humano de migrar.

El análisis que aquí ofrezco nace de la estancia de campo que realicé en Honduras, de noviembre de 2018 a septiembre de 2019, como parte de mi investigación doctoral sobre los procesos de organización de familiares de migrantes hondureños desaparecidos en la ruta migratoria que pasa por México.

³ Apoyándome en la Ley General de Víctimas, y aunque no se ha otorgado ese estatus a las familias de desaparecidos en Honduras, sino solo a algunas de las y los familiares de las víctimas de masacre, sostengo que las familias son en sí mismas víctimas de estos delitos.

Mi estancia en Honduras coincidió tanto con los masivos desplazamientos conjuntos que salieron en forma de caravanas desde el 13 de octubre de 2018 de San Pedro Sula, como con las transformaciones en la forma de gestionar las migraciones que trajo consigo el nuevo gobierno en México. A partir de esta comprensión del contexto, a la luz del trabajo conjunto con los Comités de familiares de migrantes desaparecidos que existen en Honduras, analizo en las siguientes páginas la relación entre la gubernamentalidad migratoria, las violencias hacia los migrantes, las caravanas del éxodo, y los familiares en búsqueda. Propongo que estas violencias, nacidas de la gubernamentalidad migratoria y la forma de hacerles frente, pueden aglutinar a los que caminan y a los que buscan en una comunidad política.

Imaginar la ruta hacia el norte desde las ausencias

La hija de doña Pilar, Fanny⁴, salió en la caravana de mediados de abril de 2019 junto a su esposo y sus tres hijos, todos menores de 8 años. Trece días después de haber salido del norte de Honduras, la familia estaba de vuelta en casa, sin nada. Habían sido objeto de una redada policial en Tabasco, en donde les golpearon, jalonearon, amenazaron y robaron el poco dinero que les restaba, además del celular... el único medio que llevaban para comunicarse a casa, una actividad que Fanny sabía de vital importancia para su madre. Cuando les detuvieron no iban sólo ellos cinco, caminaban con una “caravana” de aproximadamente treinta personas que habían conocido en la ruta de éxodo. Esta redada no alcanzó a los medios oficiales, ni siquiera llegó a los perfiles solidarios en Facebook y Twitter, que tan amplia cobertura han dado. Y es que la ruta que ellos siguieron salía del alcance de medios, pues la persecución a migrantes desatada desde marzo de 2019 había obligado a que las personas migrantes optaran nuevamente por rutas menos visibles. En la semana en que les detuvieron, la recién creada Guardia Nacional y el Instituto Nacional de Migración ya habían realizado varias detenciones, por lo que Fanny fue rápidamente deportada con su familia y varias personas más en un bus hasta la frontera sur de México. Una vez llegando al lado guatemalteco tuvieron que ver cómo costear el camino de vuelta, caminaron, pidieron ayuda, recibieron asilo en casas albergues y llegaron con los pies reventados a casa.

⁴ Los nombres y algunos datos sensibles de las personas entrevistadas han sido cambiados por motivos de privacidad y seguridad.

Verla volver, como volvía, era desolador, pero doña Pilar no podía ocultar el gusto de tener nuevamente a su hija en casa. Nadie mejor que ella conoce la angustia de ver que una hija se va con posibilidad de jamás volver a abrazarle. Olga, su hija mayor, salió en 2009 y hasta la fecha no han podido reencontrarse. Desde entonces, doña Pilar la ha buscado.

En agosto de 2010 una noticia heló su corazón: 72 cuerpos, migrantes en su mayoría, fueron encontrados en San Fernando, Tamaulipas, y ella sabía que existía la posibilidad de que su hija estuviera ahí. Ese pesar fue el que la acercó al Comité de Familiares de Migrantes Desaparecidos de El Progreso (COFAMIPRO), que eventualmente la llevó a un indicio claro de que su hija está viva. Sin embargo, antes de saberlo, el terror la carcomía cada vez que se acercaba una notificación de identificación positiva de la masacre de San Fernando: “Yo andaba triste por esa masacre y me decían ‘faltan bastantes cuerpos’, pero luego, las compañeras mismas me decían: No, no se trata de vos, no te pongás mal. No es tu hija.” (Entrevista a Pilar, abril de 2019, El Progreso, Honduras).

Doña Pilar, como el resto de familiares de migrantes desaparecidos en México, no es ajena al horror que atraviesan las y los migrantes centroamericanos al cruzar el territorio mexicano, específicamente ese que se mostró para Honduras con el hallazgo en San Fernando, Tamaulipas, en 2010. Aunque después de este suceso hubo (como mínimo) tres masacres más, reconocidas por el estado mexicano y organismos internacionales⁵, y si bien las labores de los Comités en Honduras priorizan la búsqueda en vida, es innegable que la masacre de San Fernando no sólo se instaló en el imaginario colectivo en Honduras, sino que mostró una nueva etapa en la gubernamentalidad migratoria en México.

Siguiendo a Amarela Varela (2017) y Ariadna Estévez (2015), la gubernamentalidad migratoria responde a los dispositivos generados por órdenes transnacionales para gestionar y ordenar los movimientos poblacionales en el sur global. Esta propuesta, que recupera el binomio biopolítica- necropolítica, destacando sobre todo la función soberana de la muerte (Mbembe, 2011), ayuda a pensar la manera en que las políticas migratorias se traducen en acciones específicas que se inscriben en los cuerpos de las personas migrantes al contenerles, invisibilizarles, criminalizarles, e incluso desaparecerles o asesinarles. Esta relación entre políticas migratorias y violencias extremas

⁵ El hallazgo de las fosas clandestinas igualmente en San Fernando, en 2011, la masacre de Cadereyta, Nuevo León, en 2012, y la masacre de Güemes, Tamaulipas, en 2014.

(Nahoum- Grappe, 2002:147) no es mecánica ni inmediata y responde a las reconfiguraciones globales del capitalismo, que adquiere formas específicas en las fronteras, y al papel que van ocupando grupos armados privados en la forma de gobernar a los migrantes y su movilidad (Varela, 2017: 141). Es decir, no es que la masacre, la desaparición, el secuestro y la tortura sean por sí mismas vías de control de la movilidad, sino que debemos pensar estos procesos en conjunto con las políticas en materia migratoria y “seguridad nacional”, que podrían llevar a la clandestinidad y vulnerabilidad de las personas migrantes.

Por ejemplo, la “Ley de Migración”, aprobada en México en 2011, a sólo un año de la masacre de 72 migrantes en San Fernando, Tamaulipas, presumía “salvaguardar la ley de los migrantes”; sin embargo, esta legislación no sólo no ofreció permisos de tránsito viables a los migrantes centroamericanos, sino que continuó destacando el principio de “salvaguarda de la seguridad y la soberanía nacional” sobre cualquier otro proceso (Ley de Migración 2011 en Villafuerte y García Aguilar, 2014: 207). Tres años después, en el marco del Programa Integral de la Frontera Sur de 2014, un informe de *La 72* (albergue para migrantes de tránsito en Tenosique, Tabasco) señalaba que las políticas migratorias impulsadas por el gobierno mexicano “[en] este clima generalizado de persecución contra las personas en tránsito aumentó aún más su invisibilidad, su clandestinidad y su vulnerabilidad, poniendo aún más, si cabe, su vida e integridad en peligro. Legitimó la masiva violación de derechos humanos, los delitos, los abusos, la extorsión, además de todo tipo de violencia” (La 72, 2016: 18). Así, es posible pensar que las extorsiones, secuestros, desapariciones forzadas e incluso la masacre, forman parte de los dispositivos y tecnologías de control migratorio.

Amarela Varela (2017) ha propuesto la posibilidad de hacer inteligibles actos de violencia extrema, como las masacres de San Fernando (2010) y Cadereyta (2012), a partir de comprender que los cuerpos de las personas migrantes fueron utilizados para dejar inscrito un mensaje de terror que diera cuenta de la capacidad de infringir dolor que tienen los grupos armados privados. Más allá de desentrañar a quién va dirigido este mensaje – si a otros grupos vinculados al tráfico de drogas y control de rutas, a polleros o a otros migrantes- y si efectivamente es leído como se supuso, en este momento me interesa resaltar lo que dejaron ver estos sucesos. Específicamente, y por ser el primer hallazgo de estas masacres, lo sucedido en San Fernando dejó ver

que las políticas migratorias tienen que comprenderse de manera paralela a las estrategias ilegales o paralegales, y es que, en conjunto, estos dispositivos detienen, contienen y controlan la movilidad humana.

Ahora bien, este despliegue de dispositivos para gobernar las migraciones debe también comprenderse en relación con los dispositivos de control poblacional general que se desplegaron en México en la guerra inaugurada en 2006 por Felipe Calderón. La llamada “guerra contra el narco” marcó el noreste de México de forma específica (Sandoval Hernández, 2018: 19 y ss.) y en función de una conformación histórica particular que ha tenido la constante presencia de tráfico de diversas mercancías (Flores Pérez, 2013), incluyendo la más preciada de ellas: la mano de obra. Así, entre 2010 y 2015 -considerando los hallazgos de migrantes asesinados en masacres y de fosas clandestinas en el noreste de México- se consolidó esta forma específica de violencia hacia las personas migrantes.

A partir de las experiencias de búsqueda y del imaginario específico que las familias de migrantes desaparecidos o asesinados en la ruta migratoria tienen del norte de México, es que se fueron construyendo lecturas sobre las posibilidades y alcances de la migración en caravanas, sobre lo que desde Honduras imaginan como un “norte” lleno de violencias y dificultades, pero que, también desde Honduras, se imagina como posibilidad. En el contexto de las primeras caravanas, las de 2018 e inicios de 2019, bastaba una plática con cualquier persona para comprender, primero, que la gente estaba lista para salir desde hacía muchos años, especialmente después del golpe de estado en Honduras de 2009, y con más urgencia después de la reelección de Juan Orlando Hernández, en 2017; y que vieron en el caminar en caravana una oportunidad de hacerlo. Segundo, que caminar en conjunto era más seguro frente a las posibles complicaciones en el camino.

Si bien las familias en búsqueda con las que trabajé en Honduras compartían esta percepción, sus experiencias como víctimas que conocen el lado más extremo del camino por México matizaban y complejizaban el análisis de las violencias generadas por las legislaciones migratorias restrictivas, imprimiendo un carácter particular a la perspectiva general que había en Honduras de que las caravanas podían facilitar el tránsito en un país como México.

“¿Cuánto es caravana?” Visibilización en tiempos de invisibilización forzada

Por principio, vale la pena reflexionar sobre dos aspectos que líneas arriba he marcado como características importantes de las caravanas del éxodo de finales del año pasado: lo multitudinarias y lo visibles.

Cuando en una ocasión pregunté a familiares de una víctima de los hechos de violencia sucedidos en Cadereyta, Nuevo León, en 2012, si consideraban que viajar en grupos tan amplios podría de alguna forma hacer frente a los grupos delincuenciales que atacaban a los migrantes en la ruta, la respuesta fue inmediatamente positiva. Sin embargo, después de un silencio no muy largo, la sobrina de aquel migrante hondureño preguntó: “¿qué tan grande es un grupo grande?, ¿49 no es caravana?, ¿no eran suficientes para que les ayudaran?” (entrevista personal, marzo de 2019. La Paz, Honduras). Su referencia al número de personas asesinadas en Cadereyta, en 2012, entre las que se incluía su tío, es digna de recuperarse porque llama la atención sobre los números y estadísticas que desde medios de comunicación y academias reproducimos sin reflexionar; cifras que repetimos para tratar de asir el fenómeno que se nos vino a plantar de frente a finales de año pasado: “entre 5 mil y 8 mil”, destacaron medios de comunicación sobre la primera caravana (BBC, 2018); “5,400 migrantes, en su mayoría hondureños” los que ingresaron a Guatemala en el primer grupo (El País, 2018); “300 personas de la Caravana Migrante en el puente fronterizo entre México y Guatemala” las que lograron pasar el 23 de octubre de 2018; “1,500 en una segunda caravana” (Criterio.hn, 2018).

Queda claro que el andar relativamente exitoso de las primeras caravanas, las de 2018, es multifactorial. El que hayan podido avanzar como grupo, al menos hasta ciertos puntos fronterizos al norte de México, no se debe sólo al número de personas que avanzaban juntas -¿300, 1,500, 5,000?- sino también a la cobertura mediática que demandaron, a la organización que tuvieron a lo largo de la ruta y al momento de transición presidencial que se vivía en México. Sin embargo, el reclamo que se asoma al pensar que 49 personas ya son un grupo numeroso, “una caravana”, como la familiar misma les dijo, invita a pensar en la cantidad de personas que, no sólo desde el crimen organizado, sino como sociedad, hemos construido como “suficiente” para ser “visible” o digno de nuestra atención y condolencia. Efectivamente, las víctimas de las masacres que he resaltado caminaban en aquella invisibilidad obligada que,

he destacado, se despliega no sólo como consecuencia, sino como dispositivo en sí mismo de aquella gubernamentalidad migratoria, y sin duda una de las consecuencias más extremas de esta invisibilidad forzada es el silencio e impunidad que se instala en torno al hecho de violencia en sí mismo.

Así, ese señalamiento que apunta a que 49 personas ya son un grupo suficientemente grande, una caravana en sí misma, invita a pensar no tanto si 49 personas pudieron hacer frente a grupos armados y salvar sus vidas, sino también el por qué solo determinadas cifras nos conmueven como sociedad.

Cuando a finales de marzo de 2019 la secretaria de gobernación de Andrés Manuel López Obrador, Olga Sánchez Cordero, anunció con alarma la formación de una “Caravana Madre” que juntaría a 20,000 centroamericanos -noticia misma que se difundió ampliamente por medios de comunicación- se volvió completamente necesario preguntar ¿por qué se difundió con alarma esta cifra y no la ya significativamente incierta de 30 o 70 mil desaparecidos en la ruta migratoria?⁶ Pero sobre todo, se hizo urgente reflexionar sobre ¿por qué 20 mil personas vivas -o 12 mil, como las que cruzaron México en forma de caravanas en 2018- impactan mucho más que las 72 personas migrantes asesinados en San Fernando; o los 49 cuerpos encontrados en Cadereyta, en 2012; o los 193 restos hallados en las fosas de Tamaulipas; o los 9 guatemaltecos identificados en las fosas de Güémez, Tamaulipas en 2015?

Por tanto, no es que para las familias de víctimas de asesinato o desaparición el andar en conjunto y de manera visible de la personas migrantes no fuera una estrategia vital, sino que la importancia del andar colectivo recaía en lo que alcanzó a mostrar. En reuniones con familias de migrantes asesinados y desaparecidos, algunos familiares destacaban la importancia de las caravanas -del “éxodo” como ellas y ellos les llamaban- precisamente por la labor de visibilización que hacían, sobre todo, de las condiciones de vida insostenibles en Honduras. El discutir sobre las caravanas antes de iniciar cada taller para pensar en las estrategias de búsqueda, refería indiscutible -y quizá obviamente desde estos sujetos y desde Honduras- al por qué la gente estaba saliendo por miles del país, y por qué aunque se frenara el paso en conjunto, como efectivamente sucedió en 2019, las personas no dejarían de irse por miles,

⁶ La “numeralia del terror”, en el caso específico de la población migrante, ofrece cifras que oscilan entre los casi treinta mil desaparecidos, según datos oficiales (REDODEM, 2016: 110), y casi setenta mil, según organismos civiles como el Movimiento Migrante Mesoamericano (Solalinde y Minerá, 2017: 24).

ni de ejercer su derecho “a vivir una vida vivible” (Varela: 2019: 119 y ss.), aunque quizá de vuelta en la clandestinidad⁷.

En cuanto a que las caravanas mismas pudieran hacer frente a los varios peligros existentes en la ruta migratoria, parecían más escépticos. Desde la experiencia concreta de la pérdida o la ausencia que la ruta migratoria hacia el norte les ha dejado, algunas (os) de estas familiares -aun cuando no desdeñaban la seguridad, y sobre todo la solidaridad que se establecía en el caminar colectivo del éxodo- no alcanzaban a ver cómo el caminar en grupos haría posible enfrentar la maquinaria de la desaparición, extorsión, secuestro o asesinato.

De esta forma, retomando lo señalado por familiares, es posible comenzar a apuntar que las caravanas del éxodo lograron encarar esas violencias extremas no a partir de una confrontación con los grupos armados privados, sino más bien a través de la demanda de atención y visibilidad que las caravanas, como sujeto colectivo, hicieron, reclamando[nos] así la posibilidad de existencia que el carácter de indocumentado les había arrebatado. Así, con su andar colectivo y voluntariamente visible, las caravanas del éxodo no sólo hicieron frente a esa dinámica de invisibilización forzada, sino que también mostraron las violencias que les han ido construyendo como *sujetos vulnerables* (Butler: 2016, 24) desde sus lugares de origen, que comúnmente conocemos como factores de expulsión, y que terminan por construirlos como *sujetos desechables* (Hernández Castillo, 2017:27) en su paso por México. Para algunas de las que esperamos la llegada del éxodo a finales del año pasado, el caminar conjunto de las personas migrantes se leyó como “una estrategia política para preservar sus vidas y las de sus hijos que traen en brazos o en carriolas por las mortíferas carreteras de México” (Varela, 2018). Con esa forma de caminar conjunta y visible encaraban de manera indirecta pero certera a los grupos armados -vinculados directa o indirectamente al estado mexicano- que habían participado en la desaparición, asesinato o extorsión de sus compatriotas.

Es también ese tipo de violencia extrema el que encaran las familias que buscan a sus hijos e hijas desaparecidos en la ruta migratoria, o las que exigen justicia al estado mexicano por sus muertos aun encontrándose a varias

⁷ Estas reflexiones surgen de espacios compartidos en reuniones/ talleres con miembros del Comité de Familiares de Migrantes desaparecidos del Centro de Honduras (COFAMICENH) y, específicamente, con algunos familiares de las víctimas de la llamada masacre de Cadereyta en las dos primeras semanas de marzo de 2019.

fronteras de distancia. Si bien la acción de buscar a un migrante desaparecido en otro país imprime importantes especificidades, es posible entender que el sólo hecho de buscar información sobre el paradero de sus seres queridos a través de todos los medios posibles, o incluso el llegar a exhumar a sus seres queridos, como en el caso Cadereyta, desestabiliza y desactiva la intención de ocultamiento y el mensaje de terror instalado en la desaparición misma (Robben, 2015: 56).

Por tanto, es posible pensar que el caminar conjunto y voluntariamente visible en caravanas sí se fue conformando como un actuar político, más que solo como una estrategia de defensa, porque más que lograr enfrentar físicamente una de las tecnologías de la gubernamentalidad -que podríamos ubicar en los grupos armados privados- hizo manifiesto el problema que generan las políticas migratorias restrictivas al obligarles a la clandestinidad e invisibilidad. Y es que quizá más de 49 personas no sean suficientes para enfrentar a un grupo armado, pero sí son suficientes para hacer visible el derecho al tránsito seguro y digno. También, siguiendo las reflexiones de los familiares de las víctimas, las personas de las caravanas lograron gritar que esas violencias en la ruta tienen que rastrearse hasta los lugares de origen, una tía de las víctimas de la masacre de Cadereyta expresaba:

vea usted, aquí es un lugar tranquilo, el departamento más tranquilo [de Honduras], mi sobrino no tenía que encontrar una muerte así. Aquí lo que nos saca es la falta de empleo, las deudas... viera cuánta gente se ha ido ahora. [...] y claro que supieron lo que pasó en Cadereyta, todo mundo supo, pero igual nada va a frenar la migración ¿de qué se va vivir? (Entrevista personal a L., marzo de 2019, Comayagua, Honduras).

Comunidades de víctimas en tiempos de transformaciones de la gubernamentalidad migratoria

Doña Pilar no fue la única familiar de un migrante víctima de violencias extremas que vio a otro ser querido irse en las caravanas del éxodo, inauguradas en octubre de 2018. Las familias en búsqueda hacían un recuento rápido en cada taller o encuentro de cuánta gente emigraba de sus comunidades, y varias personas reconocieron con angustia y pesar que otro hijo (a), hermano (a) o sobrino (a) emprendía el camino. Pero, incluso desde su experiencia

de sufrimiento frente a la pérdida o ausencia de un ser querido, las familias de las víctimas estaban lejos de posicionarse para frenar la migración, por el contrario (y también haciendo frente a las políticas de terror implantadas en las migraciones) demandaban en cualquier ocasión el derecho al tránsito libre y digno.

Al ser sujetos que han vivido las consecuencias más directas, no sólo de la desaparición o los asesinatos, sino de la impunidad alrededor de estos actos cometidos hacia migrantes, reivindican el derecho humano de migrar. Lo anterior no anula que, a la par de esta reivindicación, exista también un deseo explícito de que sus seres queridos no tuvieran que salir del país, es más bien desde esa angustia y sufrimiento conocidos que reclaman tanto condiciones dignas de vida en Honduras, como el tránsito libre y seguro en México. Una integrante de COFAMIPRO, hermana de una desaparecida, vio irse en estos últimos meses a sobrinos, sobrinas y vecinas, casi todos jóvenes de menos de 20 años, y a familias con menores de edad. Con la experiencia no sólo de la búsqueda de 11, sino también del acompañamiento que realiza desde hace casi una década a otras familias de víctimas, señalaba: “no podemos frenarles. Nadie sabe por lo que estén pasando, la necesidad que tienen para salir. Sabemos que es peligroso el camino, lo hemos sentido, pero ¿a qué se quedan acá?” (Entrevista personal, 7 de marzo de 2019, El Progreso, Honduras).

Estas palabras permiten ver una postura crítica a la gubernamentalidad migratoria, que nace, por un lado, de la experiencia misma del sufrimiento, que al enunciarse en plural como un “lo hemos sentido” permite pensar en una comunidad que articula sus demandas desde experiencias emocionales (Jimeno, 2007: 180). Una comunidad de familiares que se articula y amplía en la búsqueda de sus seres queridos, de verdad y de justicia. Así, desde este accionar político, las familias agrupadas en comités de búsqueda en Honduras escucharon, analizaron y actuaron en torno a la gubernamentalidad migratoria, presente en el discurso y actuar político del gobierno de López Obrador respecto a las personas migrantes centroamericanas.

Si seguimos con el argumento que se ha venido desarrollando acerca de que las caravanas del éxodo de finales del año pasado afianzaron su marcha como una apuesta política al mostrar el vínculo entre las políticas migratorias restrictivas y el actuar de grupos armados privados, entonces es necesario poner atención en cómo se fue reconfigurando la respuesta de los gobiernos de los

Estados nacionales de la ruta migratoria, específicamente el de López Obrador, frente a ese movimiento que con su andar hacía política de enfrentamiento a la contención migratoria y sus políticas de muerte.

Hay que plantear una ruptura temporal obvia. Si bien las caravanas fueron un proceso que siguió sucediendo en 2019, porque al menos en Honduras se continuó con la organización en caravanas para dejar el país, estas fueron desconfigurándose en sus componentes centrales: visibilidad voluntaria y caminar colectivo. Los detonantes de esta desconfiguración fueron las políticas migratorias del gobierno actual en México, vinculadas estrechamente a las de Estados Unidos, Guatemala y El Salvador. Es muy clara la diferencia en la gestión migratoria a la que se enfrentaron las cinco grandes caravanas que cruzaron el territorio nacional en 2018 y las que lo intentaron ya en 2019. El parteaguas quizá podamos ubicarlo en la política de expedición de tarjetas de visitante por razones humanitarias que con bombo y platillo anunció Olga Sánchez Cordero, proceso que en sí mismo no fue novedoso, que duró apenas dos semanas y que desarticuló el movimiento masivo. Como denunciaron varios albergues del sur de México, la expedición [tan limitada] de estas tarjetas ocasionó que la estrategia de moverse en conjunto, esa que, con todo y sus bemoles, había funcionado para cruzar el territorio nacional en los meses anteriores, fuera reventada (Voces Mesoamericanas, 2019). Si consideramos que la movilización masiva en caravanas había sido un *statement* o proclama político, en tanto que reclamaba el derecho humano de migrar, la contención con la promesa de tarjetas puede entonces leerse como una estrategia para reventar ese movimiento.

Y luego... la avalancha que ya conocemos. Para finales de marzo, en el marco de las reuniones entre Olga Sánchez Cordero y Kristin Kiejslen -entonces secretaria de seguridad de Estados Unidos- y a la par del rumor de la “Caravana Madre”, el gobierno mexicano anunciaba su “Plan de Contención”, que implicaba el despliegue policiaco en el Istmo de Tehuantepec y la suspensión de la emisión masiva de tarjetas humanitarias desde México para pasar el trámite burocrático de contención más allá de sus propias fronteras, al declarar que a partir de la segunda quincena de mayo, México emitiría las visas humanitarias en El Salvador, Guatemala y Honduras (Gerardo Pérez, 2019). Luego llegó junio y las negociaciones de los aranceles, los tuits de Trump y el destape de

la verdad incómoda en México: el gobierno de la Cuarta Transformación no tenía estrategia en política migratoria, ni de relaciones exteriores.

Este recrudecimiento de las tecnologías de control migratorio se hizo evidente el 5 de junio, cuando, al mismo tiempo que dos defensores de derechos de los migrantes eran aprehendidos en dos distintas ciudades de México acusados de tráfico de personas, un despliegue militar frenaba otra numerosa caravana en Metapa, Chiapas (Heras, 2018). El pacto en el que el gobierno mexicano intercambiaba seguridad arancelaria por control migratorio, y que se venía gestando desde meses y sexenios anteriores, se consolidaba con la criminalización de defensores, el despliegue militar y policiaco para la contención y el colapso del sistema administrativo. Desde entonces, las redadas militares en lugares públicos en diferentes puntos vitales (sí, vitales) para las y los migrantes: casas albergue, hoteles y parques en Chiapas, Tabasco, Veracruz, Coahuila y Tijuana; y las deportaciones masivas sin protocolos, han propiciado la separación de familias en México y Estados Unidos, la deportación hacia Tijuana, Mexicali y Ciudad Juárez de solicitantes de asilo en Estados Unidos y la firma de los acuerdos de tercer país seguro... ¡en Guatemala!

Efectivamente, el paso del éxodo en los últimos tres meses de 2018 no estuvo exento de violencias gestadas al interior de las caravanas mismas, ni de actos que parecía que las caravanas podrían desarticular: desaparición y muerte. El caso de la desaparición de los camiones con 80 o 100 personas migrantes -otra vez la imprecisión de números que no son solo números, sino vidas- en Veracruz, en octubre de 2018 (El Universal, 2018), y el asesinato de dos menores de edad hondureños en Tijuana, el 15 de diciembre de 2018 (Pradilla, 2019b), son muestras de ello. Sin embargo, en un país donde sólo la masacre de los 72 en San Fernando, Tamaulipas, obtuvo una cobertura mediática medianamente amplia, y en donde es probable que haya más de 30,000 migrantes desaparecidos en los últimos veinte años, es de destacarse que siquiera estas vidas llegaran a ser noticia⁸.

Atendiendo las advertencias sobre las estadísticas y números hechos en el primer apartado, efectivamente, los episodios de violencia extrema como secuestros y masacres a migrantes han sucedido con mayor frecuencia una

⁸ Bastará con que el lector haga una búsqueda por internet para darse cuenta de la escasa cobertura y poca información que hay sobre la masacre de Cadereyta, Nuevo León, en 2012, y la ocurrida en Güemez, Tamaulipas, en 2014.

vez ancladas las políticas migratorias del gobierno de Andrés Manuel López Obrador. A partir de febrero de 2019 fue más cotidiano escuchar de migrantes asesinados por “asaltantes” o por miembros de la recién creada Guardia Nacional, de camiones con migrantes desaparecidos, de muertes -sobre todo de niños y niñas- en los centros de detención en México y Estados Unidos y de personas ahogadas en los ríos fronterizos o mutiladas por el tren. Bastará recordar que entre el 21 de febrero y el 7 de marzo de este año la cifra de migrantes secuestrados y luego “rescatados” fue variando hasta asentarse en 44 (Hernández Castillo, 2019), o el asesinato del hondureño Marco Perdomo, presuntamente a manos de agentes de la Guardia Nacional en Saltillo y frente a los ojos de su hija de 8 años (Pradilla, 2019a).

Con este recuento, me interesa no sólo destacar la transformación en las políticas migratorias desde México, sino también la manera en que sus consecuencias fueron percibidas en Honduras por los familiares en búsqueda. Lo que desde el país de las 2 mil fosas y 40,000 desaparecidos, o incluso desde un país como Honduras, que del 1 de enero al 4 de mayo de 2019 registró 31 masacres tan sólo en cifras oficiales (El Libertador, 2019), puede ser leído como “otra noticia más”, no sucedió así para las familias en búsqueda. La mañana del 24 de abril, cuando se difundió en Honduras la noticia de las tres personas asesinadas en Tenosique, Tabasco, pertenecientes al departamento de Colón, Honduras (La Prensa, 2019), se instaló un silencio sepulcral en la casa de la familia que entonces me recibía. Tenían a un hijo migrante desaparecido y a otro en la ruta.

Para Butler (2010: 83) existe la construcción de un “nosotros” que se forma a partir del llanto al que nos convocan ciertas muertes; la construcción de determinadas muertes como más dignas de ser lloradas está necesariamente ligada a la idea de que existen vidas que son más dignas de vivir, por ello, el llanto y las emociones a las que convocan las vidas y el fin de éstas construyen una comunidad doliente. La visibilización que lograron las primeras caravanas que lograron cruzar la frontera de México en 2018 quedó instalada para que siquiera se hiciera alguna cobertura de las personas migrantes fallecidas o asesinadas en la ruta migratoria en 2019, lo que convocó a que las comunidades de búsqueda ya formadas en Honduras incluyeran a estas nuevas víctimas en

sus construcciones cotidianas de sufrimiento que eventualmente traducen en acciones y demandas políticas⁹.

De la misma forma que a las autoridades, o a las organizaciones solidarias, académicas y periodistas, el éxodo centroamericano y las transformaciones en política migratoria implementadas en México y Estados Unidos desafiaron las capacidades instaladas en los Comités de búsqueda. No es que les haya tomado por sorpresa, pero sí han tenido que hacerse cargo de los procesos que demanda la urgencia del contexto de gubernamentalidad migratoria actual. Por ejemplo, en el caso de las repatriaciones de las primeras víctimas mortales en el contexto del éxodo, fue COFAMIPRO quien se encargó de dar el acompañamiento psicosocial a la familia de Jorge Alexander, ahí donde ni el estado mexicano, ni el hondureño se responsabilizaron de proceso alguno (Pradilla, 2019b).

Otras acciones concretas, realizadas por los integrantes de comités de búsqueda en Honduras, pasan por la difusión de información del panorama actual en materia migratoria en diferentes espacios del país de expulsión. Dos ejemplos: desde octubre del año pasado, varias de las emisiones del programa radial dominical “Abriendo Fronteras” de COFAMIPRO han estado dedicados a tratar no sólo casos específicos de desaparición y muertes en la ruta migratoria en los últimos meses, sino que se han discutido al aire los impactos de las políticas migratorias actuales en los migrantes y sus familias, así como las posibilidades y peligros que se despliegan en la migración en caravanas. Igualmente, cada programa destina tiempo para reflexionar en torno a los motivos del éxodo. Por otro lado, integrantes del Comité de Familiares de Migrantes Desaparecidos La Guadalupe (COFAMIGUA) de Cedros, Francisco Morazán, Honduras, realizaron en marzo de 2019, y con ayuda de la iglesia católica, jornadas informativas en escuelas de la zona. Más que buscar “frenar” la migración, estas acciones tuvieron la intención de informar a niños, niñas y jóvenes sobre el panorama actual de la migración, los peligros de la ruta y sus derechos como migrantes.

También las familias agrupadas en los comités de búsqueda se han encargado del registro de la gente que ha decidido emprender el camino en estos últimos meses. Algunas integrantes, familiares de víctimas de la masacre de Cadereyta e integrantes de COFAMICENH, han emprendido, nuevamente de la mano

⁹ Retomo la idea de comunidades de sufrimiento como comunidades políticas de manera general de Veena Das (2008).

de la iglesia católica, un registro de familias enteras que se han ido de un municipio con altos índices de expulsión del departamento de Comayagua. Por su parte, integrantes del recién conformado Comité de Familiares de Migrantes Desaparecidos de Pespire (COFAMIDEPES) también llevaron un registro autónomo de la gente que salía de su comunidad, conociendo las posibilidades de desaparecer en la ruta se hizo necesario “tener un registro por si se llegara a ocupar” (Entrevista personal a M., 21 de marzo de 2019, Tegucigalpa, Honduras).

Además de ello, los representantes de los cinco comités de búsqueda en Honduras: COFAMIPRO, COFAMICENH, COFAMIGUA, COFAMIDEPE y el Comité de Familiares de Migrantes Desaparecidos, Amor y Fe (COFAMIDEAF) han asistido a reuniones con asesores legales de la Fundación para la Justicia y el Estado Democrático de Derecho (FJEDD), no sólo para tratar cuestiones relacionadas con los casos de desaparición o asesinatos en masacres que acompañan, sino también para discutir y retroalimentar las posibilidades de acción de cara al panorama actual que revive los temores conocidos de la desaparición y la muerte.

El derecho humano a migrar como exigencia desde las familias en búsqueda de sus desaparecidos

Estas acciones, si bien impulsadas por las exigencias del contexto inmediato de transformaciones en políticas migratorias y en la era de las caravanas, no son espontáneas ni nacen inmediatamente de este contexto, sino que se realizan a partir del cúmulo de agravios y las emociones que han ido construyendo una comunidad política entre las familias de víctimas de estas violencias extremas. Con estas acciones, esta comunidad que agrupa a las familias desde sus agravios, emociones y acciones políticas, ha ido caminando de alguna manera y de forma cercana a las y los migrantes que van en la ruta, ya sea en caravanas que buscan ser visibles o en grupos o individuos que decidieron volver a la clandestinidad debido al recrudecimiento de la criminalización. De esta forma es posible pensar que se confirma un sujeto colectivo más amplio, una comunidad migrante que agrupa a las familias de las víctimas de desaparición o asesinato con las personas de la caravana a través de estas acciones que van buscando cuidar el camino de aquellas otras personas que podrían convertirse en víctimas. Esta relación entre víctimas y aquéllos que

podrían serlo hace manifiesta desde diferentes territorios -en ruta o desde la búsqueda en Honduras- la exigencia de condiciones dignas para migrar.

La articulación de estos procesos -caravanas y movilización de migrantes y demandas de verdad y justicia desde las familias - se vuelve completamente comprensible cuando se entiende que, para los familiares de los comités de búsqueda de migrantes desaparecidos de Honduras, la lucha por encontrar a sus seres queridos y sus demandas por justicia son inherentes a la lucha por los derechos de los migrantes vivos. La exigencia de justicia de familiares de migrantes desaparecidos y migrantes asesinados en el camino pasa no sólo por sus seres queridos o su familia inmediata, sino que abarca a una comunidad más amplia que agrupa a vivos, desaparecidos y muertos; y es que en las acciones que contemplan a los suyos está siempre la necesidad de reclamar que, de seguir las condiciones de persecución y criminalización a las personas migrantes, sucesos como los que ellos y sus seres queridos vivieron, seguirán sucediendo.

En esta comunidad ampliada de migrantes muertos, desaparecidos o en tránsito y sus familias se articulan las demandas de la salvaguarda de los derechos de quienes transitan en caravanas o por su cuenta. Para las familias organizadas para la búsqueda, la demanda del tránsito digno y libre busca, en primera instancia, evitar que los números, que para ellos están lejos de ser sólo eso, aumenten en sus expedientes (Entrevista personal a Y, La Paz, Honduras, 11 de marzo de 2019), evitar lo que han dicho las familias de migrantes masacrados en México: que alguien más pase lo que nosotros pasamos¹⁰.

Por tanto, se vuelve urgente que en todos los espacios posibles -academias, individuos, organizaciones solidarias y gobiernos – se abra la escucha a las familias, porque son ellas quienes han vivido en carne propia las consecuencias del dispositivo más extremo de la gubernamentalidad migratoria, ese que intentaron enfrentar las caravanas del éxodo: el de la desaparición, la muerte y la crueldad que se ha impreso en un número incalculable de personas migrantes. Así, tal vez sea preciso escuchar junto con ellas y ellos que, en un contexto neoliberal, políticas migratorias, desaparición y muerte no pueden pensarse por separado.

¹⁰ Las reflexiones vertidas en este párrafo fueron una constante en las pláticas públicas y privadas que sostuve con familiares de las víctimas de la masacre de Cadereyta. De igual forma es posible encontrar participaciones públicas en donde ellas y ellos reiteran ese sentir (Castro, 2017).

El Manifiesto de la Cumbre Mundial de Madres de Migrantes Desaparecidos, que escribieron las madres centroamericanas de México junto con madres en búsqueda de varias latitudes del mundo, lo dejó claro (Pindado, 2018). En él plasmaron sus demandas como madres de desaparecidos en las rutas migratorias a nivel mundial y exigieron a gobiernos nacionales e internacionales garantías de tránsito libre y digno para las personas migrantes que en ese momento estaban cruzando diferentes fronteras en todo el mundo. Sin embargo, el alcance del manifiesto no terminaba ahí, ya que a la vez que demandaban el cese de las políticas migratorias criminalizadoras que vulneraban a las y los migrantes al obligarles a la clandestinidad, parecían ir advirtiendo el panorama que se desataría apenas cuatro meses después con la administración de Andrés Manuel López Obrador: el de la agudización de la persecución a las y los migrantes, la separación de familias, el abarrotamiento de los centros de detención y la militarización de las fronteras.

Así, estas demandas enunciadas para los vivos se mezclan con una de las condiciones para que efectivamente se cumpliera uno de los pilares de la justicia transicional: el de la no repetición. El hermano de una de las víctimas de la masacre de Cadereyta expresaba:

Están obligando a los migrantes a pasar por el mismo camino que pasaron los nuestros. No queremos que haya otro Cadereyta [...] nosotros no podemos guardar odio en nuestros corazones, no podríamos vivir, podría yo incluso pensar en perdonar, pero cuando haya justicia y para eso tendrían que respetarse los derechos de los migrantes (Entrevista personal, diciembre de 2018, Tegucigalpa, Honduras).

Con estas demandas, los familiares de víctimas de graves violaciones a los derechos humanos reconfiguran el tiempo, hilando hechos sucedidos en un pasado que no ha finalizado -la desaparición o los asesinatos-, con vivencias actuales e incertidumbres a futuro¹¹. Pero también se configuran junto con quienes van en tránsito como un sujeto colectivo que les incluye como parte de una comunidad migrante que abarca, propiamente, al migrante, pero también a sus familias y a quienes se han quedado en la ruta.

¹¹ Para ahondar en las discusiones respecto al tiempo en las nociones de justicia de familiares de víctimas de desaparición en México, véase Robledo (2019)

Así, si volvemos a la pregunta que guía esta publicación: ¿las caravanas del éxodo pueden ser comprendidas como un sujeto político? La respuesta es sí, desde la óptica de las familias de las familias hondureñas en búsqueda, sí, y cuando se les contempla en su andar junto con el sentir de las familias en búsqueda... sí. Un sujeto político que conforma una comunidad ampliada, que coincide en una demanda de tránsito libre y digno. Una comunidad que se conforma tanto en el sufrimiento, como en el actuar y enfrentar las políticas de muerte de esta era de gubernamentalidad migratoria. Una comunidad que toma su potencia no sólo con el andar voluntariamente visible, sino con la fuerza que les imprimen quienes, de alguna manera, les van cuidando a partir de la demanda por sus desaparecidos y sus muertos. Una comunidad ampliada que nos invita a ocuparnos y dolernos, a permitirnos dejar de ser la sociedad indolente que se había negado a ver a los migrantes. Las familias en búsqueda y las caravanas construyen una comunidad política al obligarnos como sociedad y humanidad a ver las vidas que se niegan a seguir caminando en clandestinidad y en solitario, que se niegan a seguir siendo nadie.

Bibliografía

- Butler, Judith, (2010) “Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto” en Judith Butler, *Marcos de guerra, las vidas lloradas*. México: Paidós, pp. 57-94.
- Butler, Judith, (2016) “Rethinking Vulnerability and Resistance” en Butler, Judith; Gambetti, Zeynep y Leticia Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*. Estados Unidos: Duke University Press.
- Das, Veena, (2008) *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Estévez, Ariadna, (2015) “Violencia, necropolítica y biopolítica: los exiliados mexicanos en Estados Unidos” en Estévez y Vázquez (coords.), *Derechos humanos y transformación política en contextos de violencia*. México: FLACSO- CISAN, pp. 279- 314.

- Flores Pérez, Carlos Antonio, (2013) *Historias de polvo y sangre. Génesis y evolución del tráfico de drogas en el estado de Tamaulipas*. México: Casa Chata.
- Hernández Castillo, R. Aída, (2017) “La Guerra contra el Narco. Violencia de género, militarización y criminalización de los pueblos indígenas” en Bastos, Santiago y María Teresa Sierra (eds.), *Pueblos Indígenas y Estado en México. La Disputa por la Justicia y los Derechos*. México: Colección México, CIESAS, pp. 244-267.
- Jimeno, Myriam, (2007) “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia” en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. No. 5, pp. 169 – 190.
- Mbembe, Achille, (2011) “Necropolítica” en Achille Mbembe, *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado e indirecto*. España: Melusina, pp. 17-70.
- Nahoum-Grappe, Véronique, (2002) “Antropología de la violencia extrema: el crimen de profanación” en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. No. 174: “Violencia extrema”, pp. 141- 152.
- Robben, Antonius, (2015) “Exhumations, Territoriality and Necropolitics” en Ferrándiz y Robben, *Necropolitics. Mass graves and Exhumations in the Age of Human Rights*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Robledo Silvestre, Carolina, (2019) “Peinar la historia a contrapelo: reflexiones en torno a la búsqueda y exhumación de fosas comunes en México” en *Encartes*. Vol. 2, no. 3, pp. 13- 41. Disponible en: <https://encartesanropologicos.mx/openj/index.php/encartes/issue/view/2> [Consultado en abril de 2019]
- Sandoval Hernández, Efrén, (2018) *Violentar la vida en el norte de México*. México: CIESAS, Plaza y Valdés.
- Solalinde, Alejandro y Ana Luz Minera, (2017) *Los migrantes del sur*. Barcelona: Los libros del lince.
- Speed, Shannon, (2017) *States of Violence: Indigenous Women Migrants and Human Rights in the Era of Neoliberal Multicriminalism*. California: University of California Press.
- Villafuerte Solís, Daniel y María del Carmen García Aguilar, (2014) *Migración, derechos humanos y desarrollo. Aproximaciones desde el sur de México y*

- Centroamérica*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y Juan Pablos editor.
- Varela Huerta, Amarela, (2019) “Capitalismo caníbal: migraciones, violencia y necropolítica en Mesoamérica” en Cordero, Blanca; Varela Huerta, Amarela y Sandro Mezzadra (coords.), *América Latina en movimiento. Migraciones, límites a la movilidad y desbordamientos*. México y Madrid: UACM, Traficantes de sueños y Tinta Limón, pp. 99-124.
- Varela Huerta, Amarela, (2017) “Las masacres de migrantes en San Fernando y Cadereyta: dos ejemplos de gubernamentalidad necropolítica” en *Íconos*. Num. 58, mayo, pp. 131-149.
- Varela Huerta, Amarela; Aquino, Alejandra y Frédéric Dëcosse (coords.), (2017) *Desafiando fronteras. Control de la movilidad y experiencias migratorias en el contexto capitalista*. Oaxaca, México: Sur ediciones.

Páginas de internet

- La 72, (2016) “En los límites de la frontera, quebrando los límites: situación de los derechos humanos de las personas migrantes y refugiadas en Tenosique, Tabasco. Informe 2016” en *La 72*. [en línea]. Disponible en: <http://www.la72.org/?p=1719> [consultado en abril de 2017].
- Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (REDODEM), (2016) *Migrantes en México: recorriendo un camino de violencia. Informe 2016*. Disponible en: http://www.fm4pasolibre.org/pdfs/informe_redodem_2016_17.pdf [consultado en enero de 2017].
- Pindado, Encardi, (2018) “Manifiesto de la Cumbre Mundial de Madres de Migrantes Desaparecidos” en *Movimiento Migrante Mesoamericano*. [en línea]. Disponible en: <https://movimientomigrantemesoamericano.org/2018/11/05/manifiesto-de-la-cumbre-mundial-de-madres-de-migrantes-desaparecidos/>.
- Voces Mesoamericanas, (2019) “Comunicado. Actualización sobre la Caravana Éxodo Migrante en la Frontera Sur” en *Voces Mesoamericanas*. Disponible en: <https://vocesmesoamericanas.org/noticias/comunicado-actualizacion-la-caravana-exodo-migrante-en-la-frontera-sur-19-enero-2019/?fbclid=IwAR0Kav7YR-V5Y-14C41L>

wU9cdursXXiaUdymNH2XWiPWWquoG3i80LcVoAc [consultado en enero de 2019].

Castro, Blanca Marilyn, et al., (2017) “Comité de Familiares de Migrantes del Centro de Honduras (COFAMICENH)” en *Ecologies of Migrant Care*. Disponible en: <https://migration.hemi.press/el-comite-de-familiares-de-migrantes-del-centro-de-honduras-cofamicenh/?lang=es>.

Hemerografía

BBC, 5 de noviembre de 2018, “Caravana de migrantes: primer grupo llega a Ciudad de México, un punto “crucial” en su viaje”, consultado en febrero de 2019 en <https://criterio.hn/2018/11/13/cronologia-de-las-caravanas-de-migrantes-un-mes-de-su-partida/>

Criterio.hn, (2018) “Cronología de las caravanas de migrantes: un mes de su partida” en *Criterio.hn*. Disponible en: <https://criterio.hn/2018/11/13/cronologia-de-las-caravanas-de-migrantes-un-mes-de-su-partida/> [consultado en mayo de 2019].

El Libertador, (2019) “Suman 31 masacres “esporádicas” en Honduras”, consultado en mayo de 2019 en *El Libertador*. Disponible en: <http://www.web.ellibertador.hn/index.php/noticias/nacionales/3356-contraste-suman-31-las-masacres-esporadicas-en-honduras>.

El País, (2018) “¿Por qué hay una caravana de migrantes que se desplaza desde Honduras a EE. UU.?” en *El País*. Disponible en: <https://www.elpais.com.co/mundo/por-que-hay-una-caravana-que-se-desplaza-desde-honduras-a-ee-uu.html> [consultado en julio de 2019].

Gerardo Pérez, Sandra, (2019) “La “Caravana Madre” y el reordenamiento en la política migratoria” en *Pie de Página*. Disponible en: <https://piedepagina.mx/la-caravana-madre-y-el-reordenamiento-en-la-politica-migratoria/> [consultado en julio de 2019].

Heras, Antonio, (2018) “Detienen a activistas pro migrantes Cristóbal Sánchez e Irineo Mujica” en *La Jornada Online*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/06/05/detienen-a-activistas-pro-migrantes-cristobal-sanchez-e-irineo-mujica-5079.html> [consultado en junio de 2018].

Hernández Castillo, Rosalva Aída, (2019) “¿Dónde están los migrantes desaparecidos?” en *La Jornada*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/06/05/detienen-a-activistas-pro-migrantes-cristobal-sanchez-e-irineo-mujica-5079.html>.

- com.mx/2019/03/22/opinion/017a1pol [Consultada en agosto de 2019].
- La Prensa, (2019) “Cancillería coordina repatriación de hondureños asesinados en Tabasco” en *La Prensa*. Disponible en: <https://www.laprensa.hn/honduras/1278484-410/hondure%C3%B1os-asesinados-tabasco-mexico-cancilleria-nelly-jerez> [consultado en agosto de 2019].
- Pradilla, Alberto, (2019) “Familia de Marco, migrante asesinado en Saltillo, denuncia falta de apoyo de las autoridades” en *Animal Político*. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2019/08/familia-marco-migrante-asesinado-saltillo-apoyo/> [consultado en agosto de 2019]
- Pradilla, Alberto, (2019) “El último viaje de Jorge Alexander” en *Plaza Pública*. Disponible en: <https://www.plazapublica.com.gt/content/el-ultimo-viaje-de-jorge-alexander> [consultado en junio de 2019]
- El Universal, (2018) “Reportan desaparición de al menos 80 migrantes en Veracruz” en *El Universal*. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/estados/reportan-desaparicion-de-al-menos-80-migrantes-en-veracruz> [consultado en noviembre de 2018].
- Varela Huerta, Amarela, (2018) “No es una caravana de migrantes, sino un nuevo movimiento social que camina por una vida vivible” en *Eldiario.es*. Disponible en: https://www.eldiario.es/interferencias/Caravana_migrantes_6_832276775.html [consultado en noviembre de 2018].

LA MUJER (IM)POSIBLE DE CHENALHÓ: UN DRAMA EN CUATRO ACTOS Y ENTRE DOS MUNDOS

AN (IM) POSSIBLE WOMAN FROM CHENALHÓ: A DRAMA IN FOUR ACTS BETWEEN TWO WORLDS

Witold Jacorzynski*

Resumen: Este ensayo narra la historia de Rosa Pérez Pérez, la primera mujer alcaldesa en la historia del municipio de Chenalhó en Los Altos de Chiapas, México. En primer lugar, se presenta su historia como un drama en cuatro actos: su victoria en las elecciones democráticas de julio de 2015, su derrota bajo las presiones de sus opositores políticos, su regreso al poder en agosto de 2016, y, la última etapa de su gobierno, entre febrero de 2017 y octubre de 2018, culminada con la subida al poder del nuevo presidente Abraham Cruz Gómez. En segundo lugar, se elucidan conceptos necesarios para el análisis del caso. Se distinguen el Mundo SE y el Mundo YO. Mientras que el primero corresponde a las reglas impersonales que rigen las prácticas sociales, el segundo está abocado a las perspectivas de los actores individuales, quienes internalizan dichas reglas en la vida diaria. En tercer lugar, para mostrar la dialéctica entre ambos mundos, se presentan dos testimonios: uno de Moisés Pérez Arias, el pasado juez en el gobierno de Rosa Pérez Pérez y el otro de Samuel Pérez Arias, primo de Moisés. Mientras que el primero defiende la legitimidad del gobierno de la presidenta, el segundo la niega. En conclusión, se argumenta que la contienda en Chenalhó puede explicarse a partir de tres modelos: el feminista, el económico-político y el personalista. Según los dos primeros la historia de Rosa Pérez Pérez representa el conflicto entre el orden

*Profesor e investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Regional Sureste. Líneas de investigación: Filosofía de las ciencias sociales, sociedad y religión, pueblos indígenas. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9784-5653>. Correo electrónico: lekvinik64@gmail.com.

Fecha de recepción: 31/07/2019, fecha de aceptación: 20/09/2019, fecha de publicación: 31/01/2020.

 Páginas 155-188

tradicional patriarcal y el orden nacional moderno basado en la teoría de la igualdad de género. Finalmente, se argumenta a favor del tercer modelo, a saber, el personalista, que no sólo toma en cuenta el Mundo SE, sino también al Mundo YO. La intersección de ambos mundos abre la posibilidad de modificar las reglas de juego por parte de los actores.

Palabras claves: Chenalhó, conflicto político, ideas, creencias, orden social, estructura social, perspectivas, feminismo

Abstract: This essay narrates the story of Rosa Pérez Pérez, the first president woman in the history of Chenalhó, one of the Tzotzil-Maya township in the Highlands of Chiapas, Mexico. First of all her story is depicted as a drama in four acts: her rising to power in democratic elections in July 2015, her destitution in May 2015 under the pressures of her political contenders, her return to power in August of 2016, and finally, the last period of her government between November 2017 and October 2018, until the takeover of the presidency by Abraham Cruz Gómez. Second of all, several theoretical concepts, suitable for an analysis of the case, are considered. Two different theoretical and methodological perspectives are distinguished: The THEY- World and the I- World. While the former is defined in terms of the impersonal rules which govern social practices, the latter expresses the individual perspectives internalized in the individuals involved in the of everyday life. Two testimonies are presented: one of Moisés Pérez the former judge in the government of Rosa Pérez Pérez, and the other of Samuel Pérez, the cousin of Moisés. While the former defends Rosa's right to be on charge as a legitimate president of Chenalhó, the latter denies it. It is concluded, that the conflict in Chenalhó can be explained by recurring to three explicative models: the gender-based model, the economical/ political model and the personalist model. According to the first and the second one, the story of Rosa Pérez Pérez makes visible a clash between the traditional patriarchal social order and its modern counterpart, based officially on gender equality-principle. Finally, it is argued that the third model, a personalist one, is better equipped to explain social clashes in Chenalhó: it assumes that the social change is a result of the interplay between the They- World of impersonal rules of the games and the I- World of personal interventions into those rules. It is the interplay between two worlds that opens the possibility of social change.

Key words: Chenalhó, political conflict, ideas, beliefs, social order, social structure, perspectives, feminism

Introducción: in media res

Dos incidentes despertaron mi interés por la historia de Rosa Pérez Pérez, la primera mujer presidenta en la historia de Chenalhó, un municipio indígena tzotzil en Los Altos de Chiapas. El primer incidente fue una conversación entre los miembros del linaje Pasinsa: Elías Pérez Pérez, Juan Pérez Arias y Samuel Pérez Arias. Juan y Samuel eran hermanos, Elías, su primo. Los primeros dos vivían en Chibtik, un paraje que fue el primero en todo el municipio en convertirse a la iglesia presbiteriana en los años cincuenta del siglo pasado, lo que acarreó cambios importantes en la sociedad sanpedrana (Garza, 2002: 117- 125; 2007).

Los padres de los tres fueron los primeros conversos y nuevos líderes religiosos. El tema de la conversación era Rosa Pérez Pérez, la nueva alcaldesa de Chenalhó que oficialmente ocupó el cargo el 1 de octubre de 2015. En su gobierno, fungiendo como juez, estaba el primo de los tres, Moisés Pérez Arias, al cual también había conocido años atrás. Pero, no fue tanto por las conexiones familiares, sino más bien por el cambio prometido por la alcaldesa, que Juan y Samuel, con sus familias enteras, votaron por ella en las elecciones municipales el día 19 de julio de 2015.

Los tres estaban esperanzados, pero, a la vez, escépticos. ¿Cómo es posible que una mujer pueda ser presidenta? Este escepticismo surgió a raíz de una creencia tradicionalmente compartida en Chenalhó: el bastón de mando del presidente, llamado en tzotzil *baxton bankilal spas mantal* o el “Bastón de mando de hermano mayor (del hombre)”, es sagrado pues está dotado de *sch’ulel* (alma), está *kuxul* (vivo), y no puede ser tocado jamás por una mujer. El mismo secreto poseían otros bastones de mando: el del síndico, el del *soplente*, el del alcalde, el del primer regidor y el palo llamado *xahuax* o *akteal*, que es portado por cada *mayol* o policía municipal. Según la creencia, los *xahuaxetik* poseían una propiedad milagrosa, sudaban cuando se acercaba un peligro. Al ser tocados por una mujer, dejaban de sudar y perdían su poder. ¿Cómo es posible entonces que la primera mujer alcaldesa no sólo haya tocado el bastón presidencial, sino que además lo guardara en su casa?

El segundo incidente ocurrió ocho meses después. El 28 de mayo de 2016 recibí una llamada de mi amigo Elías Pérez Pérez: “mi papá Victorio falleció”. El 2 de junio participé en el funeral que se organizaba en Las Limas, el paraje donde vivía Victorio. Al llegar a Las Limas noté que nadie lloraba. “Él ha sufrido mucho -me dijo Elías- Y con él todos los que lo cuidábamos. Ahora está en el cielo”. Saludé a Juan, a Samuel y a Moisés. Después del entierro tomamos refresco y comimos caldo con carne de res. Yo estaba platicando con Moisés sobre los últimos acontecimientos ocurridos en Chenalhó. Sabía que Rosa había sido destituida hacía una semana y había devuelto el bastón de mando al nuevo presidente sustituto, el ex síndico en su gobierno, Miguel Sántiz Álvarez. Noté también que Samuel no se nos acercaba. “Todos en Chibtik están en contra de nosotros”, dijo Moisés cuando le pregunté por qué no se hablaban entre la familia, “No le dieron tiempo a Rosa”, agregó. Moisés acababa de ser expulsado de Chibtik, le cortaron el agua y lo borraron de la lista de los miembros de la comunidad. “¿Por qué?”, le pregunté. “Que porque no doy mi renuncia de ser juez”. Cuando hablé después con Samuel sobre el mismo asunto, me dijo: “Sí, expulsamos a Moisés de Chibtik. ¿Sabes por qué?” “¿Por qué?” “Porque su compromiso fue con Rosa, no con la comunidad.”

A partir de entonces la historia de Rosa siguió despertando mi curiosidad. Las nuevas noticias que llegaron después del 2 de junio de 2016 eran inquietantes. El 17 de agosto de 2016 Rosa fue oficialmente restituida como legítima alcaldesa de Chenalhó. Sus partidarios reentraron al palacio municipal el 22 de febrero de 2017 para reanudar sus labores, no sin que se desatara una nueva ola de violencia en la que murieron dos personas: el hijo del síndico y un maestro de música de la casa de Cultura. Entre los restituidos de cargo estaba también el primer juez, Moisés Pérez Arias. Su gabinete siguió trabajando en Chenalhó hasta octubre de 2018. Este ensayo es un intento de comprender el caso de Rosa Pérez Pérez desde las creencias compartidas en Chenalhó, la perspectiva individual de Moisés, el juez en el gabinete de Rosa y, la de Samuel, el primo de Moisés y el opositor de la alcaldesa.

La extraña carrera de Rosa Pérez Pérez

La historia de la carrera política de Rosa Pérez Pérez, relacionada con la toma de poder en Chenalhó, puede ser dividida en cuatro actos: 1) de la nada a la victoria; 2) de la victoria a la derrota; 3) de la derrota a la victoria; 4) de la

victoria a la nada. ¿Cómo fue posible este drama en cuatro actos? ¿Por qué Rosa Pérez Pérez fue aceptada, por la mayoría, para ser rechazada seis meses después, también por la mayoría, y, finalmente, nuevamente aceptada como la legítima presidenta para poder gobernar hasta el final de su mandato en octubre de 2018?

Acto primero: desde la nada a la victoria

Rosa Pérez Pérez es oriunda de Yabteklum, una de las comunidades más antiguas de Chenalhó. Desde la infancia emigró a la ciudad San Cristóbal de Las Casas para buscar trabajo y cuidar a sus hermanos. Fue allí donde consiguió trabajo de traductora en el Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste (CIES), actualmente El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), un centro de investigación, lo que le permitió seguir con su carrera. Llegó a terminar la licenciatura y, después, dos maestrías en derecho. Más tarde se titularía también como doctora en ciencias políticas en Tuxtla Gutiérrez (Narcía, 2016; Luna, 2017). Las actividades políticas o *tajimol politika* (el juego de la política) la involucraron desde 2012, cuando trató de ocupar la silla presidencial por parte del Partido Revolucionario Institucional (PRI), y posteriormente por el Partido de la Revolución Democrática (PRD). A partir de sus derrotas se unió a un nuevo partido: el Partido Verde Ecologista de México (PVEM), encabezado por Manuel Velasco Coello, quien ganaría las elecciones a gobernador de Chiapas en 2015. Aprovechando las políticas de paridad¹, Rosa ganó el plebiscito en abril del mismo año. Los miembros del partido de Chenalhó aprobaron su candidatura para la presidencia. En su campaña, entre abril y julio, Rosa prometió (*inter alia*) entregar despensas, 5 mil pesos a las mujeres para desarrollar artesanías, carreteras, universidad, caminos sin concreto y viviendas, además de malla ciclónica, tinacos y fertilizantes para cada familia. La candidata subrayó también la necesidad de cooperación con el presidente de México, Enrique Peña Nieto, el gobernador del estado, Manuel Velasco, y con otros funcionarios municipales.

En las elecciones municipales para la presidencia, el 19 de julio de 2015, Rosa Pérez Pérez obtuvo 8332 votos, frente a los 7012 votos de su rival del

¹ La paridad tiene dos variantes: una horizontal y otra vertical. La primera variante de paridad asume que debe de existir una asignación de 50% de mujeres y 50% de hombres en las candidaturas a las presidencias municipales; la segunda variante admite que dicha proporción debe obligar en las candidaturas en los diferentes cargos edilicios (Castro Apreza, 2017: 312).

PRI, lo que le garantizó la victoria electoral. Las mujeres nunca antes habían desempeñado cargos de *abtel patan* o los del gobierno civil del municipio². Como ella misma observó, tenía que caminar con los hombres, no con las mujeres, porque “sólo los hombres caminaban en la política.” (Luna, 2017).

Acto segundo: de la victoria a la derrota

Rosa Pérez Pérez heredó políticamente uno de los municipios más difíciles de gobernar en Los Altos de Chiapas³. A partir de Acteal, la violencia armada ya no era excepción, se volvió la regla. Dos conflictos por colindancia, a saber, Chenalhó *versus* Chalchihuitán y Santa Martha *versus* Aldama, amenazaban con que la tragedia de Acteal se repitiera. Además, los partidarios del partido que había dominado en Chenalhó por decenas de años -el PRI- presentaron una demanda de Juicio de Nulidad Electoral ante el Consejo Municipal Electoral de Chenalhó, bajo el cargo de “se dieron diversos hechos irregulares” (Tribunal Electoral del Estado de Chiapas, 2015: 22). El primer hecho “irregular” consistía en que “no existía mayoría a favor de la C. Rosa Pérez Pérez” y, el segundo hecho “irregular”, en que la votación estaba “manipulada en muchos

² El *yajval na' lum* o el gobierno municipal en Chenalhó consta de seis clases de funcionarios importantes: 1) el *jbankil abtel* o “hermano mayor del cargo”, llamado también *preserente*; 2) el *sch'ibal preserente*, el segundo presidente o el síndico; 3) el de *chabita k'in* o tesorero; 4) los 15 *mayoletik* o policías tradicionales divididos en tres grupos: cinco *martomariletik*, cinco *k'ox mayoletik* (o sea mayoles pequeños), cinco *julumentarioetik* o *mayoles* inferiores; 5) Los *jch'apan-vanejetik* o *chapanik k'op* o sea, “los que arreglan los problemas”, es decir, jueces que están formados por el primer juez o el juez propietario, quien encabeza cualquier asunto, el segundo juez, y dos alcaldes; 6) el comisariado. Este gobierno civil se toma de la mano con el tradicional, compuesto por nueve regidores, su jefe llamado *kobernador* o *sopente* y dos alcaldes. Los regidores pueden reclutarse únicamente entre quienes ya habían pasado por uno de los cargos religiosos llamados *nichimal patan*; *paxion*, capitán, alférez y mayordomo. El papel de la mujer en el gobierno civil se limita a la función representativa y la participación en las fiestas religiosas. Me refiero a tales cargos como *me'-preserente* (la jefa del DIF municipal), *me'-sindik* (la esposa del síndico), *me'-sopente* (la esposa del *sopente*), *me'-rejidor* (la esposa del regidor). Las esposas de los *nichimal patanetik* o los funcionarios religiosos: *paxion*, alférez y mayordomo, se llaman *me'-paxion*, *me'-alpez* y *martoma*, respectivamente.

³ Chenalhó ganó la fama de un municipio violento el 22 de diciembre de 1997, cuando en la población de Acteal, un paraje en el municipio de Chenalhó, fueron masacrados 45 indígenas de la organización civil Las Abejas. En total fueron 19 mujeres, 8 hombres, 14 niñas, 4 niños, además de 25 heridos. La agresión fue realizada por un grupo paramilitar armado con rifles de alto calibre y balas expansivas de uso exclusivo del Ejército Mexicano. Los Policías de Seguridad Pública acuartelados a escasos 200 metros, y el Ejército ubicado a menos de 1 km no intervinieron esperando a que se llevaran a cabo la masacre (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas A. C., 1997, 1998).

casos con la compra y coacción del voto por parte del Partido Verde Ecologista de México, (...)"(TEECH, *op. cit.*: 22-24). Aunque el Tribunal del Estado de Chiapas declaró la validez de la elección para miembros del Ayuntamiento en el Municipio de Chenalhó (TEECH, *op. cit.*:46), los opositores seguían con la demanda, obstruyendo las labores del gobierno de la alcaldesa.

En marzo de 2016 los opositores apuntaron a que la alcaldesa no cumplía con las promesas electorales. En primer lugar, se argumentaba que nadie, incluyendo a las mujeres, había recibido apoyo alguno: ni canastas básicas, ni maya ciclónica, ni dinero para las artesanías, ni obras. En segundo lugar, se levantó la voz de que la alcaldesa violaba las reglas de la tradición introduciendo innovaciones: ya en los primeros meses de su gobierno dejó de atender a la gente, llegaba tarde a las reuniones, no recibía a los agentes municipales y no organizaba las reuniones del ayuntamiento. Organizaba el ayuntamiento a su manera, de acuerdo a su propia voluntad. En tercer lugar, los opositores, encabezados por el síndico en su gobierno, Miguel Sántiz Álvarez, y organizados en el llamado "Movimiento Pedrano", cuya vocera era también una mujer -Claudia Luna Gómez-, acusaron a Pérez Pérez de apoyar a los grupos paramilitares en la colonia Puebla, desde donde salieron 257 hombres, mujeres y niños buscando refugio en la cabecera municipal y San Cristóbal. El "Movimiento Pedrano" sostenía firmemente que los refugiados habían sido amenazados por los seguidores de la alcaldesa.

Frente a todas estas acusaciones la alcaldesa sostenía que la causa real del desorden era "por su condición de ser mujer" y que los "varones" recurrían a la violencia, siendo los viejos caciques priistas quienes echaban aceite al fuego defendiendo sus intereses (Luna, 2017). Los opositores tomaron la alcaldía, el DIF y la carretera, sin que se les olvidara expandir sus protestas a Tuxtla, la capital del estado, donde se enfrentaron con los policías en dos mítines. Las negociaciones en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas no llegaron a ninguna solución. Finalmente, el 25 de mayo de 2016, los inconformes de Chenalhó secuestraron al presidente del Congreso Estatal, Eduardo Ramírez, a Carlos Penagos, coordinador de la bancada del Partido Verde, y a su chofer para trasladarlos a Chenalhó. A Ramírez se le vistió de mujer y se le hizo bailar en la plaza central. Al ser amenazado de muerte, el jefe del Congreso se comunicó con la alcaldesa por teléfono pidiendo su renuncia. Como alcalde sustituto

se nombró a Miguel Sántiz Álvarez, el ex síndico en el gobierno de Rosa. El bastón de mando le fue entregado a Álvarez y a Chenalho regresó la paz.

Acto tercero: de la derrota a la victoria

Rosa Pérez Pérez no se rindió. El rumbo que tomó fue radical; aprovechando sus contactos y habilidades, recurrió al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), Tribunal Supremo en la ciudad de México. El 17 de agosto de 2016 un fallo histórico de la Sala Superior de esta institución ordenó la inmediata restitución de Pérez Pérez al cargo de presidenta y de su cabildo, con el argumento de que la alcaldesa había renunciado contra su voluntad, bajo presión y por violencia política y de género. La Sala Superior del TEPJF ordenó también al gobernador Manuel Velasco generar las condiciones de seguridad para que Rosa Pérez Pérez pudiera ejercer este cargo con tranquilidad. Ello implicaba una orden de alejamiento del alcalde sustituto, Miguel Sántiz Álvarez, y de sus simpatizantes. “No es asunto de policía ni de fuerza, es un asunto de derecho” (Villegas, 2016). Se ordenó además la traducción de la sentencia a tzotzil para que se la diera a conocer en las comunidades indígenas de Chenalhó. También, otra institución que había acompañado a Rosa en su lucha, la Red Chiapas por la Paridad Efectiva (REPARE), se pronunció a favor de la decisión tomada por el Tribunal: “La Red Chiapas por la Paridad Efectiva (REPARE) reconoció la sentencia del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), la cual ordena la inmediata restitución de Rosa Pérez a la presidencia municipal de Chenalhó” como un acto de justicia y una apuesta por el retorno a la legalidad (Chiapas paralelo, 2016). Las integrantes de REPARE manifestaron su preocupación por la “situación de violencia y los actos infames” cometidos por los opositores de Rosa. REPARE agregó: “El gobierno del estado de Chiapas tiene en sus manos una oportunidad histórica de allanar el camino para que la primera mujer electa democráticamente en el municipio indígena de San Pedro Chenalhó, concluya su mandato sin traspiés.” (*op., cit.*). Entre otras cosas, recomendó “[f]ormalizar la restitución al cargo de Rosa Pérez, que la ceremonia tenga lugar en el edificio municipal de la cabecera de Chenalhó, con la participación del Gobernador del Estado, Manuel Velasco, y otros funcionarios importantes” (*op., cit.*). En el oficio leemos que la Red recomienda que en la ceremonia estén presentes las y los titulares de la CDI, SEDESOL, IEPC y SEDEM, puesto que será un acto

de “Estado para resarcir la ignominia”. Apela también a que “pueda disponer de los recursos municipales retenidos para destinarlos de inmediato a obra pública y que pueda pagar los adeudos comprometidos con las artesanas” (*op. cit.*).

El fallo fue histórico también en el sentido que el TEPJF seguía una nueva regla dictada por la coyuntura nacional y mundial. Justo después del veredicto sobre la restitución de Rosa, el 1 de septiembre del 2016, la Sala Superior ordenó la reincorporación de María Gloria Sánchez Gómez como alcaldesa del municipio indígena tzeltal de Oxchuc, quien en un marco de violencia social solicitó licencia indefinida el 4 de febrero del año 2016. La estrella de Rosa Pérez Pérez brilló nuevamente en el firmamento de la política nacional; en una de las entrevistas se le preguntó: “¿Cómo quieres ser recordada?” La alcaldesa contestó: “Lo que me dicen en el pueblo (Yabteklum) es que cuando muera habrá una estatua mía en el pueblo como mujer indígena luchadora y que en mi tumba van a narrar una historia de lucha” (Narcía, 2016).

Acto cuarto: de la victoria a la nada

En los meses que siguieron el gobierno de Rosa fue restituido en Chenalhó; pero la presidenta no residía en la cabecera sino en su casa en San Cristóbal de Las Casas. Esta decisión fue dictada por sensatez, pues varios grupos e individuos inconformes con la alcaldesa la amenazaban a muerte.

Cuatro fueron los asuntos que debían resolverse urgentemente: el cumplimiento de las promesas electorales, el problema de los desplazados de Puebla y los problemas por colindancia entre Chalchihuitán y Chenalhó, por una parte, y entre Aldama y Santa Martha, por la otra.

En cuanto al primer problema, el gobierno de Rosa elaboró una lista de los parajes que iban a recibir el apoyo económico como sustituto de los materiales prometidos para las obras. Cada familia iba a recibir 15,800 pesos. La lista elaborada por Rosa tomaba en cuenta el apoyo y lealtad que mostraba cada paraje. Hasta finales de 2018, algunas familias recibieron toda esta suma, otras la mitad, y otras, como los habitantes de Chibtik, nada.

El segundo problema tocaba a los desplazados de Puebla y estaba lejos de resolverse. Los centros de derechos humanos acusaban desde el inicio a la alcaldesa de haber promulgado los desplazamientos de Puebla y reactivado grupos paramilitares parecidos a los que intervinieron en Acteal. Haciendo

sumas y restas, las salidas forzadas ocurridas en el mes de mayo del 2016 en la Colonia Puebla dejaron un total de 329 desplazados. Los agresores serían miembros de un grupo paramilitar fuertemente armado que “presuntamente está vinculado con el gobierno municipal de Chenalhó” (CIDH, 2018: 2).

El tercer problema se relacionaba con los conflictos por colindancia: uno entre Aldama y Santa Martha, y otro entre Chenalhó y Chalchihuitán. Los desplazamientos que ocurrieron a partir del mes de noviembre del 2017 en el municipio de Chalchihuitán tuvieron un saldo de 5023 personas. El número de los desplazamientos de los habitantes de Aldama en marzo de 2018 alcanzó 700 personas. Todos estos desplazamientos eran atribuidos por centros de derechos humanos al mismo grupo originario de Chenalhó, que actuaba bajo el amparo del gobierno municipal de Rosa Pérez Pérez y el gobierno del estado de Chiapas (Mariscal, 2018; Mandujano, 2017).

En septiembre de 2018, Rosa Pérez Pérez dejó su puesto a favor del siguiente candidato del partido Verde y ex tesorero en su gobierno, Abraham Cruz Gómez, quien ganó el plebiscito y las elecciones municipales en julio de 2018. Entre las nuevas reformas del nuevo presidente estaban la solución de los conflictos externos e internos de Chenalhó, la alianza con los tradicionalistas, la promoción de los usos y costumbres y la política de bienestar para las comunidades. El nuevo presidente hizo las paces con los priistas, recibiendo de ellos seis bastones antiguos de mando, y participó en la ceremonia de *sk'exol*, o el intercambio de los bastones de mando de las viejas y nuevas autoridades. En cuanto a los usos y costumbres, creó, en octubre de 2018, un nuevo puesto y una nueva institución dentro del cabildo: La Oficina de Usos y Costumbres, presidida por el líder tradicionalista y el reconocido *j'ílol*, José Sampil; su oficina se encuentra *vis-a-vis* a la otra oficina gemela, a saber, la Oficina de Asuntos Religiosos, que representaba a las Iglesias Protestantes. La exalcaldesa no participó en la ceremonia del intercambio de bastones ni ha aparecido en la cabecera nunca jamás.

El Mundo SE y el Mundo YO

A primera vista esta historia versa sobre las vidas de sus protagonistas, una lucha por poder y las estrategias utilizadas en esta lucha. “Propiamente dicho no existe la historia -dice Emerson- sólo hay biografías” (Emerson, 1950: 127). El dicho de Emerson es tan atrevido como apresurado. Las estrategias de los

protagonistas no bastan para explicar los hechos ocurridos. Se necesita algo más. Para poder comprender a las personas hay que, por algún tiempo, alejarse de ellas. José Ortega y Gasset escribió en su ensayo “Ideas y creencias” en 1940:

Con la expresión «ideas de un hombre» podemos referirnos a cosas muy diferentes. Por ejemplo: los pensamientos que se le ocurren acerca de esto o de lo otro y los que se le ocurren al prójimo y él repite y adopta. Estos pensamientos pueden poseer los grados más diversos de verdad. (...) Pero esto implica evidentemente que el hombre estaba ya ahí antes de que se le ocurriese o adoptase la idea. Ésta brota, de uno u otro modo, dentro de una vida que preexistía a ella. Ahora bien, no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo—con el mundo y consigo mismo. (Ortega y Gasset, 1965: 383-384)

Ortega y Gasset no fue ni el primero ni el último en hacer esta distinción y, sin embargo, lo que dijo está dicho claramente. Él completa su intuición con un par de analogías y metáforas novedosas. Mientras que las ideas son los “pensamientos nuestros que podrían muy bien no habérsenos ocurrido”, las creencias “son nuestro mundo y nuestro ser”. En cuanto las ideas son los “contenidos particulares”, las creencias son “continente de nuestra vida”. Mientras que “tenemos” las ideas, “somos” nuestras creencias. (Ortega y Gasset, 1965: 384) Con las ideas se discute, se las critica, en cambio, las creencias son ociosas: con ellas “propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos en ellas*”. Mientras que sostenemos las ideas, las creencias nos sostienen a nosotros (Ortega y Gasset, 1965: 385). En otras palabras, las creencias no nos otorgan ningún conocimiento, son fundacionales, son innumerables, son orientadoras, son producto de los procesos históricos de larga duración. Cuando las creencias se vuelven objeto de la duda pierden su carácter orientador. Quien las pierde entra en un estado de suspenso, le asecha el “mar de dudas”, se queda sin sostén, vaguea sin rumbo, parece una botella vacía. El vacío debe llenarse con creencias nuevas si es que el hombre ha de sobrevivir.

Esta reflexión filosófica aporta algo importante a la antropología, algo que, quizás Ortega pasara por alto. Tanto las ideas como las creencias forman

parte de la vida humana. A pesar de que los métodos para investigar a unas y las otras deben ser diferentes -las ideas se comunican, las creencias se descubren- ambas entran en una dialéctica hegeliana del amo y esclavo. Como las creencias moldean las ideas, también las ideas pueden repercutir en las creencias. Si alguien “está en la creencia” de la superioridad del hombre sobre la mujer, puede usar sus ideas para fortalecer dicha creencia o para debilitarla. Uno de los mecanismos más eficientes que ordenan las ideas es lo que Erving Goffman llamó la estigmatización. El término estigma refiere a “ser dueño de un atributo que lo vuelve diferente de los demás (...) y lo convierte en alguien menos apetecible -en casos extremos en una persona enteramente malvada, peligrosa y débil” (Goffman, 2006: 12). El análisis de Goffman muestra que la estigmatización puede ser más o menos consciente y sirve para definir el papel social del estigmatizado frente al papel del estigmatizador. A los estigmas más frecuentes pertenecen abominaciones del cuerpo, los defectos del cuerpo y los “tribales” o los de la raza, la nación, la religión.” (Goffman, 2006: 14). Como veremos en el caso de Rosa Pérez Pérez, al último grupo de estigmas tribales, se agregará también el de género. ¿Qué implica la reflexión de Ortega para la historia de Rosa? Si “estamos” en las creencias, ¿dónde “están” las creencias?

Aquí la reflexión de Ortega necesita otro soporte. Las creencias-tabúes no andan sueltas ni caen del cielo, están forjadas en fábricas colectivas llamadas prácticas, compuestas de practicantes, y sus actividades regidas por reglas. Las creencias en el caso de la política tienen la función de reglas que rigen las prácticas políticas orientando la conducta de los practicantes. Alguien participa de la práctica de votación si “está en las creencias” sobre las cuales se fundamenta esta práctica: si entienden el significado de tales conceptos como “partido”, “candidato” “programa”, “voto”, etc. (Winch, 1990: 46-47). Las prácticas sin creencias son ciegas, las creencias sin prácticas se vuelven un folklore.

La aparición del estado impone un nuevo sistema, a saber, el institucional. Las instituciones son las prácticas secundarias, parásitas sobre las prácticas originarias. “El ajedrez, la física y la medicina son prácticas; los clubes de ajedrez, los laboratorios, las universidades y los hospitales son instituciones” (MacIntyre, 1984: 256). Son las instituciones que introducen a la escena el orden social. La necesidad de la invención de las instituciones aparece al unísono al surgimiento de los conflictos dentro de las prácticas y entre ellas.

Las instituciones ponen en escena un conflicto entre las prácticas (Passmore en MacIntyre, 1984: 218). Las instituciones forman un sistema, se encargan de controlar, reglamentar y darle continuidad a las prácticas. Por otra parte, pueden ser controladas y vigiladas por éstas “desde abajo”. Como observa MacIntyre, las instituciones están típica y necesariamente comprometidas con “bienes externos”. “Necesitan conseguir dinero y otros bienes materiales; se estructuran en términos de jerarquía y poder y distribuyen dinero, poder y jerarquía como recompensas” (MacIntyre, 1984: 256). Las prácticas sin las instituciones son indefensas, débiles y espurias; las instituciones sin las prácticas se degeneran en dictaduras ilusorias.

El orden social, entendido como el sistema institucional, produce lo que Radcliffe- Brown y Ernest Gellner llamaban la “estructura social”, o sea “el sistema relativamente estable de roles y posiciones y tareas asignadas a ellos que realmente forman una sociedad” (Gellner, 1998: 23). Para Gellner, “los medios de coacción y las relaciones de coacción” forman parte de la estructura social y deciden sobre éste u otro uso del sistema comunicativo (Gellner, *op. cit.*). Conforme a que en una sociedad prevalece este u otro orden social, ciertos sujetos están más arriba o más abajo en la estructura social. En lo que atañe al género, éste, en uno de sus usos, refiere a las relaciones sociales entre hombres y mujeres que pueden basarse en la igualdad o desigualdad. El otro uso de género encara la representación simbólica de esta desigualdad/igualdad en los mitos y creencias. Estos dos usos, lejos de separarse, se complementan en la vida diaria (Moore, 2009: 27). Es el orden social el que decide en la última instancia sobre las relaciones sociales de subordinación de las mujeres y las representaciones simbólicas que justifican dicha subordinación.

Tomando como criterio el género, la estructura social se divide en tres tipos diferentes: el primer tipo de la estructura puede ser llamado patriarcado estricto; éste se basa en la subordinación de las mujeres a los hombres en la esfera de las relaciones sociales, sobre todo, en las prácticas políticas, religiosas y económicas. Mientras que las prácticas sociales constituyen una casta explotada y subordinada, esta subordinación está legitimada por las instituciones patriarcales. Las sociedades patriarcales estrictas no aparecen en realidad en forma pura. Si hombres y mujeres son parte de la misma sociedad el patriarcado estricto se entreteteje con el segundo modelo, que llamaremos aquí el patriarcado moderado. Éste modelo no se basa en la subordinación

esclavista de las mujeres a los hombres sino más bien en la complementariedad de roles de ambos sexos fundamentada, sobre todo, en la división de trabajo. La representante de este enfoque es Christine Eber, autora de libros y artículos sobre Chenalhó. Es precisamente en este municipio donde la autora descubrió un “dualismo complementario” de roles, parecido al que existía en la sociedad maya clásica (Eber, 2008). “Aunque existía dominación masculina en las sociedades Estado de Mesoamérica, considerable evidencia sugiere que la ideología de la dominación masculina que los españoles trajeron con ellos contrastaba fuertemente con la ideología de género de las sociedades mesoamericanas” (Eber, 2008: 24-25).

Tanto en su forma estricta como moderada, la subordinación de las mujeres a los hombres se justifica aludiendo a la naturaleza y la razón expresada en los mitos, tabúes y derecho consuetudinario. Henrietta Moore observa que entre las particularidades del simbolismo de género que pretenden explicar el estatus inferior al nivel de las relaciones sociales están los “tabúes de la contaminación”, por ejemplo, la prohibición de la participación en diferentes prácticas durante la menstruación o postparto (Moore, 2009: 30). Este comentario será vigente para nuestro tema por la razón de que la prohibición de tocar los bastones de mando puede contarse entre los tabúes de la contaminación. Lo que sorprende al lector es que a pesar de estos tabúes, Rosa Pérez Pérez fue electa presidenta el día 19 de julio de 2015. ¿Se debe su victoria al genio político de Rosa Pérez Pérez? ¿Puede el orden social ser transformado o modificado a través del activismo de los agentes?

Muchos antropólogos lo dudan. Es finalmente el orden social, estructura o ideología, el que determina el movimiento de los practicantes (Douglas, 1973, 1988, 1996; Kluckhohn&Leighton, 1962: 303-314; Hoebel, 1960:98-99; Dundes, 1971: 96-97; López Austin, 2012). En la sociedad patriarcal las mujeres tienen acceso limitado a las posiciones sociales altas. Representan las voces silenciadas. En cuanto unas que otras logren conseguirlas, aceptan las reglas de juego dominante. Cuando por una u otra circunstancia la mujer empieza a desempeñar cargos reservados tradicionalmente a los varones, se enajena de su propia naturaleza; emulando la conducta masculina, retoma la voz opresora. (Ardener, 1975: 21-23).

Otros han subrayado el papel activo de algunos agentes capacitados y listos, llamados innovadores culturales, quienes saben imponer en el resto de

la comunidad sus propias estrategias y, a la larga, modificar o incluso cambiar las reglas del juego (Barth, 1976; 1981). No sólo el hombre que ya ocupa una posición alta en su comunidad puede luchar por un cambio, también la mujer apoyada e instruida por los nuevos movimientos sociales puede aspirar a cuestionar el orden local dominante. En caso de Chiapas se ha argumentado que la mujer zapatista ha jugado un papel activo en el proceso de transformación social y política de la región (Hernández, Speed y Lynn, 2006). El papel subordinado de la mujer en la política cambiaba radicalmente en el tiempo de las insurrecciones y rebeliones, cuando las antaño amas de casa portaban armas hombro a hombro con los varones (Olivera, 2002: 93-95)⁴.

Debemos evitar la dicotomía ontológica englobada en la disyuntiva: o bien la estructura o bien la agencia. Con este propósito en la mira, distinguiremos el Mundo SE y el Mundo Yo como dos maneras de ver la misma realidad social, y no tanto como dos entidades ontológicas que subyacen en un sólo individuo, pegadas una a otra. El Mundo SE corresponde, aproximadamente, a lo que Ortega y Gasset llamaba creencias, mientras que el Mundo YO encaja con las estrategias individuales y colectivas o lo que el filósofo español nombraba ideas.

El mundo Yo, en contraste con el Mundo SE, actúa mediante los encuentros de los protagonistas, el intercambio de las ideas, opiniones y puntos de vista. En el Mundo SE lo que importaba eran los contenidos de las historias contadas por las personas. En estos contenidos se expresaban las reglas regulativas que regían las prácticas y orientaban la vida social. En el Mundo YO lo que importa son las personas contando sus historias. El Mundo SE es impersonal, el Mundo YO, personal. El Mundo SE es, a primera vista invisible, observable sólo a través de las reglas que siguen los actores. El Mundo YO se deja conocer inmediatamente en las situaciones discursivas, se expresa en las vibraciones de diferentes voces que se contraponen en los diálogos de la vida diaria. Pero, a pesar de estas diferencias, la línea divisoria entre ambos mundos no está fija y cambia con el tiempo. En cuanto el Mundo SE empieza a ser cuestionado

⁴ Un buen ejemplo de este fenómeno fue el levantamiento zapatista en 1994, precedido por la anunciación de la Ley Revolucionaria de Mujeres por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) con la propuesta de los derechos de la mujer que contradice la tradición patriarcal. Entre los 10 derechos básicos de las mujeres está el derecho a participar en la lucha revolucionaria, a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar además de participar en asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente (SIPAZ, 2015: 33).

por el Mundo YO, las creencias básicas que antes no necesitaban justificación, ahora deben ser defendidas contra los ataques de las nuevas ideas. Si estas últimas ganan la batalla, se transformarán paulatinamente en el Mundo SE. Al mismo tiempo, las creencias de antaño, de las cuales constaba el Mundo SE antiguo, pierden el estatus de fundamento convirtiéndose en ideas que algunas personas pueden retomar como sus puntos de vista. Si éstos ya no están en boga, a su portador se le tildará como reaccionario o excéntrico. Este proceso de lucha y tensiones mutuas entre el Mundo SE y el Mundo YO puede verse como un modelo alternativo a los modelos explicativos basados tan sólo en estructura, cultura y orden social por una parte, o en la voluntad de los líderes por la otra. Este nuevo enfoque lo llamaremos el modelo personalista.

En lo que sigue tomaremos como ejemplos del Mundo YO a dos personajes introducidos en la primera escena de este ensayo: Samuel Pérez Arias y su primo, Moisés Pérez Arias. Ambos testimonios fueron transcritos a partir de entrevistas semiestructuradas, ordenadas según las preguntas: ¿Por qué Rosa ganó las elecciones el 19 de julio de 2015? ¿Por qué perdió en mayo de 2016? ¿Por qué ganó nuevamente en agosto de 2016? ¿Debe existir la igualdad de género?

Samuel Pérez Arias: “violó las leyes municipales”

Samuel nació en 1962, en Yutukum, un lugar donde los miembros del linaje Pasinsa de Chibtik heredaban sus milpas y cafetales. Samuel recuerda que su madre “era una mujer conocida. Nos cuidaba bien. Nos abrazaba, jugaba con nosotros. Se levantaba a las 3:00 de la mañana a moler maíz, trabajaba, hacía tortillas y las vendía en Chalam. Juntaba su dinero en *tz’u jay*⁵. La llenaba con dinero”⁶. Samuel terminó cuatro años de primaria en Chibtik, para continuar sus estudios en otra primaria en Choholó. Cuando tenía 11 años, el padre de Samuel - Manuel- le mandó a San Cristóbal junto con sus primos Elías y Moisés y su hermano Juan para que aprendiera “castilla” y pudiera ser su guía en los tratos con los mestizos. Al pasar dos semanas Samuel regresó a Chibtik: “Extrañaba a mi mamá y papá.” Samuel quería seguir estudiando: “¡Quiero estudiar papá! Quería ser un profesor, un doctor, un licenciado.” Se fue nuevamente a San Cristóbal. “Queríamos becas. Fuimos al INI (Instituto Nacional Indigenista). Nos hicieron el examen. Aprobé. Pero mi papá no tenía

⁵ La cáscara de calabaza.

⁶ Las citas proceden de la entrevista directa con Samuel Pérez Arias (05/06/2017).

dinero y para recibir la beca uno tenía que esperar meses.” Samuel recordó el siguiente episodio, cuando entró a San Cristóbal vestido de *batz'i kuil*, el traje del hombre verdadero, una túnica blanca: “Los niños mestizos se burlaban de mí: ¡mujer, mujer! Compró mi papá ropa usada: pantalones, camisa y botas de hule. Puse mi pantalón. Yo no sabía nada de pantalones. Estos pantalones no tenían bolsas ni nada. Otra vez me miraban los muchachos. Los pantalones eran de mujeres, no de hombres. Me salí colorado.”

Samuel regresó a inscribirse en la secundaria en Chenalhó, pero se puso enfermo: “no había dinero” ni para la medicina ni para la comida. Otro incidente fue la gota que rebasó el vaso de amargura: su padre compró un terreno con la ayuda del dinero guardado en el *tz'u jay* de su mamá. Después, sin consultar a sus hijos, vendió el terreno por 50 mil pesos: “Recuerdo que nunca teníamos dinero. Comíamos *xmuk*, una bola de raíz. Antes teníamos terreno y nada de comer.” Al morir su mamá en 1978, Samuel sufrió de *me'nal* (angustia). Su padre buscó a otra mujer en Yibeljoj, quien favorecía a las tres hijas que ya había tenido de otro hombre. Según Samuel, su padre cometió otro error: dividió su terreno desigualmente. Cinco de los siete hijos abandonaron Chibtik. También Samuel emigraba periódicamente en busca de trabajo. A partir de 1987, sólo o con su hermano Eliseo, trabajaba en las construcciones en México, Mérida, Ciudad PEMEX, Villahermosa, Cozumel, Ciudad Juárez y Guadalajara; tiene muchos recuerdos malos pero el peor era de Villahermosa. “A Villahermosa no llevamos ni cobija ni pabellón. Sólo un nylo (sic). Los mosquitos en la noche nos chupaban la sangre. Nos despertamos hinchados.”

Con el dinero ahorrado contrajo matrimonio con Marta Xupun, la hija del pastor Pedro, el hombre de mayor autoridad en Chibtik: “es muy conocida en el pueblo, todos saben quién es Marta. La saludan”. Ninguno de sus cuatro hijos terminó sus estudios. Actualmente todos viven fuera de Chibtik. En 1986, Samuel, como uno de los primeros presbiterianos, ocupó el cargo de *mayol*. En 2002 y 2004 se atrevió a buscar su suerte en Estados Unidos; al cruzar el río encontró trabajo en Florida, Georgia, Carolina del Sur y Ohio ora en los restaurantes chinos, ora cortando y empacando tomates, chiles, pepinos, sandías. En 2010 fue nombrado agente municipal en Chibtik cumpliendo con este cargo por un año. En una de nuestras conversaciones en junio de 2017, mencioné el tema de sus estudios. Su voz tembló: “fui a Estados Unidos, sufrí el frío en el desierto, huía, corría, me escondía, fui perseguido. Para que mis

hijos pudieran estudiar. No quisieron estudiar. Si mi papá me ayudara así, como yo apoyo a ellos, no estaría en este lugar. Estaría yo en una ciudad, en una oficina. No había apoyo para mí.”

¿Por qué ganó Rosa las elecciones en julio de 2015? Samuel opinaba que Rosa, antes de hacerse presidenta, gastaba mucho dinero para financiar los eventos importantes en las comunidades, aceptaba el título de madrina de generación de los alumnos de la escuela en Chibtik. “Lo vimos que trabajaba bien, ofrecía refresco, dinero”. Prometió a las comunidades que éstas iban a poder contratar a los ingenieros y no depender de los presidentes que se quedaban con la propina. Durante la campaña prometió que iba a regalar abonos, fertilizantes, tinacos, malla ciclónica para pollos: “Las mujeres iban a recibir la malla ciclónica y los hombres, tinacos. Le voy a dar todo esto, si me van a apoyar. Cada tinaco que iba a dar tiene 1.100 litros. Primero dijo que nos regalaba esto antes de votación. Luego dice: ‘no se preocupen’. Llamamos a todos, a los hijos y a las hijas. Llegaron a la hora. Mintió a toda la gente- no les dio nada”. A la pregunta de si Rosa era una persona inteligente, Samuel respondió: “Bueno, la licenciada Rosa sí, es una persona muy inteligente y tiene conocimiento porque es una abogada. Es una licenciada con un doctorado, tiene su doctorado creo, porque ha trabajado en unas dependencias en Tuxtla, la capital de Chiapas”. ¿Por qué Rosa fue destituida en mayo de 2016?

Samuel opina que simplemente falló al llegar al poder. La primera razón fue el incumplimiento. No dio nada a Chibtik: “Pero cuando recibió su cargo, nada. Preguntaban, preguntaban, pero ya no contestaba la Rosa”. Tampoco cumplió la promesa de cederle a la comunidad la decisión de contratar a los ingenieros y proveedores. La segunda razón fue su manera de gobernar: la alcaldesa no tomaba en cuenta las opiniones de los miembros de su propio gabinete: “Y también su ayuntamiento no lo respetó, sino que no les decía que es lo que va ser. Hizo su cabildo, solita (...) hizo su propia voluntad.”. La tercera razón fue la supuesta extranjería de Rosa. “Muchos dicen que la Rosa no es originaria de Chenalhó. Es originaria de Chalchihuitán”. Los chenalheros están en conflicto con este pueblo vecino por la colindancia: “Mucha gente sentía temor de que, si Rosa ganaba, firmaría un documento de concesión de las tierras a los chalchihuitecos”. Es por eso que, en mayo de 2016, unas 66 comunidades estaban en contra de Rosa, mientras que cerca de 30 estaban a favor.

En respuesta a estas fallas, los opositores de Rosa tomaron sus medidas. Primero, “le dijeron pues al congreso: ‘nosotros ya no queremos la Rosa (...)’. El congreso tiene el poder de pedir a Rosa que entregue a otra persona el bastón. Pero, no fue así. Cuando llegaron recibieron puros gases lacrimógenos. Lo aventaron y todos los agentes quedaron como ciegos, ya no podían ver”. Segundo, llamaron a los miembros del congreso al diálogo en San Cristóbal: “lo vamos a ver en San Cristóbal. Vamos arreglar allá en San Cristóbal, en Fray Bartolomé”. Esperaron en balde. Por fin, se buscó el último remedio: “Había tres propuestas: una marcha mitin, otra marcha caravana, y la otra- acción. La mayoría optó por la acción”. Al presidente del congreso “lo agarraron, lo metieron en un carro. ¡Vamos a Chenalhó! Ese sí, le dicen- es acción”. Allí le hicieron evitar la intervención militar del gobierno: “Aunque haya muchos muertos en Chenalhó, te vamos hacer polvo también’, le dijeron al congreso.” Luego le dijeron: “te vamos a cambiar (tu ropa) porque el presidente aquí es una mujer y porque tú, estás apoyando a la mujer. Entonces te vamos a dar ropa de mujer’ ‘¿Qué quieren que hagamos con él?’ ‘¡Que baile!’, dicen”. Cuando el pueblo vio la renuncia de Rosa, empezó la fiesta: “Tronaron cohetes, empezaron a bailar ahí, toda la gente contenta estaba, (...) ¡Viva Chenalhó! ¡Viva el Congreso!” Le pregunté a Samuel si Rosa vivía aún en Chenalhó. “Quien sabe dónde anda, porque tiene miedo, está asustada. Si va regresar allá, puede ser que la agarren. Bueno, según dicen pues, que la van a ser pelón, dicen. Van a quitar todo su pelo (...) Si, porque no cumplió pues, sus dichos.”

Finalmente le pregunté: ¿Por qué llegó Rosa de nuevo a Chenalhó recuperando su poder? Me respondió:

Tranquilo se quedó Chenalhó, pero la Rosa fue a quejarse ante el congreso y el gobernador. Le dijeron que estaba todo en orden. Se fue a buscar otros apoyos en INE, Instituto Nacional Electoral. (...) Regresó nuevamente ‘Gané la votación y la batalla en Chenalhó y les voy a dar dinero si van a venir conmigo.’ 152 millones de peso los sacó, y no los repartió. Empezó a buscar gente mala y le compró armas. Entraron a balazos, balas caían como lluvia. (...) Los narcotraficantes de Chamula fueron comprados para matar a la gente.

Samuel me explicó que Rosa había hecho una lista de las comunidades a las cuales iba a dar el apoyo, Chibtik estaba en la posición 87: “Chibtik no va

recibir nada”. Rosa “violó las leyes municipales”, lo que en tzotzil se llama *talelal totil meil* (las costumbres de nuestros padres-madres). Pregunté en que las violó y me dijo que según la costumbre de Chenalhó “si el presidente no cumple, lo sacan del puesto”. Había muchos antecedentes. Le pregunté a Samuel ¿por qué entonces, se reprocha al pueblo que haya destituido a su presidenta? Samuel me dijo: “Hay nuevas leyes que tienen derechos las mujeres. Los órganos no investigan bien. Los de México no saben cómo hacer las cosas. Ellos lo creen que Rosa era gente buena. Los empleados de allí, no trabajan bien, todo por dinero. (...) Los gobiernos son rateros, buscan comida, allí comen. No resuelven el problema. Es fácil resolver el problema.” “¿Y cuál es la solución de este problema?”- le pregunté a Samuel. “Si la gente no te quiere, ya no te quiere. Hay que respetar la mayoría. 240 hombres en la comunidad Chibitik, ¿son delincuentes? ¿buscan problemas? (...) Yo voté por el cambio del manejo de recursos. Por el Verde. ¿Dónde está el cambio? Es lo mismo”.

¿Qué ideas tiene Samuel sobre la igualdad entre hombre y mujer y el bastón de mando? Samuel opinó que la mujer “sí puede captar todas las cosas” pero, sin embargo, es incapaz de “hacer cosas más difíciles”: “Marta no va ir a Yutuk’um así en la noche; va tener miedo, es miedosa. Pero el hombre como yo, sí, llego solito, duermo ahí en la noche”. La mujer tampoco puede hacer un trabajo pesado como, por ejemplo, “cargar un bulto de cemento”. *Baxton bankilal spas mantal* significa el “bastón de mando del hermano mayor del hombre”. La mujer no lo puede tocar porque no le pertenece. A ella no le corresponde el título *bankilal*, hermano mayor del hombre. Se debería decir *baxton me’etik spas mantal*- el bastón de mando de nuestras madres. Pero, así no se dice en tzotzil pues tal bastón no existe: “no debería de tocarlas todas las cosas ahí del municipio, pero como la mujer ganó también su elección, por eso recibió ese bastón de mando, lo entregaron en su mano. (...) Cuando fui *mayol*, también a Marta no le dejé que tocara ese *xahuax* porque *xahuax* le da el *Riox* (Dios) (...)”. Le pregunté por qué la gente votó por Rosa si era sabido que el bastón iba a perder la fuerza. Samuel titubeó y dijo que los regidores le rezaron al bastón para que no perdiese su *xch’ulel*.

Moisés Pérez Arias: “es por ser mujer”

Después de mi encuentro con Moisés en el funeral, el día 2 de junio de 2016, platicamos varias veces sobre el caso de la alcaldesa. Hasta el 22 febrero de

2017, fecha en la que fue reinstalado el gobierno de Rosa Pérez Pérez, Moisés, como la presidenta y otros miembros del gobierno, se rehusaba tan siquiera a visitar Chenalhó por las amenazas que recibían de los priistas. Además, como mencionamos anteriormente, fue expulsado de Chibtik, hecho por el cual puso su herencia en venta. Este último suceso lo irritó, pues su padre Agustín era oriundo de Chibtik y gozaba de fama por ser uno de los líderes presbiterianos del linaje Pasinsa. Era hermano de Victorio y Manuel, los padres de Elías y Samuel respectivamente, quienes le enseñaron a Agustín la palabra de Dios. Agustín no sólo predicaba la palabra de Dios a los miembros de otros linajes, sino que además, en los años setenta del siglo pasado, fue invitado por un tal Cecilio, uno de los misioneros estadounidenses, a participar en el proyecto de la traducción de la Biblia al tzotzil.

Moisés nació en Chibtik en 1961, donde también iba a la escuela primaria: “Mi primer maestro fue Abram Díaz Gómez, él era de Natividad al lado de Chenalhó. Mi papá le prestó su casita en Chibtik cuando la escuela era templo. Nos daba clases en el templo; la escuela era de paja”⁷. Al terminar su cuarto grado en Chibtik, continuó con el quinto y sexto en la escuela de Chojoló. Agustín, su padre, sabía de conexiones y política. Se le buscaba y consultaba sobre las cosas de la política. Moisés opina que él decidía quién iba a ser el presidente municipal.

Tanto para Moisés como para sus primos, la primera gran aventura que dio un vuelco a su vida fue el viaje a San Cristóbal. Trabajaba cortando leña, sufría de hambre y discriminación. Aquellos mestizos de su infancia “eran malos, no como ahora”. “¿Por qué eran malos?”- le pregunté. “No sabíamos hablar nada de español. Nos trataban de indios y todo”. Moisés dijo que todo se lo agradecía a su padre quien había contactado a sus primos, Mariano Pérez Hernández y Antonio Pérez Hernández, quienes eran maestros en San Cristóbal para que les “echaran la mano”. Gracias a su apoyo, a principios de los años ochenta Moisés terminó la secundaria y se “afilió como maestro promotor de la castellanización”. En los primeros años de trabajo Moisés ahorró dinero para comprar una casa en la cabecera de Chenalhó. Era el año 1984: “En Chibtik sufríamos mucho, no había agua ni luz. Bajé a mi papá en 1983 a la nueva casa”. Bajo la influencia de su padre, Moisés se interesó por la política sin que por ello olvidara su vida familiar. Al trabajar como maestro en

⁷ Todas las citas proceden de la entrevista directa con Moisés Pérez Arias realizada el 04/06/2017

San Cristóbal, compró una casa en la ciudad; se casó felizmente con una mujer de Huistán y tuvo con ella cuatro hijos.

Me recordó que *tajimol politika*, o el juego de política, cobró peso después de la insurrección zapatista. “De ahí entonces fue cuando en ese momento llegó mucho recurso, cuando terminó el tiempo de zapatista. Porque antes de ese, no manejaban dinero los presidentes, y no pedían, no regalaban cosas: ‘¡Vente! ¡Es que quiero jugar!’”, nadie decía esto”. En 1999 a Moisés lo “llamaron” para que desempeñara el cargo del presidente de bienes comunales. Resolvió el conflicto entre Chenalhó y Chamula por la colindancia. “Era yo muy respetado”. Así comenzó su juego. En 2006 fue nombrado candidato a la presidencia municipal por parte de la alianza de cinco partidos: PRD, PAN, Unidad por Chiapas, Convergencia y Nueva Alianza contra su contrincante priista, Martín Cruz Aguilar, “el *kaxlan* del pueblo”. Salía a las comunidades con los diputados, organizaba a la gente. Samuel y Juan lo apoyaban desde Chibtik, Elías escribía panfletos apelando a la solidaridad indígena contra los racistas mestizos. Los únicos que no apoyaron a Moisés fueron los hermanos de Elías de Las Limas: “nacieron del PRI y deben de morir del PRI, por su religión que no permite que cambien del partido”. La lucha contra el PRI terminó en un fracaso. Ganó “el *kaxlan* del pueblo” por 900 votos. “Con el mestizo como es de mucho dinero, no se pudo.”

Moisés aceptó el cargo del regidor plurinominal en el nuevo gobierno priista. En este tiempo conoció a Rosa, quien al “jugar” en el PRI fue convencida para “jugar” en el PRD como la candidata para la presidencia por parte de ese partido. Pero, resultó que el nuevo gobernador de Chiapas, Manuel Velasco, era del partido Verde, no del PRD: “Vamos a buscar otro partido que es el Verde que es Manuel Velasco Coello que viene fuertemente candidateando y nos vamos alinear con él.” Mientras tanto Rosa perdió. No aceptó el puesto de regidora plurinominal. Aprovechando la coyuntura política en el estado, empezó a “jugar” en el Verde: “De ahí entonces seguimos la política, siguió ella. Ahí me dejaron como candidato a Juez. De ahí acepté.”

¿Por qué Rosa ganó las primeras elecciones el 19 de julio 2015? Moisés opina que el programa de Rosa era una apuesta por un gran cambio. Incluso en mayo de 2016, cuando todos en Chibtik acusaban a Rosa de que no cumplía con lo que se había comprometido, Moisés sostenía lo contrario. En primer lugar, “Rosa cumple con todo lo que dijo: artesanía para las mujeres,

la universidad. Cambia un poco la clínica, engrandece un poco. Es un cambio pue que nunca lo habían hecho los otros presidentes. (...) porque pura riqueza hicieron aquellos. El dinero del pueblo se les quedó a ellos.” En segundo lugar: “Porque la gente estaba cansada con el partido PRI, ya no quería estar con ese partido por los engaños que había.” En tercer lugar, Moisés menciona su profesionalidad. Es ella que tiene “una preparación diferente. Entiende todo porque es licenciada (...). Se comunica con Chiapas, con México”. Como ejemplo, Moisés mencionó sus conexiones con el gobierno. Cuando ella perdió las elecciones pasadas “el gobierno no lo dejó así, le dejó un cargo donde atendía el derecho de la mujer al nivel estado. Fueron 120 sus empleados, puros mestizos, licenciados y licenciadas. Tres plantas fue el edificio donde le dieron. (...) Ella era una dirigente ahí en su cubículo y todo manejaba”. En cuarto lugar, estaba la “forma de tratar a la gente. Por tratos que ha hecho, por el apoyo que brindó a la gente. Antes que sea presidenta, apoyaba a la gente. A lo mejor tenía su mira para llegar a la presidencia. Llegaba a ver a los enfermos en los hospitales, se dio a conocer con la gente”. En quinto lugar, era la presidenta tolerante: “cada quien con sus usos y costumbres.”

¿Por qué se rebelaron contra Rosa? Moisés mencionó primero la “envidia” de los opositores priistas, Unidad por Chiapas, al expresidente Martín Cruz Aguilar, a quien no le dejaron trabajar: “Ese es envidia pue. Seis meses de trabajo. Ellos se rebelaban ya en abril de 2016. ¿Qué cosa iba a hacer con seis meses? Apenas dio a conocer el recurso”, me dijo en junio de 2016. Segundo, un complot: “no hubo distinciones de nadie para ella, su secretario era un priista, le hablaron, le pidieron el trabajo. El Verde sólo no. Aquí es pueblo para todos. Cuando entró el síndico, se igualaron con el secretario. Cuando llegó el recurso al principio, no le dieron chance que lo trabajara (...). El síndico pidió 120 mil, la presidenta, no. ¿Cómo es posible? Empezó a malear a la gente. Pero ahoya ya no.” “¿Y Eduardo Ramírez le apoyaba a Rosa?”, le pregunté. “Sí, le venía apoyando. ‘Nadie puede echar para bajo la ley’, decía Eduardo Ramírez. Olvidó de Rosa, cuando lo secuestraron y amenazaron: ‘¡Queremos que des protesta a nuestro candidato que es Miguel! ¡Queremos que, de una vez, quede con su nombramiento! ¡Si no lo haces aquí, te quemamos!’”.

“¿Y por qué lo vistieron de mujer?”, le pregunté. “Porque es un mentiroso, porque no cumple su palabra, dicen pue. La tradición del pueblo... ese no es tradición. Es coraje que tiene el pueblo. No es tradición, no es costumbre. Es

locura del pueblo. Así digo yo.” Le comenté lo que me había dicho Samuel: Rosa prometió cosas y no cumplió. “Es que así es la campaña. Estaba en su campaña. Ella pensó que le iba a lograr con el gobierno para dar, pero no le pudo pues. El gobierno no lo dio (...). Los candidatos para los presidentes se adeudan para luego pagar las deudas”.

¿Cómo fue que ella ganó nuevamente? “Ella ganó legalmente por voto de la gente. Llegó a luchar hasta el tribunal. Y el tribunal electoral dio aviso al gobierno del estado que Miguel Sántiz Álvarez debe dejar su puesto”. Moisés me mostró un video que él mismo grabó: la entrega del bastón del mando a Rosa. “Se le hizo entrega.” “¿Y Rosa trajo a la gente armada?”, le pregunté, Moisés negó que hubiera traído a la gente armada. Los que entraban con Rosa “a lo mejor tenían armas, sí, para defensa propia porque sabían que los estaban esperando. Entraron igual. Sólo fueron recibidos a balazos, gente bien identificada, los chenes de Tzabalhó”. Le pregunté a Moisés: “Dicen los opositores de Rosa que ella estaba en contra de los usos y costumbres. Si uno no cumple por usos y costumbres se lo quitan. ¿Sucedió ahora lo mismo?” “No, no sucedió, era el conflicto que había, no porque no cumplió. No porque fue en contra de usos y costumbres. Ella hizo el carnaval, celebró el carnaval, hasta que corrió con los paxiones. ¿Error? No hubo error. El problema que tenían los priistas, es por ser mujer. Como es posible viene una mujer a mandar, que iba a tocar el bastón de mando.” Cuando le pregunté si era cierto que el bastón de mando dejaba de sudar cuando lo tocaba una mujer, Moisés confirmó que ésta es “la creencia del pueblo, así es la tradición”. Y agregó comentarios críticos acerca de la tradición:

Hay algunos que siguen con la tradición también, no quieren darle pues poder a la mujer. La mujer no podía tocar porque estaba pues el machismo. La mujer era pisoteada hasta abajo. (...) Pero ahora la escuela es para todos pue, no solo para los hombres la escuela. (...) Por eso la cultura ahora se debe cambiar. (...) Entonces que los pueblos indígenas sigan con su tradición, está muy mal. (...) Es la mente del ser humano la que piensa: ‘no quiero dar ese palo porque es mujer.’ (...) No podemos seguir en esa tradición pues que una mujer no le podemos dar el poder, estamos iguales ante la ley. Ese es lo que nosotros estamos respetando.

“Sólo la última pregunta, le dije. ¿Usted es la persona de la religión?” “Sí claro”. “En la Biblia se dice que la mujer no es igual al hombre. Fue creada de la costilla de Adán.”- “Así es”. - “Entonces, ¿es la Biblia que tiene la razón o es la Ley?”. Moisés pasó un rato en silencio. Por fin dijo: “En la Biblia se menciona sobre una reina que gobernaba, era Ester, creo, pero no recuerdo bien.”

El punto contra punto: la discusión

Ha llegado el momento de presentar tres modelos explicativos que pretenden arrojar la luz sobre el caso de Rosa Pérez Pérez, a saber: el modelo feminista, el modelo político y un tercer modelo alternativo, el personalista. Mientras que los primeros dos modelos recurren al Mundo SE, el tercero hace uso tanto del Mundo SE como del mundo YO. Veamos en el orden mencionado.

Aquella tarde lluviosa de octubre de 2015, cuando Elías chismeaba con sus primos, Juan y Samuel, acerca del bastón de mando y cómo solía sudar hasta que la mano de una mujer lo tocara, no sólo expresaban sus ideas, recurrían a una creencia compartida por los indígenas tzotziles mayas de San Pedro de Chenalhó: el tabú de la contaminación. A primera vista lo que le sucedió a Rosa es explicable en términos de esta creencia tzotzil acerca de las mujeres. Son ellas quienes tienen los naguales más débiles y no pueden tocar el bastón de mando, ni las herramientas agrícolas, ni el *spixol* (el sombrero ceremonial del hombre); son ellas que ocupan espacios marginados en la casa, en el campo, en los templos. El papel asignado a las mujeres en el gobierno municipal de Chenalhó no es la excepción a esta regla. Los puestos que ocupaban antes de las elecciones del 19 de julio de 2015 eran los de *métik lum* (las madres de pueblo), las esposas de los únicos verdaderos gobernantes: los varones.

De allí sólo un paso nos separa de dar bienvenida a la perspectiva feminista. Según esta perspectiva, las creencias de Chenalhó deben ser vistas como productos de las prácticas y las instituciones que sostienen el orden social patriarcal, que asigna a las mujeres roles sociales inferiores a los que asigna a los hombres. Ésta es precisamente la perspectiva de Rosa Pérez Pérez, quien utilizó el argumento feminista tanto para justificar su derrota entre abril y agosto de 2016, como para reivindicar sus derechos en el TEPJE, cuyo veredicto del 17 de agosto le brindó la victoria legal: sus palabras “por ser mujer” han

sido un arma poderosa en la lucha personal y pública⁸. A sus oponentes los estigmatizaba como “varones” y “violentos”, asumiendo al mismo tiempo el liderazgo y el papel de innovadora cultural en lucha por los derechos de las mujeres indígenas y en contra de los prejuicios patriarcales de su propia cultura. Pero, esta interpretación, proveniente del feminismo institucional del estado, posee sus limitaciones: no explica las causas del fracaso de la alcaldesa a partir de abril de 1916, ni tampoco su reentrada violenta en febrero de 2017.

Una feminista inspirada en las ideas de Ardener podría argumentar que Rosa Pérez Pérez ganó las elecciones porque asumió el rol del “hombre”, legitimado dentro del Mundo SE patriarcal; perdió en la segunda etapa por la reacción patriarcal de los “varones”, quienes se rebelaron contra las reformas innovadoras que irrumpieron en el orden patriarcal tradicional desde fuera; y ganó nuevamente gracias a que el orden moderno resultó dominante en el conflicto con el Mundo SE tradicional, para, a la postre, ceder el triunfo ante un modelo patriarcal moderno/tradicional, cuyos usos y costumbres quedarían legitimados dentro del gobierno constitucional del nuevo presidente de Chenalhó, el sucesor de Rosa.

A este modelo se acerca en sumo grado Araceli Burguete. Según esta antropóloga, Rosa Pérez ha sido engullida por el sistema y por la necesidad de demostrar que puede gobernar su municipio como si fuera un “varón”:

Yo creo que a Rosa se la comió la práctica de ejercicio de poder masculinizante. Hay un entramado político de cómo se ejerce el poder con códigos masculinos: son una serie de andamiajes de poder, de violencia, de armas, de machismos, y entonces las mujeres que entran a esas posiciones se vuelven machistas. Para decirlo con una metáfora: es una mesa en la que ella está sentada con los armados en convivencia, porque no tiene opción (Burguete en Vega 2018).

El segundo modelo explicativo está emparentado con el primero y proviene de la línea directa de Radcliffe Brown y Gellner, citados más arriba. Siguiendo este modelo, se puede considerar que el discurso feminista de Rosa y las

⁸ Esta idea ha sido defendida contundentemente por varias feministas. Cressida Heyes resalta la dramática lucha por el reconocimiento menguada por el “poder disciplinario” y “régimen de verdad” masculinos (Heyes, 2007: 3-15). Otras, como Zerilli, apelan al forjamiento de la “nueva práctica de la libertad” contra la “convención social” (Zerilli 2008: 116). Otras, como Butler, declaran la necesidad de la “performatividad” del género en condiciones democráticas como panacea a la “precariedad de la vida” (Butler 2017: 31-70).

instituciones que la han apoyado (Congreso de Chiapas, TEPJE, REPARE, etc.) constituían un ejemplo de “transferencia” freudiana, o sea una sustitución de un tema por el otro. Las causas de esta transferencia pueden ser múltiples, siendo una de las más importantes la “corrección política”, tanto por parte de los defensores como de los opositores de la alcaldesa. Mientras que las feministas aludían a los derechos de la mujer, el “Movimiento Pedrano”, con su vocera Claudia Luna Gómez, intentaba neutralizar el debate de género para ubicarlo en el contexto de “la lucha por la autodeterminación y la autonomía del pueblo indígena”. Pero, en realidad no se trataba de género ni de autonomía, sino de los intereses económicos y políticos de los viejos grupos de poder relacionados con los caciques priistas y sus nuevos rivales, que representaban las instituciones anti corporativistas y pluralistas de un nuevo sistema u orden político moderno/nacional/internacional. Ambos modelos, el feminista y el político, no son mutuamente excluyentes, pueden aparecer en una forma mixta: los intereses políticos quedan definidos como parte del Mundo SE con marca patriarcal. Ambos modelos, por más atractivos que sean, recurren a una falacia reduccionista: sobreestiman el Mundo SE perdiendo de vista el Mundo YO.

¿Cuál es la alternativa? ¿Acaso los indígenas de Chenalhó “no están” en creencias comunes en las cuales se fundamenten sus ideas acerca de la inferioridad de las mujeres? Para poder analizar mejor el caso seguiremos el nuevo modelo, a saber, el modelo personalista. Recordemos que según él, la explicación de los cambios políticos debe partir de una confrontación entre el Mundo SE y el Mundo YO. En nuestro caso, se trata de la contienda entre Samuel y Moisés, dos primos que tomaron dos actitudes distintas ante la primera mujer alcaldesa de Chenalhó.

A primera vista mucho une a los dos. Ambos son originarios de Chibtik, sus padres eran hermanos que se volvieron líderes religiosos presbiterianos; tanto Samuel como Moisés nacieron en el seno de la nueva religión, leyeron la Biblia como su primer (y tal vez, último) libro, y ninguno de ellos habló “castilla” hasta la adolescencia tardía. Ambos iban a la misma escuela, viajaban juntos a San Cristóbal en busca de trabajo, conocimiento y una vida mejor. Tanto uno como el otro sufrieron hambre y maltratos por parte de los *kaxlanes*. También sus familias se parecen: ambos están casados con una mujer indígena, que permanece en la casa dedicándose a las labores tradicionalmente femeninas.

Las semejanzas en sus condiciones de vida no explican las disparidades en sus ideas. Samuel votó por Rosa el 19 de julio de 2015, pero en abril de 2016 se unió a sus opositores. Moisés ha sido siempre un seguidor fiel de Rosa, incluso cuando ésta dejó oficialmente de ocupar el puesto de presidenta. Mientras que Samuel opina que Rosa ganó las elecciones porque “las mujeres iban a recibir la malla ciclónica y los hombres tinacos”, para Moisés era más importante su programa general, que incluía el “engrandecimiento de la clínica”, la construcción de una universidad, su papel en el derrocamiento del PRI -un partido corrupto- y sus conexiones políticas en el mundo de los mestizos, su trato a la gente, su profesionalidad y su tolerancia. Otras eran sus ideas acerca de su fracaso. Para Samuel era “la violación de las leyes municipales”, o sea el incumplimiento de las promesas electorales. Para Moisés era la “envidia” de los priistas y el complot de los hombres deshonestos: “Cuando entró el síndico, se igualaron con el secretario”. En cuanto a las ideas acerca de la última victoria de Rosa, la diferencia entre Samuel y Moisés tocó el cenit; para Samuel ella ganó porque defraudó a los suyos para vincularse con los extraños: “Si la gente no te quiere, ya no te quiere”. Los extraños eran los odiosos mestizos con sus leyes, los políticos corruptos, los poderosos: “Los gobiernos son rateros, buscan comida, allí comen.”

A esas diferencias en las ideas hay que agregar diferentes interpretaciones de los hechos ocurridos. Lo que salta a la vista es que los medios de comunicación presentan una imagen que aspira a ser verídica y universal. En cambio, las interpretaciones individuales de nuestros dos protagonistas difieren radicalmente. El incidente con Eduardo Ramírez está descrito por Samuel como un acto lúdico, un símbolo de la solidaridad del pueblo: “Tronaron cohetes, empezaron a bailar ahí, toda la gente contenta estaba”. Para Moisés, en cambio, era una aberración: “Es locura del pueblo”. Para Samuel, Rosa defraudó dinero para comprar a los sicarios de Chamula: “Los narcotraficantes de Chamula fueron comprados para matar a la gente”; para Moisés era un enfrentamiento en el cual los partidarios de Rosa portaban armas “en defensa propia”. Finalmente, la última diferencia que los separa es la que versa sobre la igualdad/desigualdad de género. Mientras que Samuel está convencido de que la mujer es más débil que el hombre, Moisés lo niega.

La primera creencia que, a primera vista, está universalmente compartida en Chenalhó, refiere al tabú de que el bastón de mando no puede ser tocado

por una mujer. En el caso de Samuel, esta creencia está firmemente arraigada en su propia experiencia: “también a Marta no le dejé que tocara ese *xahuax* porque *xahuax* le da el *Riox* (Dios) (...)”. Pero, Moisés la estigmatiza como una superstición que debe desaparecer: “Entonces que los pueblos indígenas sigan con su tradición, está muy mal”. Las escuelas y la ley bastan para garantizar la igualdad de género. Este caso es interesante. Para explicar la diferencia entre Samuel y Moisés necesitamos, o bien asumir que lo que antaño fue una creencia ya se ha transformado en una idea, o bien que Samuel y Moisés *no están* en la misma creencia. La primera suposición me parece falsa: la (des) igualdad de género como idea se contradice con la existencia de la mayoría de las prácticas e instituciones locales que asignan a las mujeres roles de madres, esposas, hermanas o amas de casa. En este mundo-orden viven tanto Samuel como Moisés. Si, en cambio, la (des)igualdad es una creencia y ésta está relacionada con otras creencias formando sistemas diferentes, Samuel y Moisés pertenecen a dos mundos-ordenes distintos. ¿Por qué esta alternativa nos parece tan irremediabilmente desgarrada? Me imagino que la respuesta debe ser esta: las relaciones entre ideas y creencias son mucho más porosas que lo que se imaginaba Ortega y Gasset. Samuel cree en la desigualdad de género y en la prohibición de tocar el bastón de mando por mujeres. Pero, al mismo tiempo, votó por Rosa. ¿Por qué?

Quizá, uno a veces prefiere arriesgarse para ganar más que evitar los riesgos a costa de ganar menos. Rosa prometía mucho más que los priistas, siendo además “licenciada”. La creencia de que Rosa, una mujer, tocara el “bastón de mando del hermano mayor del hombre” podía negociarse. En efecto, de esta negociación Samuel opinó que los rezos de los regidores bastaban para que el bastón siguiera sudando. El pecado de no cumplir con las promesas era mucho más grave. Ella “violó las leyes municipales”, que se basan en la regla de reciprocidad: a cambio de regalos (voto a cambio de voto, cumplimiento de promesas a cambio de cumplimiento de promesas) y ganancias para el presidente. Lo que recuerda Samuel, pero olvida Moisés, es que según *talelal totil meil*, a los presidentes pasados que no cumplían sus promesas se los sacaba del puesto. Pero Rosa no era una presidenta del pasado, una presidenta entre otros tantos presidentes. Recibió el apoyo de poderosas instituciones que representaban otro orden, el orden gigantesco, dominante, ajeno, mestizo, no indígena: “Hay nuevas leyes que tienen derechos las mujeres”. La única defensa

de Samuel ante esta injusticia es reforzar los lazos comunitarios, estigmatizar a Rosa por ser foránea, de ser una de Chalchihuitán -el pueblo enemigo-, tildar a Moisés, su primo, de haber abandonado su comunidad por Rosa.

El papel que le fue asignado a Samuel dentro la estructura local fue el de *mayol* y de agente municipal. Sobre alguien quien tiene cargo se dice en tzotzil *xch'ai kak'al*, pierde el día. Pero Samuel ha perdido más que el día. Su servicio para la comunidad ha sido una pobre recompensa por sus sueños frustrados en el pasado: estudiar, viajar, vivir en una ciudad, trabajar en una oficina. Estos sueños se echaron a perder por su padre mezquino, por la pobreza, por la pérdida de su apreciable y cariñosa madre, cuya imagen perdura en el rostro de su esposa, Marta Xupun.

Moisés es quien representa al orden que Samuel detesta y anhela al mismo tiempo. Gracias al apoyo de su padre que, inteligentemente, aprovechó los lazos familiares, Moisés pudo terminar estudios básicos, conseguir trabajo de maestro: “me echaron la mano”. Tiene una oficina en el palacio municipal, “juega” a la política, vive en San Cristóbal, mantiene a su familia de sus salarios de maestro y de político. Suyo es el mundo en el cual se vive a caballo entre la ciudad y el campo, entre Chenalhó y San Cristóbal, entre los indígenas y los mestizos. Las creencias de Moisés son individualistas y pragmáticas: Es la “mente” de uno que debe juzgar la tradición, no la tradición a la “mente”. Rosa no sólo es digna de respeto y admiración porque “jugó” bien la política y fue elegida presidenta. Simboliza para Moisés mucho más, el poder y el conocimiento que trasciende la comunidad, el municipio: “Se comunica con Chiapas, con México”. Rosa hizo algo que puede compensar a Moisés sus malos recuerdos de la vida entre los mestizos. Fue ella, una mujer indígena, quien gracias a su preparación revirtió el destino racista: ella mandaba a los mestizos, no los mestizos a ella. “Fueron 120 sus empleados, puros mestizos, licenciados y licenciadas. (...) Ella era una dirigente ahí en su cubículo y todo manejaba”. Al reflexionar sobre el apoyo que le brindaron las organizaciones nacionales, Moisés empezó a hablar sobre buenos mestizos de ahora y malos de antaño. Finalmente adoptó las ideas de Rosa, las frases políticamente correctas sobre el machismo, los derechos de la mujer y la igualdad de género. A Rosa no la eligieron presidenta por ser mujer, pero por ser mujer la sacaron. Por eso ganó y con ella ganó un nuevo orden emergente. Este orden se está despidiendo de un viejo orden tradicionalista representado por el PRI. Esta

despedida que ha comenzado será larga. Más larga que la despedida entre Moisés y Samuel, dos primos del linaje Pasinsa que se dividieron por Rosa Pérez Pérez, la primera mujer alcaldesa de Chenalhó.

Bibliografía

- Ardener, Edwin, (1975) "The Problem revisited" en Shirley Ardener (ed.) *Perceiving Women*. Londres: Malaby Press. pp. 19-27.
- Barth, Fredrik (comp.), (1976) "Introducción" en *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barth, Fredrik, (1981) "Models of Social organization I" en *Selected Essays of Fredrik Barth: Process and Form in Social Life*. Volume I. London: Routledge and Kegan Paul. pp. 32-47.
- Butler, Judith, (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Castro Apreza, Inéz, (2017) "Paridad y violencia política. Los retos de las mujeres indígenas de Chiapas" en Flavia Freidenberg y Gabriela del Valle Pérez (eds.) *Cuando hacer política te cuesta la vida. Estrategias contra la violencia política hacia las mujeres en América Latina*. México: UNAM. pp. 309-340
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas A. C. (CDHFBC), (1997) *Acteal, Camino a la Masacre*. Chiapas, México: CDHFBC.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas A. C. (CDHFBC), (1998) *Acteal entre el duelo y la lucha*. Chiapas, México: CDHFBC.
- Chiapas paralelo, (2016) *REPARE somete a consideración del gobierno del estado de Chiapas, recomendaciones y propuestas sobre caso Chenalhó*. Disponible en: <http://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2016/08/repere-somete-a-consideracion-del-gobierno-del-estado-de-chiapas-recomendaciones-y-propuestas-sobre-caso-chenalhó/>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), (2018) "Indígenas tsotsiles desplazados del ejido Puebla respecto de México", en *Resolución 13/2018 Medida cautelar No. 361-17*. Disponible en: <https://docplayer.>

- es/79906320-Comunidades-indigenas-tsotsiles-de-chalchihuitan-y-chenalho-respecto-de-mexico-1.html.
- Douglas, Mary, (1973) *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Douglas, Mary, (1988) *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Universidad.
- Douglas, Mary, (1996) *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza.
- Dundes, Alan, (1971) "Folk Ideas as Units of Worldview", en *The Journal of American Folklore*. Vol. 84, Nr. 331, pp. 93-103.
- Eber, Cristine, (2008) *Mujeres y alcohol en un municipio maya de Los Altos de Chiapas. Agua de esperanza, agua de pesar*. Miami: Plumsock Mesoamerican Studies.
- Emerson, Ralph Waldo, (1950) "History", en: Brooks Atkinson (ed.) *The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*. Nueva York: Random House. pp. 123-144.
- Garza Caligaris, Anna María, (2002) *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. México: UNAM/UNACH.
- Garza Caligaris, Anna María, (2007) "Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas" en: *Sociológica*. Año 22, número 63, enero-abril, pp. 85-110.
- Gellner, Ernest, (1998) "El nacionalismo y las dos formas de cohesión social en las sociedades complejas", en *Cultura, identidad y política*. Barcelona: Gedisa. pp.17-39
- Goffman, Erving, (2006) *Estigma. La identidad deteriorada*. Madrid: Amorrortu Editores.
- Heyes, Cressida J., (2007) *Self-transformations. Foucault, Ethics and Normalized Bodies*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoebel, Edward Adamson, (1960) *The Cheyennes: Indians of the Great Plains*, New York: Henry Holt and Co.
- Kluckhohn, Clyde y Leighton, Dorothea, (1962) *The Navaho*. New York: Garden City.
- López Austin, Alfredo, (2012) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM.
- Luna, Margarita Beatriz, (2017) "Entrevista con Rosa Pérez Pérez" en *Canal Judicial*. 28/11/2017, disponible en: <https://vimeo.com/253829765>.
- MacIntyre, Alasdair, (1984) *Tras la virtud*. Barcelona: Grijalbo.

- Mandujano, Isaín, (2017) “Acusan a Velasco de encubrir a alcaldesa de Chenalhó y proteger a grupo armado que provocó desplazamiento”, en *Revista Proceso*. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/512980/acusan-a-velasco-encubrir-a-alcaldesa-chenalho-protoger-a-grupo-armado-provoco-desplazamiento>.
- Mariscal, Ángeles, (2018) “Grupo armado de Chiapas extiende sus acciones en 3 municipios, desplaza a miles de indígenas”, en *Chiapas Paralelo*. Disponible en: <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2018/03/grupo-armado-de-chiapas-extiende-sus-acciones-a-3-municipios-desplaza-a-miles-de-indigenas/>.
- Moore, L. Henrietta, (2009) *Antropología y feminismo*. Valencia: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia.
- Narcía, Elva, (2016) “Recuperé mi dignidad, Espero mi regreso” en *Ejecentral*. 22 de Septiembre, de 2016, Disponible en: <http://www.ejecentral.com.mx/recupere-la-dignidad-espero-mi-regreso/>.
- Olivera, Mercedes, (2002) “Mujeres en los movimientos armados y la construcción de las nuevas identidades”, en Witold Jacorzynski (coord.) *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*. México: Miguel Ángel Porrúa-CIESAS, pp. 79-95.
- Ortega y Gasset, José, (1965) “Ideas y Creencias”, en *Obras Completas de José Ortega y Gasset*. Revista de Occidente t. V, pp. 379-492.
- SIPAZ, (2015) *Luchar con corazón de mujer. Situación y participación de las mujeres de Chiapas. (1995-2015)*. San Cristóbal de Las Casas: Sipaz.
- Speed, Shannon; Hernández Castillo, R. Aída y Lynn M. Stephen (eds.), (2006) *Dissident Women, Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin, Estados Unidos: University of Texas Press.
- Tribunal Electoral del Estado de Chiapas (TEECH), (2015) Expediente: TEECH/JNE-M/068/2015, en *Juicio de Nulidad Electoral*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Vega, Andrea, (2018) “Religión, territorio, político: la violencia que mina Los Altos de Chiapas”, en *Animal político*. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2018/04/religion-territorio-politica-la-violencia-que-mina-los-altos-chiapas/>.
- Villegas, Claudia, (2016) “Tribunal Electoral reinstala a presidenta de Chenalhó, Chiapas” en *Ecoos y Expresión*. Semanario de Política, Análisis e

Información general, Año 26 Nr. 1375, 22 de Agosto de 2016, p. 25,
disponible en https://issuu.com/ecooss_oax/docs/1375

Winch, Peter, (1990) *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Zerilli, Linda M.G., (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

DINERO Y CRÉDITO EN POBLADOS RURALES DE LAS MARGARITAS, CHIAPAS.

MONEY AND CREDIT IN RURAL VILLAGES IN LAS MARGARITAS, CHIAPAS.

José Luis Escalona Victoria*

Resumen: El artículo presenta la historia reciente de aparición y multiplicación de cajas y préstamos con intereses en un ejido del municipio de Las Margaritas, en el sureste de Chiapas, México. Se trata fundamentalmente de información de carácter etnográfico sobre el manejo del dinero, las tensiones que ello genera y su relación con la formación de diversas organizaciones en la región. El análisis, más que apuntar a la singularidad de los usos del dinero en este contexto, propone poner atención en la manera en que estas prácticas conducen a la participación de estas poblaciones en la esfera del dinero, y con ello en procesos de mercantilización y proletarización.

Palabras clave: crédito, Chiapas, organización, comunidad corporativa cerrada, mercantilización, proletarización.

Abstract: The article presents the recent history of appearance and multiplication of collective money boxes and credit at one *ejido* in the municipality of Las Margaritas, in the southeast of Chiapas, Mexico. It is based essentially on ethnographic information about money management, the tensions that it generates, and its relationship with the formation of various organizations in the region. Rather than pointing to the uniqueness of the

* Doctor en Antropología social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Sureste, México. Tema de especialización: antropología del poder. Correo electrónico: joseluisescalona@prodigy.net.mx

Fecha de recepción: 29/01/2019, fecha de aceptación: 26/09/2019, fecha de publicación: 31/01/2020.

 Páginas 189-209

uses of money in this context, the analysis proposes paying attention to the way in which these practices drive to the participation of these populations in the sphere of money, and with it in wider processes of commodification and proletarianization.

Keywords: credit, Chiapas, organization, closed corporate community, commodification, and proletarianization.

Introducción: Organización y dinero¹

Fue hace poco más de 14 años. Las cajas estaban apiladas en una mesa asentada en un extremo del estrado, al fondo de la casa ejidal (un salón de ladrillo, cemento y techo de teja, de unos 12 x 20 metros). Se trataba de pequeños prismas rectangulares de madera de distintos tamaños, aunque fácilmente portables por una sola persona; todos tenían señales de un uso regular. Su tapa superior se cierra a manera de baúl y tienen un broche donde poner un candado. Una foto de ellas, de mala calidad, está guardada como parte del registro etnográfico realizado sobre los objetos localizados en el salón, que es el espacio público de las asambleas ejidales y reuniones de otros grupos del ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas. También se consultó una libreta pequeña, facilitada por la autoridad ejidal en turno, con anotaciones tomadas en cada asamblea. No decían mucho. En cambio, las cajas tenían una vida social² muy intensa. Se trata de contenedores de dinero y, a la vez, de engranes de una pequeña burocracia local. Condensan así una forma de organización y, al mismo tiempo, una forma de participación en la esfera del dinero.

Cuando están en uso, estas cajas contienen billetes y monedas de un grupo de familias (desde unas cuantas, hasta todas las de la localidad), además de los documentos con los que se administra ese dinero. Como explicaron varias veces, en encuentros con miembros de los comités, las cajas implican el nombramiento de tres personas para su cuidado: un tesorero, que guarda

¹ La información etnográfica aquí analizada alcanza hasta el año 2006 y fue producida en dos ejidos del municipio de Las Margaritas, en Chiapas, México. Un segundo artículo sobre el tema ofrecerá datos sobre los siguientes años.

² La vida social en el sentido planteado por Appadurai (1991) aunque en este caso poniendo atención también en las semejanzas entre el uso específico y el uso más general o trascendente del dinero (lo que se discutirá al final de este artículo).

la caja, un secretario, que guarda la llave del candado, y un vocal, que es testigo y está presente cada vez que se abre la caja para hacer contabilidad y manejo de los recursos. Las personas son nombradas por turnos, entre los miembros de los colectivos en cuestión. Eso existe en muchos pueblos de la región de los municipios de Las Margaritas y Altamirano, así como en muchos otros pueblos de Chiapas, México (ver, por ejemplo: Aquino, 2009; Cancian, 1992; Palomo, 2009; Ruz, 1983; Wasserstrom, 1983). Lo relevante en el ejido Veracruz³, es que hace años se inició una práctica de préstamo de dinero con intereses, que paulatinamente fue teniendo éxito.

Los préstamos permitieron que miembros del colectivo pudieran disponer del dinero que necesitaban para financiar diversos gastos, por ejemplo, aquellos generados en casos de enfermedad o muerte, por compromisos de matrimonio u otras obligaciones o (la mayoría de las veces) para financiar el viaje a los Estados Unidos de los jóvenes que van a trabajar como jornaleros⁴. Las cajas en el ejido Veracruz cobraban intereses que oscilaban entre el 5 y el 10% mensual (tasas más bajas que las que cobran los agiotistas de la región). Al principio, algunos deudores llegaron a situaciones de imposibilidad de pago, lo que llevó a cada caja, y al ejido en general, a crear reglas para cruzar información de los distintos acreedores y evitar que las deudas se multiplicaran sin control. Por otro lado, las cantidades acumuladas en algunas cajas fueron tan grandes que los cooperantes temían un robo, así que se crearon ciclos de reparto de los fondos entre los miembros. Esta forma de manejar los fondos es llamada “poner a trabajar el dinero” o dar el dinero “al premio”.

Con base en los registros levantados entre 2000 y 2006 en dos pequeñas poblaciones del municipio de Las Margaritas (los ejidos Veracruz y Saltillo), se puede decir que en todo el municipio se conocen las cajas, aunque su

³ Es posible también que exista esta práctica en otras localidades de Las Margaritas y los municipios cercanos, y que no haya registros de ella en la literatura antropológica.

⁴ Al respecto, se puede mencionar nuevos “enganchadores”, que ofrecen llevar a los jóvenes directamente a un rancho en los Estados Unidos para trabajar. Desde el primer registro de ello, en el 2006, el pago ha fluctuado de 20 mil a 120 mil pesos (en 2018). Los contratistas son regularmente personas de la región que ya han ido y regresado, y por tanto conocen rutas y personas dedicadas al tráfico y contratación de jornaleros; o quienes tienen familiares o conocidos trabajando en los Estados Unidos. Por su parte, muchos de los trabajadores son jóvenes solteros, y algunos buscan ganar dinero para financiar los gastos que implica una petición de esposa (que incluye entrega de regalos y, desde hace algunas décadas, un pago en efectivo -ver Gómez, 2000).

manejo sea diferenciado. Es decir, en 2004, al preguntar por la existencia de estas cajas en Saltillo, lo que se dijo fue que se trata de algo muy común y que sirven para manejar dinero de la comunidad o de organizaciones con diversos propósitos. Sin embargo, mientras que había cajas colectivas en ambas poblaciones, hasta el año 2012 en Saltillo se usaban sólo para administrar contribuciones de las familias, y las aportaciones gubernamentales, para gastos comunes. Incluso, tal parece que este tipo de fondos comunes está también presentes en las comunidades zapatistas de la región. Por lo menos se les menciona en algunos textos⁵, aunque no hay descripciones a detalle de cómo se manejan. En cambio, en Veracruz se ha establecido paulatinamente un sistema de préstamos de dinero con interés. Fue a partir de 2012 que el manejo de préstamos de las cajas comunes, de ejidos, de organizaciones, e incluso de fondos personales, se extendió a varios ejidos, como el ejido Saltillo.

En este texto se muestra un seguimiento de estas cajas en un período reciente. La información fue producida como parte de una investigación etnográfica realizada de manera discontinua en el ejido Veracruz, principalmente, y en el ejido Saltillo, desde el año 2000. Para ello se consultó con las personas que ocuparon cargos en la organización ejidal en el período de 1985 a 2006 (período en el que apareció esta modalidad en el manejo del dinero en el ejido), así como con miembros de distintas organizaciones sociales e iglesias. El objetivo, a grandes rasgos, fue registrar información sobre las diversas formas de organización corporativa en estos ejidos y, al mismo tiempo, de las formas de manejo de recursos colectivos. Eso llevó por sí mismo al dinero. Como resultado se produjeron una serie de registros sobre el manejo de dinero, el crédito y el cobro de intereses. Lo que se quiere enfatizar en ese trabajo es la presencia prolongada del dinero, con diversos usos (muy consistentes con los usos del dinero en general), lo que a su vez coloca a estos pueblos dentro de la esfera del dinero, la mercantilización y la proletarización (independientemente de los usos y significados más específicos)⁶.

⁵ Se habla, por ejemplo, del manejo de fondos de un comedor colectivo en Guadalupe Tepeyac (Estrada, 2007), de una caja para los fondos de apoyos de organizaciones internacionales (Barmeyer, 2009) y del manejo de las remesas de jóvenes que migran a los Estados Unidos, en un arreglo que les permitió viajar a cambio de hacer pagos para cubrir sus obligaciones en la comunidad (Aquino, 2009).

⁶ Para explicar esta distinción se hace, en las conclusiones, un contraste con el interés de otros

Cajas generales en Veracruz

A diferencia de algunas poblaciones del centro y sur de Chiapas identificadas como indígenas, en el ejido Veracruz (de no más de 1200 habitantes) la población está organizada en varias iglesias y colectivos que manejan separadamente recursos de diversa índole (molinos, tierras, camionetas, dinero). Sin embargo, de manera paralela, las familias también participan activamente en los asuntos comunes de todos los habitantes. La participación generalizada, es decir, de todas las familias del ejido, tiene su origen en la dotación ejidal que creó el poblado en los años treinta. Seguramente fue reforzada repetidamente en periodos en los que se hicieron obras y trámites que requerían de la contribución de todas las familias, ya sea en dinero, trabajo directo o en el desempeño de cargos públicos. Desde los setenta, por ejemplo, se habían abierto tiendas cooperativas y una casa de salud del IMSS (Instituto Mexicano del Seguro Social), con una administración general (es decir, que involucraba a todas las familias). En los ochenta, esta última fue mejorada con la construcción de un nuevo recinto; también se instaló un baño para el ganado, para la aplicación de líquidos contra la garrapata; se hicieron nuevos arreglos a la carretera; además, con la ayuda de un profesor de la escuela primaria se empezó a construir un nuevo edificio escolar que abarcaría todo el ciclo de primaria (antes sólo llegaba hasta el 4° grado). También, se tramitó y consiguió el servicio de energía eléctrica, lo cual permitió instalar una bomba para surtir el sistema de agua (un depósito y tubos instalados en los setenta que transportaban el líquido desde el río hasta el pueblo -y que antes trabajaba con una bomba de diesel que frecuentemente se descomponía); esta misma energía también permitió operar un molino de nixtamal eléctrico. En estos dos últimos casos, las autoridades con quienes se habló identificaban las obras como un beneficio específicamente para las mujeres, quienes han sido las responsables del abasto de agua a las casas y de moler el nixtamal. Además, se sustituyó el recinto que servía de “cárcel” por una construcción de ladrillo y metal más resistente.

Todos estos trabajos requerían de viajes de las autoridades a las oficinas gubernamentales (municipales o estatales), así como de trabajo colectivo y asistencia a reuniones; igualmente, requerían de personas que se ocuparan no sólo de los cargos públicos, sino también de los comités (presidente, secretario

estudios antropológicos en los significados locales del dinero (Greenberg, 2002).

y tesorero) que se formaban para cada asunto que implicaba manejo de dinero. La gente recuerda que, durante años, los gastos de las obras públicas, de las comisiones que salían del pueblo para hacer trámites y de las contribuciones para las fiestas religiosas, eran manejados por la autoridad ejidal. Las aportaciones se realizaban por familia y por turnos cuando se trataba de trabajo. Los trámites para la ampliación de tierras en los ochenta, por ejemplo, fueron encargados a una persona del ejido, que solicitó se le pagaran sus gastos de transporte y estancia, además de que le ayudaran a atender sus tierras e incluso a hacer mejoras en su casa. El dinero y el trabajo se consiguieron por medio de contribuciones de la población. El cuidado del templo católico, el único en ese momento, estaba a cargo de los cuatro alféreces, con sus respectivas esposas (los cuales eran cambiados cada 6 meses, en ceremonias celebradas durante la semana santa y el día de muertos). Había también comisiones (“cuadrillas”) de familias que debían participar en las romerías o peregrinaciones (que implicaban viajes a pie de hasta 11 días, además de gastos en velas y aguardiente). Para esas compras también había contribuciones por familia, puesto que los que asistían lo hacían en nombre de la comunidad.

En resumen, hasta antes de los ochenta, las contribuciones en dinero y trabajo por parte de todas las familias eran la forma de financiar los gastos públicos (además de los aportes gubernamentales); igualmente, todo el manejo estaba en manos de las autoridades ejidales en conjunto con las autoridades religiosas (es decir, era de carácter general). Por la importancia de las obras y servicios implementados desde los años ochenta en adelante, las contribuciones por parte del padre de familia se fueron volviendo una carga cada vez más pesada. Sin embargo, esto fue cambiando a raíz de un conflicto acontecido en 1985.

Se trató de un enfrentamiento entre dos grupos locales que pertenecían a distintas uniones campesinas (afiliadas a distintos partidos políticos) y a dos grupos religiosos (los católicos tradicionalistas y los conversos a dos iglesias: la presbiteriana y la adventista). Como en varias localidades de la región central de Chiapas, se expulsó a algunas familias del pueblo⁷, aunque en este caso sólo por unos días. Una de las medidas para solucionar el conflicto implicó implementar cambios en la organización del manejo de recursos colectivos.

⁷ Sobre este tema ver en especial un estudio comparativo en Rivera et. al. (2005), que incluye un capítulo sobre el ejido Saltillo, en Las Margaritas.

Después de 1985, el financiamiento de las ceremonias religiosas siguió siendo sostenido por contribuciones generales. Los miembros de las iglesias adventista y de renovación recuerdan que les tocó ir a romerías, participar en fiestas e incluso ocupar el cargo de alférez, aunque fueran miembros de otras iglesias. Sin embargo, con los acuerdos alcanzados entre 1991 y 1992, se quitó esa obligación, manteniéndose sólo las obligaciones de los conversos para con los bienes y servicios públicos que no tenían que ver con la “costumbre”⁸. Ese acuerdo implicó una descentralización en el manejo de algunos recursos. Eso se combinó con otros factores, pues al mismo tiempo hubo un incremento del circulante debido a la migración de trabajadores y a la inversión en gasto social del gobierno⁹. En esas condiciones fue que se hizo una modificación a las formas de administración del dinero, la cual permitió a las autoridades financiar sus gastos y aportar recursos para las obras públicas sin que la población en su generalidad tuviera que hacer contribuciones muy grandes (aunque eso significó la sobrecarga de responsabilidades monetarias para familias deudoras de las cajas).

El nuevo método fue “poner a trabajar el dinero”, como ya se ha descrito. Las autoridades del ejido de los años inmediatamente posteriores al enfrentamiento por diferencias religiosas (1985-1991) aseguran que fue durante su administración que se introdujeron muchos de los servicios, se crearon dos asambleas separadas (una general y otra de ejidatarios) y se empezó a dar dinero “al premio” con fondos de una caja. Para 2005, cuando entraron las nuevas autoridades, existían ya más de 15 cajas trabajando así. En la actualidad (2019), las cajas con dinero al premio se han extendido también a otras poblaciones¹⁰.

⁸ Un habitante de este ejido, que trabajó en ese tiempo en la recién creada oficina municipal de Asuntos Religiosos, detalló que el acuerdo escrito y firmado incluyó la renuncia expresa por parte de los conversos a cualquier pretensión de propiedad sobre el templo católico, así como sobre los objetos de la parafernalia ritual allí guardados (banderas, tambores, imágenes religiosas, bancas, etc.); al mismo tiempo, los obligaba a seguir contribuyendo con los demás compromisos con la comunidad.

⁹ En particular después de 1994, los programas de combate a la pobreza han llegado de manera regular, beneficiando a algunas familias de varios ejidos de la región. El municipio en su conjunto y la mayor parte de los municipios con población clasificada como indígena en Chiapas están catalogados como municipios de alta marginación. Según el Consejo Nacional de Población (un organismo del gobierno federal), en el 2000 Chiapas era el estado con el índice de marginación más alto del país (CONAPO, 2001).

¹⁰ En Saltillo, por ejemplo, también se vivió una conversión religiosa entre algunas familias,

Cajas y colectivos específicos

Desde antes de la aparición de estas cajas han existido prestamistas particulares, tanto en los ejidos como en la cabecera municipal y en la ciudad de Comitán, los cuales acostumbraban prestar dinero a tasas más elevadas que las cajas del ejido (de entre el 10% y el 20% mensual). Uno de los que ocuparon cargo de autoridad después del conflicto explicó que ya se había dado también una experiencia de préstamo de dinero de cajas colectivas, con los ingresos de una tienda cooperativa del Consejo Nacional para la Subsistencia Popular (CONASUPO), que se había abierto en los años setenta. Mario Ruz, quien ha hecho intensivos estudios en la región, da información sobre préstamos en los ochenta del siglo XX:

El préstamo funciona especialmente en tiempos de carestía de maíz y frijol, por ejemplo, con motivo de una mala cosecha que termine con las reservas antes de una nueva tapisca. Los tojolabales acuden entonces con otros miembros del grupo solicitando un préstamo de granos que devolverán apenas levanten la cosecha. A veces la devolución se hace en cantidades algo mayores a las proporcionadas (“premio”), pero se aduce que esto no representa ningún pago o interés; es simplemente una forma de agradecimiento y evita el sentir “Vergüenza” cuando deba recurrirse a este tipo de ayuda otra vez (Ruz, 1983: 201).

También menciona que los préstamos de dinero “al premio” (al 5% mensual) se hacían en las tiendas cooperativas como una alternativa frente a los prestamistas ladinos, que pedían entre el 10 y el 20% de interés mensual (Ruz, 1983: 203). Según los registros de información de campo realizados más recientemente, también en esos años había ejidatarios que prestaban dinero a tasas altas, y se recurría a ellos en caso extremo¹¹. Sin embargo, entre el año

más o menos al mismo tiempo que en Veracruz; sin embargo, los conversos fueron expulsados y sólo regresaron a vivir en un anexo del ejido, ubicado a varios kilómetros del asentamiento original. La administración comunitaria decidió mantener centralizado el manejo de las cajas y sólo con base en aportaciones por familias. Fue hasta 2012 que se flexibilizaron estas medidas y se aceptó paulatinamente la presencia de otros grupos religiosos. Poco después aparecerían las cajas con dinero “al premio”.

¹¹ Antonio Gómez, quien también ha hecho etnografía en esta población, al leer el borrador de este texto me hizo una aclaración: En tojolabal existen dos términos: *majan* vs *jel*. Para el caso del maíz que refiere Ruz se aplica *majan*, y cuando deben de aplicarse intereses (*oj a'tijuk, ja' yuj*

del conflicto (1985) y el acuerdo de 1991-1992, que instauró en Veracruz la “libertad de religión”, el mecanismo de dinero “al premio” se estableció en la caja comunal¹².

La experiencia dio como resultado el aumento del dinero en caja, mismo que se utilizó para crear más cajas, cada una de las cuales era administrada por un comité. A decir de las autoridades de la época, no fue sencillo crear los mecanismos adecuados para el manejo del dinero. Al principio era sólo una persona la que llevaba la caja, pero ante algunos casos de mal manejo o de robo se acordó crear un comité de tres personas, uno que guarda la llave, otro la caja y otro que estuviera como testigo de las operaciones. Al principio las cajas eran manejadas con cierta autonomía cada una, hasta que se dieron casos de personas que tenían deudas en varias cajas al mismo tiempo, que pedían prestado dinero en unas para pagar en otras y terminaban con deudas impagables. Por eso se acordó que todos los préstamos deberían tener el conocimiento y visto bueno por parte del “Comisariado” (el presidente en turno del comisariado ejidal), quien además debía consultar con todas las cajas antes de aprobar un préstamo. Se estableció igualmente un monto de 5000 pesos como tope máximo de préstamo en la administración ejidal 2003-2006. Al principio se prestaba dinero con un 5% de interés mensual, que se aplicaba a los tres meses, tiempo en el cual se esperaba que el acreedor devolviera el dinero más los intereses. Si no era así la deuda incorporaba los intereses acumulados y se hacía un nuevo convenio, con un nuevo período de 3 meses. El acreedor empezó a firmar pagarés (en formatos que se venden en las papelerías de la cabecera municipal); además debía dejar facturas de ganado o garantías de otros bienes para recibir el préstamo. Alrededor de los años 2000 y 2001 el interés había subido al 10% mensual; pero más adelante volvió a bajar al 5% debido a que una caja de un grupo perteneciente a una organización regional, llamada *Yajk'achil B'ej* (Un solo camino)¹³, empezó a

oj alinuk), entonces es *jel*. En español la palabra “préstamo” se usa cuando se da dinero sin que genere intereses (*mi oj a'tijuk*), “y supongo que cuando es con una tasa de..., se dice a ‘crédito’ pero no estoy seguro...”. Antonio Gómez agrega: “Actualmente, los que tienen paga, incluso dan dinero *jel* por hora/día/días (creo no debe pasar la semana) con algo así de \$50.00 por mil” (Antonio Gómez, comunicación personal, enero 2019).

¹² Para hacer una relación de la aparición de las cajas y su operación se consultó principalmente a quienes ocuparon cargos (a veces en más de un período) en el comisariado ejidal entre 1985 y 2006, principalmente Marcelino López y Mario Álvarez.

¹³ La unión de ejidos *Yajk'achil B'ej* era parte de la Central Independiente de Obreros Agrícolas

prestar con ese interés y presionó a las demás cajas a la baja. Para ese momento las cajas no sólo eran operadas por las autoridades locales, sino que también había cajas de las dos organizaciones más grandes: *Yajk'achil B'ej* y la Triple S¹⁴, *B'ej Ba Lekilaltik* (Camino del bienestar)¹⁵. De manera general, se prestaba a las personas de la localidad (o de la organización, según correspondiera); pero también se habla de préstamos que se hacían a personas que venían de otras poblaciones.

Las cajas generales, que maneja el comisariado ejidal, han incrementado sus recursos de manera importante y han servido para financiar los gastos de la autoridad cuando hacía salidas en comisión a la cabecera municipal o a las oficinas del gobierno estatal. Pero los recursos también sirvieron para contribuir con los gastos de obras y servicios públicos. Cuando los recursos se incrementaron lo suficiente, se crearon dos cajas de una o se ha fundado nuevas. Se llegó a un punto en el 2006, en el que, a diferencia de los pueblos vecinos, en el ejido Veracruz ya no se daban cooperaciones ni para asuntos religiosos (para los que sólo cooperan los miembros de las iglesias) ni para civiles, pues para ellos todos los gastos salían de las cajas.

“Crió el dinero” (1985-2006)

Como ya se mencionó, entre 1985 y 1991 se dieron las expresiones más fuertes del conflicto abierto entre iglesias y organizaciones campesinas en el ejido; pero, al mismo tiempo, se alcanzaron los acuerdos para coexistir. Paralelamente, el dinero de la caja del tesorero se dio por primera vez “al premio”. El dinero de esta caja empezó a multiplicarse porque a los que no asistían a las asambleas o a los trabajos comunales se les empezaron a imponer multas (cosa que no se hacía antes). Era un momento en que muchos adultos jóvenes empezaban a salir del pueblo por períodos largos para trabajar en otros lugares como jornaleros del campo, peones de construcción o “veladores”. Así que muchos pagaban multas porque no estaban en la localidad para hacer faenas o para asistir a juntas.

y Campesinos, en su fracción histórica, que a su vez apoyaba al Partido de la Revolución Democrática, que gobernaba el municipio en la primera década del siglo.

¹⁴ Sociedad de Solidaridad Social, que es un formato de organización para la operación de fondos de políticas públicas del gobierno federal de la época.

¹⁵ Sus miembros estaban más bien ligados a organizaciones del Partido Revolucionario Institucional.

Se fundó también una caja para el baño del ganado, conocida como “caja de la garrapata”. Se trata de unas instalaciones para bañar al ganado y aplicarle líquidos contra dicho parásito. Las obras ya existían desde años atrás, pero el comisariado debía comprar el líquido con dinero de la caja general. Sin embargo, se tomó la decisión de hacer pagos por cada cabeza de ganado que se llevaba a bañar, con una cuota para los socios y otra para los que no lo eran (los que tenían ganado se hicieron socios dando un pago único de 50 pesos). El dinero reunido alcanzaba para el líquido y sobraba, por lo que se empezó a dar “al premio”. En ese período también se hizo una “caja de la cárcel”. La cárcel había sido apenas reconstruida con un financiamiento por parte de la presidencia municipal; su caja reunía las multas que se cobraban “a los borrachos que se peleaban en la calle” y eran encerrados. También estaba la “caja de la carretera”, que consistía en cobrar 10 pesos a cada joven que se casaba para apoyar el mantenimiento de la carretera. El presidente del Comité de Vigilancia de ese período mencionaba que también se hizo una “caja de la escuela”: se tiró el viejo edificio y se vendió la teja, obteniendo poco más de 1000 pesos; con ese dinero se hizo una caja que sirvió para financiar la construcción del nuevo edificio. Finalmente estaba la “caja de la bocina”, un altavoz que funcionaba con acumulador (cuando no había aún energía eléctrica) y se utilizaba para dar mensajes y hacer llamados a las juntas. La gente solicitaba enviar mensajes y pagaba por ello; con ese dinero se formó la caja. Todas esas cajas empezaron a hacer préstamos al 5% y, como dice quien fue comisariado en ese entonces, Mario Álvarez: “crió el dinero, y crió el dinero”. Cuando él entró como presidente del consejo de vigilancia había como 20 pesos en la única “caja del tesorero”; cuando terminó su cargo tres años después, había 6000 pesos, aproximadamente, sólo en la “caja del tesorero” y 20,000 en la “caja de la escuela” (que fue cancelada después). De ese dinero se hizo una “caja de contribución” que era lo que sobraba del pago de impuestos del ejido (caja que también desapareció).

En los siguientes tres períodos (1991 - 2000) hubo dos comisariados que cumplieron con su período y uno que no lo terminó. En 1994 se hizo una nueva caja, la de “ladrón”, con una “multa” que se aplicó a unos compradores de ganado robado en varios pueblos de la región. Esa caja incrementó de 800 a 8000 pesos (se cerró en el 2004 para cubrir los gastos de un evento para inaugurar obras en la localidad). En el último período (1998-2000) se hizo la

“caja de la bomba” con el dinero que resultó de la venta del motor de diesel para la bomba del agua entubada (sustituida por una bomba eléctrica). El dinero aumentó tanto (hasta 50,000 pesos) porque se cobraban contribuciones a las familias para el mantenimiento del servicio, por lo que se hicieron dos cajas (aunque para 2006 sólo quedaba una). En ese mismo período se formó la caja de “multa de animales”, con el dinero que se cobraba a los habitantes del ejido vecino (Jalisco) cuando sus animales eran encontrados en terrenos de Veracruz¹⁶.

En el período del 2000 al 2006 siguieron operando varias de las cajas y se crearon otras. Desde 1977, aproximadamente, funciona en el pueblo una “caja de salud” y un comité que se encarga de ella, pero es una actividad que genera muchos gastos en medicamentos y material de curación. Con el dinero de una farmacia cooperativa que se cerró en los ochenta se financió por un tiempo a la casa de salud. En 1999, aproximadamente, se hizo una caja con las contribuciones que pagaba la gente por el servicio y las medicinas que recibía en la casa de salud (que oficialmente debían ser gratuitos). En el 2003, las autoridades recibieron dinero del programa “Vida mejor” para apoyar a los enfermos que necesitaban traslado a un hospital. Sin embargo, con ese dinero las autoridades crearon una caja de salud, que serviría para apoyar los gastos del comité y la casa de salud. A decir del comisariado, en 2006, esta caja generaba más gastos que las otras y casi no había dinero para prestar.

Entre el año 2000 y el 2003 se manejaban cerca de 13 cajas. Al entrar en su puesto, quien fuera el comisariado en este período dijo que había en la caja de tesorería 11,800 pesos, y que al salir había ya 53,000; además, el dinero de todas las cajas sumaba la cantidad de 303,000 pesos. El comisariado siguiente (que fue parte del consejo de vigilancia en los períodos de 1985 a 1991) dice que en el corte de caja del 7 de diciembre del 2004 había 341,000 pesos, de los cuales se usaron 80,000 en algunas obras y otra parte se repartió entre la población (cancelando varias cajas). Se considera que no es bueno dejar que las cantidades sean muy altas y por ello se gasta, se divide o se reparte el dinero (para evitar que sea robado)¹⁷.

¹⁶ Lo cual sólo ocurre con esos vecinos porque, a decir de los entrevistados, son los únicos que hacen lo mismo con los dueños de animales de otros pueblos.

¹⁷ En una ocasión se mencionó un caso en que se habían robado el dinero de una caja. El encargado de ella la encontró rota y vacía. Al final descubrieron que eran los mismos miembros del comité los que la habían robado. Un relato dice que, en asamblea, las autoridades dijeron que iban a descubrir fácilmente al ladrón y a enviarlo a la cárcel consultando en las computadoras de Zedillo (en ese momento era Ernesto Zedillo el presidente del país), pues allí se encontraba la

Además de estas cajas generales, en 2006 había también otras de las organizaciones más grandes en la localidad. *Yajk'achil b'ej* tenía cajas para su molino de nixtamal, una camioneta de carga y una vagoneta para transporte de personas en la ruta a la cabecera municipal; *B'ej Ba Lekilaltik* tenía una caja de tesorería, una de su camioneta y dos de su tienda cooperativa. En estos casos también se prestaba dinero con el mismo interés (5% al mes).

Un aspecto interesante de esta forma de financiamiento es que, en el 2006, la gente decía que ya no tenía que dar tantas contribuciones para gastos de viajes de comisiones a Tuxtla o para obras de la comunidad. Las autoridades decían que, conversando con sus homólogos de los ejidos colindantes, había constantemente quejas de que no tenían dinero para las comisiones, o que la gente no quería cooperar para las obras. Además, se decía que la gente de otras poblaciones acudía a las cajas de Veracruz para pedir dinero, puesto que tiene intereses más bajos que los prestamistas particulares y en sus pueblos no había cajas con dinero “al premio”. Los préstamos eran tan solicitados que las cajas en Veracruz regularmente no tenían dinero, todo estaba “trabajando”.

Orígenes ambiguos y trayectorias diferenciadas

En una presentación de avances de esta investigación, en la que se mostraban estas cajas como una especie de *objeto burocrático*¹⁸ (y a las personas involucradas en ciertas actividades colectivas como burócratas locales) una distinguida antropóloga con larga trayectoria de investigación en Chiapas señaló que eso no era nada nuevo. Las cajas de comunidad han existido en la historia de los pueblos indígenas desde el tiempo de la colonia -argumentaba. Eran depósitos en los que se guardaban recursos para el pago de tributos, para actos ceremoniales y otro tipo de gastos. Eso no sólo implicaba dinero, sino, como en el caso que aquí se analiza, otros recursos, principalmente materiales y trabajo vivo. Igualmente, no se trataba sólo de cajas generales (de la comunidad como un todo), sino que había grupos parciales o asociaciones de grupos de varias localidades que administraban sus propias cajas, como las cofradías, que administraban junto con sus cajas también tierras, ganado, e incluso el cuidado de enfermos y las exequias y novenarios de miembros fallecidos (Obara-Saeki y Viqueira, 2017; Palomo, 2009; Viqueira, 1995).

información de todo. Fue entonces que el encargado de la caja confesó el auto robo.

¹⁸ Sobre este aspecto aparecerá un artículo próximamente.

El problema, en el caso de los ejidos de Las Margaritas, es que no hay registros de cajas ni cofradías coloniales, pues todos los asentamientos son posteriores al siglo XIX. Posiblemente existieron en los grandes asentamientos de las cercanías, como en el pueblo de Zapaluta/La Trinitaria o la ciudad de Comitán, de donde algunos investigadores suponen que salieron parte de los habitantes de Las Margaritas (Ruz, 1983)¹⁹. En sus estudios en Chiapas, Dolores Palomo habla de la administración de los bienes de las cofradías y menciona expresamente la práctica del crédito, considerándolo como una forma de “crédito popular”, propio de los principios mutualistas de este tipo de instituciones. Además, agrega, el crédito se daba especialmente en cajas con fondos significativos, lo que raramente pasaba en las cofradías de los pueblos de indios (Palomo, 2009: 161-169). Igualmente, al hablar de cofradías en Comitán, señala que sólo hay menciones de su presencia, pero no se han encontrado libros que consignen el manejo de sus fondos. Sólo hay un libro, de 1774, de una cofradía de ladinos, además de la mención de 2 cofradías de indios en esa misma época (lo cual, junto con la existencia de un ayuntamiento indio hasta 1821, indica la presencia de población india en Comitán); estos libros muestran que todas las cofradías estaban sufriendo apuros económicos en esos tiempos por epidemias y escasez (Palomo, 2009: 103-107).

Podemos suponer que muchos aspectos de la administración de recursos (como las cajas) existían en los pueblos y en las fincas de esa época. Las fiestas y las peregrinaciones, por ejemplo, ocurrían en ese entonces (antes de la formación de los ejidos) con la participación de habitantes tanto de los pueblos como de las fincas (ver Gómez y Ruz, 1992). Pero no se sabe mucho de cómo se organizaban los gastos. El hecho es que los ejidos de Las Margaritas aparecieron en el siglo XX, precedidos de un siglo o más de existencia de fincas o ranchos de diversos tamaños en donde vivían los ancestros de los actuales ejidatarios.

Hasta donde se ha podido averiguar, la aparición de las cajas en los ejidos aquí referidos tiene más que ver con políticas de colectivización de inspiración reciente: desde la misma creación de ejidos (a partir de los años veinte del siglo XX) hasta el impulso a las cooperativas. Es decir, su origen está vinculado a varias políticas sociales, en especial el indigenismo, que se estableció formalmente como política nacional en los años cincuenta, y en el municipio

¹⁹ Sobre este origen incierto de los pueblos llamados tojolabales de Las Margaritas, ver el estudio de Mario Ruz, *En torno a los orígenes* (1983: 23-60).

hasta mediados de los setentas. Pero también, parece tener su origen en cierta forma de pastoral social de la iglesia católica²⁰, que se expandió por la región en los mismos años (como una especie de indigenismo religioso con técnicas “mutualistas”, como las cajas populares), en un momento de expansión de diversas iglesias no católicas en todo Chiapas (desde las presbiterianas y bautistas, pasando por adventistas del séptimo día, hasta pentecostales). Muchas organizaciones han adoptado ciertos formatos de asociación, administración de recursos y financiamiento que son producto de esta historia de política social de la segunda mitad del siglo XX. Además, en las últimas 3 décadas las organizaciones locales han ajustado sus estrategias de organización a otros formatos y esquemas de financiamiento y de manejo de recursos (cajas de ahorro, microcréditos, programas sociales contra la pobreza y el hambre e incluso sistemas de venta multinivel) que impulsan otras burocracias gubernamentales y no gubernamentales, nacionales e internacionales, públicas y privadas, con lenguajes de corresponsabilidad y de autogestión²¹.

Conclusión

En 2006, el ejido Veracruz aparecía como una excepción entre los varios ejidos de la región. Sin embargo, estas formas de “poner a trabajar el dinero” ya se han extendido a los ejidos vecinos. En Saltillo, donde se había rechazado esta práctica de crédito, han ido apareciendo varias cajas de colectivos a partir de 2012, y los préstamos con intereses no sólo se dan en algunas de ellas, sino también en cajas particulares.

Un aspecto significativo es que mucho del dinero de los préstamos en las cajas en Veracruz es usado para financiar viajes de jornaleros a los Estados Unidos, que después alimentan con dinero a las cajas. Hay una relación entre esta expansión del préstamo y la relevancia creciente de la migración en distintas poblaciones indígenas de Chiapas, registrada en diversas investigaciones recientes (Cancian, 1992; Rus y Collier, 2002; Aquino, 2009; Escalona, 2009; Porraz, 2015). Es decir, además de las políticas sociales y

²⁰ En un estudio reciente (Matus, 2018), se habla de cajas y créditos muy similares, pero con otra trayectoria, en una comunidad transnacional mixteca extendida en la ciudad de México, Veracruz y los Estados Unidos. Las cajas aparecieron ligadas a la celebración de santos católicos (San Juan y San Miguel). Para más detalles de estas cajas, consultar Matus (2018: 139-140).

²¹ Tema que será materia de otro artículo.

los mecanismos de inversión social, el dinero está relacionado con procesos locales de mercantilización y con formas particulares de proletarianización.

En un estudio sobre el dinero realizado en un pueblo de Oaxaca, James Greenberg argumentaba que, en poblaciones mixtas, su presencia era reinterpretada dentro de ciertas formas “morales” de intercambio y reciprocidad preexistentes, volviéndose así “dinero bueno” (cuando corresponde a ciertas formas ritualizadas de intercambio y regalo) o “malo” (cuando no lo hace). Greenberg abrió nuevamente un debate en torno a ciertas tesis sobre la llamada “comunidad corporativa cerrada”. Dice: el “buen dinero” contribuye a regenerar relaciones equitativas e impedir la desigualdad creciente; al mismo tiempo permite reproducir las fronteras del grupo. Por ello, estas formas de entender el dinero podrían ser interpretadas como estrategias de resistencia al capitalismo. Sin embargo, de manera más interesante, termina reconociendo que en realidad también se trata de la forma que asume el capitalismo localmente²².

La presencia del dinero es dual, agrega Greenberg (2002: 146). Esta forma dual del dinero es semejante a la forma ambigua del semiproletario de la que habla Cancian, cuando se refiere a nuevas generaciones de habitantes de Zinacantán, por el hecho de estar al mismo tiempo en dos mundos (Cancian, 1992: 77). Me parece que estas interpretaciones de lo dual y lo ambiguo surgen justo porque parten de un marco de interpretación dual, por ello los objetos (como el dinero o el semiproletario) son concebidos como mediadores. Es decir: son ambiguos porque los pensamos como objetos de frontera²³, a cierta escala de interacciones. Lo que se propone el presente artículo, en cambio, es repensar esa forma dual de entender estos objetos y estas condiciones sociales.

Por un lado, la migración laboral, el dinero, el crédito y las mercancías tienen una historia larga en la región, a pesar de, o quizás justamente debido a la separación que implicaba la organización en repúblicas de españoles

²² En un estudio entre campesinos paraguayos, por ejemplo, se analiza cómo las decisiones económicas no ignoran aspectos como la inversión y la renta, y cómo la intervención de aspectos como la solidaridad y moralidad supuestamente intrínseca a las relaciones de parentesco no tiene un peso tan definitivo, aunque entran en juego, con sus propios ritmos y ciclos (Ortiz, 2007).

²³ *Boundary objects* son un tipo de objetos que están en los márgenes de dos o más mundos, y por ello tienen distintas interpretaciones y significados, sin embargo, aún con ello, permiten la cooperación entre personas ubicadas en distintos “mundos sociales” (Star y Griesemer, 1989; Star, 2010). La revisión a detalle de este argumento se realizará en otro artículo en preparación.

y de indios en el período colonial. De alguna forma volvemos a la idea de Wolf acerca de la comunidad corporativa cerrada. Cómo él había indicado, esta forma de organización no es una entidad cultural en sí misma, sino el producto de una historia de conexiones y de intercambios²⁴, que implicaban la transferencia de recursos de las comunidades corporativas a otras instancias políticas y económicas, por la vía del tributo, las mercancías y el trabajo. La dualidad que emergía en el orden económico y social más amplio era resultado de estas formas coloniales de transferencias de autoridad y riqueza, lo mismo que las formas de gasto ritual y de ayuda mutua, que repercutían en ciertos límites a la diferenciación local, alimentando a la vez otras diferenciaciones y conexiones. Es decir, todo ello tiene un carácter más estructural que cultural, en palabras de Wolf (2001: 147-148), y por ello, cambian con la configuración de relaciones sociales.

Por otro lado, la dualidad se ha replicado en los estudios antropológicos cuando se buscan específicamente las formas locales de uso del dinero, como el estudio de Greenberg ya referido (aun cuando, como ya se mencionó, apunta también en otro sentido: es la manera local del capitalismo). En realidad, como lo advierte Appadurai (1991), el dinero siempre tiene formas diversas de uso. En el caso aquí presentado se enfatizan aquellas formas mucho más generales y explícitas: representación de valor, medio de intercambio y, sobre todo crédito²⁵. Es decir, más que enfocarnos solamente en las prácticas particulares, resaltando o analizando la singularidad del uso y significado del dinero, se propone que estas prácticas de manejo de recursos son expresión de la manera en que estas poblaciones participan en la amplia esfera del dinero, y por ello de la mercantilización y la proletarización²⁶.

²⁴ Viqueira lo señala así, para el caso de Chiapas: “Las autoridades coloniales dotaron a estos asentamientos de tierras y de instituciones territoriales (los barrios, parcialidades o calpules), políticas (el cabildo), religiosas (un santo patrón y varias cofradías) y económicas (la caja de comunidad) trasplantadas de la península ibérica, pero que los indios habrían de transformar para adecuarlas a su situación y a sus necesidades y para construir a partir de ellas nuevas formas de autogobierno, de jerarquía social, de solidaridad, de ayuda mutua y finalmente de identidad. No está de más señalar que en la región de Los Altos, los sujetos colectivos indígenas sobre los que se pretende legislar (chamulas, zinacantecos, cancuqueros, tumbaltecos, etcétera) son una creación de dicha política colonial. De igual forma, muchos de los “usos y costumbres” derivan directamente de las instituciones que fueron impuestas por los españoles” (Viqueira, 1999).

²⁵ Para el tema de los usos del dinero, aparte del texto de Appadurai ya referido, se puede consultar también Marx (1976: 227-244) y Maurer (2006).

²⁶ Maurer cuestiona directamente esta tendencia en la antropología de enfocarse en la búsqueda

Adicionalmente, esta historia de las cajas y el dinero “al premio” nos hablan de una fase de transformación de estos procesos de mercantilización y proletarianización, con características nuevas y diversificadas en el presente. En última instancia, lo que se busca mostrar en este texto sobre cajas es esa ambigüedad apuntada por Greenberg, pero en otro sentido, en aquel que ya tiene el dinero como medio de cambio, y en los efectos que eso puede tener. Siguiendo etnográficamente a las cajas es posible hacer preguntas sobre las formas en que la organización local (que nunca es otra, ni totalmente local, ni aislada) se transforma por los flujos provenientes del mercado de trabajadores, mercancías y símbolos (que no son del todo externos, ni otros), y al mismo tiempo, a las formas en que se produce y transforma localmente ese mercado (y a través de éste, el capitalismo contemporáneo)²⁷.

de diferencias entre el regalo y la mercancía, o en los usos y significados locales del dinero antes que en los efectos mismos del uso del dinero, no sólo por sus usos más generales, sino también por otros, como la cuantificación por precio y sus efectos en la vida cotidiana (Maurer, 2006).

²⁷ Eso llevaría a preguntas sobre, por ejemplo, cómo se relacionan estos eventos con las formas actuales de flexibilización laboral y de compresión del tiempo-espacio del capitalismo apuntadas por Harvey (1990).

Bibliografía

- Appadurai, Arjun, (1991) “I. Introducción: las mercancías y la política del valor”, en Arjun Appadurai (edit.) *La vida social de las cosas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo.
- Aquino, Alejandra, (2009) “Entre el «sueño zapatista» y el «sueño americano»: La migración a Estados Unidos vista desde las comunidades zapatistas” en *Revista Migración y Desarrollo*. No. 13, 2009. Barmeyer, Niels, (2009) *Developing Zapatista Autonomy: Conflict and NGO Involvement in Rebel Chiapas*. Estados Unidos: University of New Mexico Press.
- Cancian, Frank, (1992) *The decline of community in Zinacantan, economy, public life, and social stratification, 1960-1987*. Estados Unidos: Stanford University Press.
- CONAPO, (2001) *Índices de Marginación 2000*. CONAPO. Disponible en: http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/indices/pdfs/IM2000_docprincipal.pdf, (Consultado el 21 de julio de 2019).
- Escalona, José Luis, (2009) *Política en el Chiapas Rural contemporáneo*. México: UNAM, COLMEX, UAM, INAH, CIESAS.
- Estrada, Marco A., (2007) *La comunidad armada rebelde y el EZLN*. México: El Colegio de México.
- Gómez, Antonio, (2000) *Chak'abal, Del baldío a la actualidad*. México: UNAM-UNACH.
- Gómez, Antonio y Mario Ruz, (1992) *Memoria baldía, Los tojolabales y las fincas, Testimonios*. México: UNAM.
- Greenberg, James, (2002) “El capital, los rituales, y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada” en *Desacatos*. No. 9: 132-147.
- Harvey, David, (1990) *The Condition of Postmodernity, An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell.
- Marx, Karl, (1976) [1867] *Capital*. Volume 1. Penguin.
- Matus Ruiz, Maximino, (2018) “Prácticas económicas populares de mayas y mixtecos: constitución, reconfiguración y decadencia de los sistemas financieros transnacionales” en Carolina Sánchez, Carlos Zolla y Genoveva Roldán (eds.) *Transferencias salariales y migración indígena*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la

- Interculturalidad: Instituto de Investigaciones Económicas, 2018, pp. 133-148.
- Maurer, Bill, (2006) "The anthropology of money" en *Annual Review of Anthropology*. Vol. 35: 15-36.
- Obara-Saeki, Tadashi y Juan Pedro Viqueira, (2017) *El arte de contar tributos, Provincia de Chiapas, 1560-1821*. México: El Colegio de México.
- Ortiz Sandoval, Luis, (2007) "Mercantilización y cultura entre los campesinos paraguayos" en *Estudios Sociológicos*. vol. XXV, no. 75: 731-764.
- Palomo, Dolores, (2009) *Juntos y congregados, Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (Siglos XVI al XIX)*. México: CIESAS.
- Porraz Gómez, Iván, (2015) *En los márgenes del sueño americano. Ser joven migrante retornado en el contexto de Chiapas, México*. Buenos Aires: CLACSO, Serie Documentos de Trabajo, Red de Posgrados, no. 62.
- Rivera, Carolina et. al. (2005) *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas, Intereses, utopías, realidades*. México: UNAM, CIESAS.
- Rus, Jan y G.A. Collier, (2002) "Una generación de crisis en los Altos de Chiapas: los tzotziles de Chamula y Zinacantán, 1974-2000" en S.L. Mattiace, R.A. Hernández Castillo y Jan Rus (coords.) *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo*. México, D.F.: CIESAS/ IWGIA.
- Ruz, Mario, (1983) *Los legítimos hombres, Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. México: UNAM, Volúmenes I y II.
- Star, Susan Leigh and James R. Griesemer, (1989) "Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39" en *Social Studies of Science*. Vol. 19, No. 3 (Aug., 1989), pp. 387-420.
- Star, Susan Leigh, (2010) "This is Not a Boundary Object: Reflections on the Origin of a Concept" en *Science, Technology, & Human Values*. Vol. 35, No. 5 (September 2010), pp. 601-617.
- Viqueira, Juan Pedro, (1999) "Los peligros del Chiapas imaginario" en *Letras Libres*. No. 1, enero 1999, disponible en <https://www.letraslibres.com/mexico/los-peligros-del-chiapas-imaginario>.
- Viqueira, Juan Pedro, (1995) "Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1729)" en *ANUARIO UNICACH 1995*. pp. 207-232.

Wasserstrom, Robert, (1983) *Class and Society in Central Chiapas*. Estados Unidos: University of California Press.

Wolf, Eric, (2001) "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Communities" en *Pathways of Power, Building an Anthropology of the Modern World*. University of California Press, pp. 147-159, 160-165.

VIBRACIÓN DEL PASADO PERDIDO. DISCURSOS ACERCA DE LA OTREDAD MAYA EN EL JAPÓN DE LA POSGUERRA

VIBRATION FROM LOST PAST. DISCOURSES ON THE MAYA OTHERNESS IN POST-WAR JAPAN

Fumiko Sukikara*

Resumen: En este trabajo presento algunas ideas producidas en Japón acerca de los mayas, específicamente después de la derrota en la Segunda Guerra Mundial. Fue justo en las primeras décadas de la posguerra cuando los japoneses se acercaron a la otredad maya y desarrollaron ideas e imágenes particulares. Mi interés se dirige hacia algunas voces que pretenden narrar el pasado maya buscando asociaciones con el de Japón. Señalaré principalmente dos grandes motivos presentes en los discursos: “las artes mayas” y “el misterio de la civilización desaparecida”. Considero que estos dos han sido los motivos más difundidos y los que aparecen desplegados en varios tipos de exposiciones. Revisando trabajos realizados en esos años, este artículo muestra las condiciones históricas del momento y cómo influyen en la aparición de estos discursos, así como la discusión de estas ideas sobre los mayas en Japón.

Palabras clave: posguerra en Japón, nostalgia, otredad maya, antropología y arte, antropología y medios de comunicación

Abstract: I present in this work some ideas on the Maya produced in Japan

* Maestra en Diversidad Cultural y Espacios Sociales, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas. Actualmente es investigadora afiliada a dicho instituto (06/2019 – 05/2020). El proyecto actual es “Historia social de narrativas en el arte visual: el caso de arte japonés acerca de lo maya en la época de 1960”. Líneas temáticas del interés: traducción e interpretación, oralidad y escritura. Correo electrónico: sukken17@googlemail.com.

Fecha de recepción: 14/08/2019, fecha de aceptación: 23/09/2019, fecha de publicación: 31/01/2020.

 Páginas 210-240

specifically after its defeat in the World War II. It is during the first decades of the post-war when the Japanese approached the other Maya and developed particular ideas and images about it. My interest is directed towards some voices that intend to associate Mayan past with Japan's own past. I am mainly pointing out to two motives in these discourses: "the Mayan arts" and "the mystery of the disappeared civilization." These two motives are, I consider, the most spread and transmitted out off various types of exhibits. By reviewing some works related to them, this article addresses the historical conditions in that time and how they influenced the rise and development of those discourses, as well as the discussion around the ideas of the Maya made in Japan.

Key words: post-war in Japan, nostalgia, the otherness Maya, anthropology and art, anthropology and media

Introducción¹

Después de la derrota en la guerra, el pararme en Tokio reducido a ruinas, me hizo evocar sin querer la ciudad antigua de México, que fue destruida completamente por el español Cortés (Yoshino, 1963: 4)².

Al término de la Segunda Guerra Mundial la sociedad japonesa estaba buscando una recuperación a escala nacional, tanto en la economía como en la política. En Japón, toda la población había quedado agotada, en parte por la violencia de la guerra misma y de la legitimación interna, y en parte por la pérdida de todo, incluso de las creencias que se practicaban cotidianamente. "No vamos a querer nada, hasta que ganemos" fue lema de una propaganda estatal difundida entre el público durante la guerra. Tras la derrota, las Fuerzas Aliadas inmediatamente impusieron el control con la instalación del Cuartel General (GHQ)³ en

¹ Este artículo surge de una investigación realizada para la elaboración de la tesis de maestría "Formación y transformación en la narrativa del *Popol Vuh*: las publicaciones y las prácticas de traducción al japonés, 1928-1971" (Sukikara, 2019).

² En todo el texto, las traducciones del japonés al español son mías.

³ El *General Headquarters* –cuartel general–. Después de la Segunda Guerra Mundial Japón fue ocupado por las Fuerzas Aliadas hasta la ratificación del Tratado de San Francisco del 1952. Como comandante supremo de las Potencias Aliadas, Douglas MacArthur supervisó la ocupación (Iwanami Shoten editores, 2013).

Tokio, desde donde empezaron a operar la restauración del poder imperial y la instalación de un gobierno “democrático”. El público japonés se encontró frente a un cambio radical, tanto político como social, que requería inevitablemente un esfuerzo para comenzar de cero.

Las experiencias de las acciones bélicas empezaron a ser expresadas ya a partir de los primeros tiempos de la posguerra por diversos artistas en literatura, cómics, películas y artes plásticas, entre otros medios. Un tema bien explorado, sobre todo, fue el del impacto de las bombas atómicas lanzadas en Hiroshima (6 de agosto de 1945) y en Nagasaki (9 de agosto de 1945), tratado como un golpe violentísimo e irreversible⁴. Un ejemplo significativo sería la imagen del hongo que se levantó en el cielo inmediatamente después del lanzamiento y que ha sido representada en varios medios literarios, así como visuales; incluso ha sido desplazada de su propio contexto y expuesta ya como un mero símbolo de la fuerza poderosa o del fin violento. Ha sido muy impactante la imagen de la destrucción⁵, al grado de dirigir la atención de los artistas hacia ella, provocando, cautivando y creando el deseo de expresar lo visto en su muy personal manera. Como testimonio de la destrucción, la figura de las ruinas, tanto de edificios monumentales como de campos abandonados, evoca el pasado violento y al mismo tiempo el esplendor del aquel tiempo. Así, guardando su característica bipolar, la destrucción se queda con la misma forma eternamente. A lo largo de la historia del arte, la admiración por las ruinas se ha convertido en tema en el clasicismo, en el romanticismo o en el fetichismo, provocando constantemente un sentimiento de nostalgia y melancolía.

Justamente en ese tiempo comenzaron a producirse y a consumirse ideas e imágenes acerca de los mayas en Japón. Lo interesante, que aquí se quiere destacar, es que en ese momento los intelectuales japoneses solían analizar los

⁴ Por ejemplo, el personaje monstruoso *Godzilla* de una serie de películas (1954 a la fecha) fue originalmente descrito como una criatura producto de las pruebas nucleares. El origen del robot Atom, el personaje principal de *manga* de Osamu Tezuka (1951-1952), alude al carácter binario del poder nuclear, según su uso. Al final, la escena del *manga* Akira (1982-1990) escrito por Katsuhiro Otomo, es Neo Tokio en 2019, un mundo posterior a la Tercera Guerra Mundial; el relato comienza con una descripción de la nube en forma de hongo que surge encima de la llanura de Kanto, en las afueras de Tokio, como la señal del estallido de la guerra mundial.

⁵ El tema de mi tesis de la licenciatura fue el estudio de estas imágenes representadas en la animación y los *mangas* japoneses escritos en el tiempo de la posguerra, y su asociación con las experiencias de sus autores durante la guerra. También se puede referir a una tesis destacada de Eriko Fujii, titulada “no-esteticismo de las ruinas”, que me inspiró para este tema (2010).

sitios arqueológicos en México, entre ellos los de los mayas, buscando un vínculo con el pasado japonés. Esas voces narran de modo nostálgico el pasado y lo identifican como algo compartido entre las dos historias, debido a su experiencia de destrucción, en unos casos a manos de otros.

Según su narrativa, el pasado pareciera no existir más, pues el de ambos se perdió. Un ejemplo destacable sería el de la frase citada para abrir el texto, aunque no se refiere a ciudades mayas sino a las ruinas de la ciudad de Tenochtitlán, en el centro de México. Esta frase se encuentra en la introducción del libro *Mayas y Aztecas* (1963) del ensayista Saburo Yoshino. El paisaje de Tokio le llevó a imaginar el destino de Moctezuma y, de manera amplia, el de los grupos étnicos de México (Yoshino, 1963: 4). Asimismo, Eiichiro Ishida, uno de los más conocidos entre los primeros antropólogos de la época de la posguerra, dice que quiso escribir sobre esta civilización antigua, los mayas, debido a que estaba fascinado por su misterio y su espléndido pasado desde que conoció las ruinas de sus ciudades antiguas (Ishida, 1971: 239-241)⁶.

Desde mi punto de vista, la narración nostálgica de lo pasado común se debe considerar como uno de los mayores motivos del primer acercamiento al sujeto maya, tan ajeno histórica y geográficamente para Japón. Las voces de artistas, escritores y antropólogos de la época hacen resonar como vibración estas ideas producidas entonces acerca de los mayas. Mediante la revisión de materiales publicados desde 1945 y hasta 1975, como libros, revistas y periódicos, es posible explorar aquí dos grandes motivos relacionados entre sí: “las artes mayas” y “el misterio de la civilización desaparecida”. Esos temas, por ejemplo, aparecen notablemente repetidos en los títulos de libros publicados en ese tiempo (Tabla I). Considero que éstos son motivos destacados y significativos en el surgimiento del discurso acerca de los mayas en Japón, y que, de cierto modo siguen vigentes hasta el presente. Por otra parte, aunque a primera vista no se reconoce en ellos la contribución por parte del campo académico, los antropólogos han jugado un papel importante en la producción de estas narrativas. En aquel entonces eran pocos los antropólogos que podían dedicarse únicamente a su profesión, pues solían participar también en actividades tanto populares como artísticas. En los siguientes apartados trato de observar los dos discursos acerca de los mayas, las artes mayas y el misterio de la civilización desaparecida, tomando en consideración el papel de antropólogos en ellos.

⁶ A Ishida le tocó viajar por el área maya desde México hasta Honduras, en 1953 y 1963 (Ishida, 1971).

Tabla 1. Las publicaciones japonesas relacionadas con los mayas entre 1945 - 1972

1954	Cultura Maya: Historia de Azteca y Cultura cuzcatlan マヤの文化: アステカ文化史 クスカテウランの文化	Satoshi Okada	Kokin Shoin
1955	Tomo especializado Mizuc. Artes mexicanas 別冊みつゑ メキシコの芸術	Edición: Bizyutu Shuppan	Bizyutu Shuppansya
1963	Maya y Azteca マヤとアステカ	Saburo Yoshino	Syakai Shisousya
1964	Tomo espacializado Mizuc, Artes mayas: Ruinas arqueológicas y <i>Takuhon</i> , vol.39 別冊みつゑ, マヤの芸術: 遺跡と拓本	Edición: Bizyutu Shuppan	Bizyutu Shuppansya
1964	Serie de Arquitectura en el mundo. Maya: Guatemala, Honduras y Yucatán シリーズ世界の建築 マヤ: グアテマラ・ホンジュラス・ユカタン	Texto y fotografía: Henri Stierrlin Traducción: Yoshiro Masuda y Mieko Kurobe	Bizyutu Shuppansya prefacio por Pedro Ramírez Vázquez
1966	México • Arte maya メキシコ • マヤ芸術	Norman F Carver Traducción: Takamasa Yoshizaka	Syokokusya
1967	Civilización Maya: Un misterio en la historia universal マヤ文明: 世界史に残る謎	Eiichiro Ishida	Chuo kouronsya
1968	Civilización desaparecida: Fotografías de México y Maya 失われた文明: メキシコ・マヤ写真集	Nobuo Mochida	Koudansya
1968	Reino desaparecido Maya 失われたマヤ王国	Carnegie institucion for science Traducción: Gentaro Koizumi	Tairiku Shobo
1971	Colección de <i>Takuhones</i> en el antiguo México 古代メキシコ拓本集	colecciones y textos: koujin Toneyama	Bizyutu Shuppansya
1972	Civilización ilusoria Maya: ruinas arqueológicas y patrimonio cultural de México 幻のマヤ文明: メキシコの遺跡と文化遺産	fotografía: Banri Namikawa	Keisousya supervisión: Yoshiro Masuda

Fuente: Creado con base en los datos de la Biblioteca de Dieta Nacional (2018).

Representaciones visuales y narrativas sobre los mayas en espacios artísticos

Crecimiento de los medios de comunicación y su presencia en actividades antropológicas

Sin excepción, los antropólogos se enfrentaban a una honda ruptura por la derrota en la Guerra. Se encontraban en una condición muy difícil para producir trabajos de investigación profesionales por su propia cuenta debido a la falta de apoyos institucionales y de tiempos dedicados a la investigación. Es apenas en 1963 cuando procedió la formalización del apoyo institucional para la investigación en el extranjero, a cargo de la Secretaría de Educación, Ciencia y Cultura, y hasta un año después se autorizó el viaje al extranjero a todo el público (Iida, 2007: 263-269).

Algunos investigadores pudieron comenzar a realizar trabajo de campo en las zonas mayas antes de que las condiciones (de permiso y financiamiento) se hubieran dado, ya que fueron financiados por empresas privadas o instituciones extranjeras. Cabe señalar que es en aquel entonces cuando la antropología japonesa comenzó a aproximarse al sujeto maya y estudiarlo seriamente. La primera expedición destinada a la zona maya fue en 1953; Ishida hizo una visita a las ruinas mayas, y su viaje fue patrocinado por *Wenner-Gren Foundation* de Nueva York (Ishida, 1971: 7). Luego, en 1961, un grupo de la Universidad de Waseda realizó una expedición a la zona⁷. No obstante, parece que aún había dificultades para hacer investigación en el extranjero en la década de 1960. Una arqueóloga japonesa, Mieko Sakurai, quien estudiaba su licenciatura a mediados de la década de 1960, comenta que en aquel tiempo aún no estaban dispuestas las condiciones académicas bajo las cuales se pudiera realizar trabajo de campo en las ruinas mayas (Sakurai, 2004: 249). La economía japonesa no alcanzaba todavía una madurez que permitiera mandar a grupos de investigadores hasta las zonas arqueológicas de México y Centroamérica. Por ello la investigación dependía del apoyo que podía llegar desde las empresas privadas o desde otros países. El libro de Ishida, *Civilización Maya: Un misterio en la historia universal*,

⁷ Una famosa expedición de antropólogos japoneses a la zona andina fue realizada en 1958 por un grupo de la Universidad de Tokio, dirigido principalmente por Seiichi Izumi. Hay otro grupo de la Universidad de Kobe que se dirigió a la Patagonia en 1957 (Iida, 2007: 245).

publicado en 1967, es conocido como uno de los primeros textos sobre los mayas escritos por académicos japoneses (Ochiai, 2006: 9; Sakurai, 2004: 249)⁸.

Es decir, después de la derrota, antes de la recuperación de las funciones de instituciones tanto gubernamentales como académicas, los antropólogos estaban en la búsqueda de un espacio que les permitiera realizar su oficio. Esta situación ocasionó su acercamiento a los medios de comunicación. Ya a partir del principio de la década de 1950, los medios de comunicación comenzaron a operar como patrocinadores de las expediciones etnográficas. Además de ello, esta estrecha relación entre los dos agentes posibilitó de manera más provechosa la difusión de sus actividades al público, debido a que su financiamiento también cubría el proceso de exposición de los resultados, asimismo ofrecía la técnica de proyección. Las expediciones eran acompañadas de fotografías mandados por las compañías productoras de medios audiovisuales, que eran colaboradores de las editoriales de periódicos, y la grabación se transmitía en los cines pertenecientes a compañías productoras de películas (Iida, 2007: 241). Así, se produjeron varios documentales cinematográficos basados en expediciones académicas⁹.

En casos particulares relacionados con los mayas, dicha relación colaborativa se encuentra tanto en las exposiciones museográficas como en las expediciones¹⁰ (Tabla II). Los medios de comunicación ofrecieron recursos a las actividades antropológicas para proyectos y estrategias de difusión comercial, ya que también participaban en la organización de espacios para

⁸ Cabe señalar aquí el interesante comentario que hace el antropólogo Tsubasa Okoshi, relacionado con la costumbre académica de los estudiosos japoneses, que presentaban al público la imagen de los mayas y de otros pueblos americanos. Ellos hacían sus estudios a través de la lectura de libros escritos en otros idiomas, principalmente en inglés, pero sin decir al público sobre sus fuentes, y los difundían como si fueran sus propios estudios. Esta costumbre continuaba hasta la década de 1980 (comunicación personal, 8 de febrero de 2019).

⁹ Esta colaboración tiene un inicio en 1953, cuando un grupo de investigadores de la Universidad de Kioto tomó la iniciativa de hacer investigación antropológica fuera de Japón. Ellos se fueron tres veces a la montaña Manaslu en el Himalaya, en su mayor parte gracias a la financiación por la casa editorial del periódico Mainichi. La segunda y tercera expediciones fueron documentadas por una compañía productora de películas asociada con dicha casa editorial y se proyectaron en cine en 1954 y 1956 (Iida, 2007: 235-240).

¹⁰ Según mi pequeña investigación sobre programas principales de televisión, la aparición de documentales temáticos de los mayas tuvo que esperar hasta 1974. Eso ocurrió en la transmisión de una serie producida por la productora nacional NHK titulado *El legado hacia el futuro* (Housou library [la biblioteca de emisión], 2018)

Tabla II. Grupos de expedición en el área maya y exposiciones relacionadas con los mayas, 1945-1972

Los Grupos de Expedición en el área maya						
Fecha de partida	Destino	Instituto	Investigador principal	Patrocinador	Medio de transporte	Presentación del resultado
1953	Guatemala, México		Eiichiro Ishida	Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research de Nueva York		Libro: Civilización Maya: un misterio en la historia universal (1967)
21/12/1960	Chichén Itzá y la Península yucateca	Universidad de Waseda	Yoshiro Sekine	Periódico Asahi	Barco ofrecido por Mitsui Sempaku "Meguro Yamamaru"	Exposición: Las Ruinas Mayas. En Takashimaya, Tokio, 1961.6.20-25
20/03/1965	Costa Rica	Universidad de Joichi	Estudiantes: Chikako Komatsu y Mieko Sugiyama		Barco ofrecido por Kawasaki Kisen "Tatekawa Maru"	
1971	Zona Lacandona	Universidad Wakayama de Medicina	Estudiante: Kennichi Kakutou	Periódico Maimichi	Avión	
Las exposiciones relacionadas con lo maya						
Fechas	Título	Lugar	Supervisor / Curador	Patrocinador		
10/09/1955 20/10/1955	Las Artes Mexicanas	Museo Nacional de Tokio y otros museos regionales				Periódico Yomiuri
30/11/1963 24/12/1963	Takuhon del Arte Maya	Museo Nacional de Artes Modernos de Tokio	Coleccionista de Takuhon: Koujin Toneyama Comentarista en catálogo: Eiichiro Ishida			Empresario Film Fuji
20/03/1968 02/06/1968	México	La villa UNESCO de Seibu, Tokio				Periódico Asahi
28/11/1970 20/12/1970	Takuhon del Arte Maya	Museo Kamakura de Arte Moderno	Coleccionista de Takuhon: Akira Hirata			Periódico Maimichi
08/08/1972 20/08/1972	Civilización Maya	Mitsukoshi, Tokio				Periódico Asahi

Fuente: elaboración propia con datos de Ishida (1971) y los artículos de los tres principales periódicos nacionales de Japón, publicados entre 1945-1972 (Asahi Shinbun, 2018; Maimichi Shinbun, 2018; Yomiuri Shinbun, 2018).

exposición. Así ellos colaboraban como patrocinadores de expediciones y de exposiciones, y por supuesto jugaban un papel fundamental en la difusión de esos proyectos entre el público.

Aquí quiero señalar dos puntos significativos para entender el papel de los antropólogos (principalmente) en los primeros tiempos de la posguerra en Japón. Primero, es notable un cambio radical en la estructura de la relación de poder en torno al campo de la antropología durante y después de la Segunda Guerra Mundial. La derrota significaba, particularmente, una doble pérdida para los antropólogos japoneses. Una fue la pérdida de espacios para su trabajo de campo, que hasta entonces habían sido las colonias y territorios asiáticos dominados por el Imperio Japonés. Al mismo tiempo perdieron patrocinadores de sus investigaciones, que hasta entonces habían sido las autoridades militares y el gobierno estatal¹¹. Iida hizo un resumen puntual sobre este cambio sucedido alrededor del campo antropológico (Iida, 2007: 230): durante la guerra, las autoridades militares y burocráticas fueron las que cooperaban con los etnólogos dándoles el financiamiento y también “los objetos” de investigación. En el tiempo de la posguerra, en cambio, los que ocuparon el lugar del patrocinador fueron los medios de comunicación. Ellos tenían sin duda influencia decisiva sobre la dinámica del mercado de la información comercial.

El segundo punto es que mientras se encontraban en dificultades por las limitaciones políticas y financieras, algunos antropólogos interesados en el estudio de los mayas pretendían aplicar su profesión fuera del ámbito académico, especialmente en espacios artísticos. Ellos ocuparon un lugar como supervisores en publicaciones y exposiciones acerca del arte. Otros que lograron hacer expediciones en la zona maya presentaron los resultados de su trabajo en museos. Es decir, la exposición museográfica fue un espacio en el que los antropólogos empleaban su oficio de manera destacada en aquel entonces. Por ello, este tipo de espacio funcionó también como el formato más activo para visibilizar las ideas e imágenes sobre los mayas.

Lo importante aquí es preguntarse cómo se integró la parte científica en el espacio artístico en el que los objetos prehispánicos se exhibieron. A partir de ello, surgen cuestiones sobre la manera de disponer los objetos prehispánicos en las salas, así como sobre el mensaje de cada uno de los objetos, de las salas y

¹¹ Con respecto a esta cuestión, hay una discusión más amplia en el primer capítulo de Sukikara (2019).

de la exposición en su conjunto. Estas cuestiones se discutirán en el siguiente apartado con el propósito de identificar ideas e imágenes de los mayas y cómo son reflejadas en el espacio artístico. Se inicia con “Las artes mexicanas”, la primera exposición que expuso materiales prehispánicos de México en Japón.

“Las Artes Mexicanas” en 1955: reflejo del pasado nacional de México

En septiembre de 1955, en el Museo Nacional de Tokio, se inauguró la exposición “Las artes mexicanas”, a través de un Convenio Cultural entre los Estados Unidos Mexicanos y el Japón firmado en 1954 (Hijikata, 25 de julio de 1955: 7). En ese momento se hablaba ya del éxito que había tenido el mismo proyecto en París en 1952 (Miyamoto, 11 de septiembre de 1955: 3). Se pueden conocer algunas impresiones que tanto el público como los artistas tuvieron de la exposición. El periódico Yomiuri, cuya casa editorial fue la misma patrocinadora del proyecto, dedicaba un amplio espacio a un artículo acerca de ella con los comentarios de los artistas (Hijikata, 1955; Miyamoto, 1955). Asimismo, en el otoño del mismo año, se publicaron un par de volúmenes de una revista especialmente dedicados a dicha exposición, en los cuales se

Figura I. Publicaciones especializadas sobre la exposición “las artes mexicanas”



Fuentes: Izq., (Yomiuri Shinbun Yomidasu, 2018); der., (Bizyutsu Syuppan, 1955)

presentaron discusiones entre artistas y críticos de arte sobre la exposición y las artes mexicanas (Bizyutsu Syuppan, 1955) (Figura I, izquierda).

En el espacio del Museo Nacional de Tokio, frente a la escalera que lleva a la planta alta, estaba dispuesta la Cabeza de la Venta, la cual señalaba la entrada de la exposición (Miyamoto, 1955: 3). A partir de ella se encontraban once salas: de la primera a la tercera se presentaban artefactos prehispánicos, desde los olmecas hasta los teotihuacanos, zapotecos y palencanos, etc.; en la cuarta y quinta se exhibían obras coloniales y modernas; a partir de la sexta comenzaba la sección de las obras contemporáneas, incluyendo las pinturas de conocidos muralistas como Rivera, Siqueiros, Tamayo y Orozco (ibídem). En la exposición se presentaron en total mil piezas aproximadamente (Hijikata, 1955).

Lo notable es que el recorrido por las salas de “las artes mexicanas” fue organizado en orden secuencial de la historia mexicana. Es decir, aquí se puede identificar una doble forma de representar los artefactos prehispánicos: como una parte de la historia mexicana y, a su vez, dentro de la categoría del arte.

En primer lugar, se trata de un recorrido dispuesto en orden lineal, a lo largo de una narrativa de la historia mexicana. Esta manera de exhibir la historia como algo secuencial implica encuadrar en una totalidad de “lo mexicano” los objetos provenientes de diferentes lugares y de distintos tiempos, y se da una ilusión de la continuidad entre ellos. El crítico del arte Hijikata menciona en el periódico: “La tradición de la cultura antigua continuó y floreció en el arte moderno mexicano” (Hijikata, ídem). Las palabras del crítico de arte parecen mostrar claramente su aprehensión de la continuidad entre pasado y presente mexicano, por lo cual “la cultura antigua” se valora. Lo importante es que dicha alineación fue intencional, con el propósito de hacer la asociación entre lo prehispánico y el muralismo. Como sabemos, el muralismo mexicano surgido en los años de 1920 pretendía proyectar de manera artística “la historia mexicana”, incluyendo a la gente indígena, y crear la solidaridad a nivel nacional. Es decir, el recorrido de una sala a otra fue planteado para representar la trayectoria de la recuperación del “pasado” del arte mexicano.

En segundo lugar, es pertinente abordar el tema desde un punto fundamental: la categorización de los objetos prehispánicos como “arte”. Este procedimiento se puede observar desde el principio del siglo pasado

en Occidente; por ejemplo, Picasso y sus compañeros artistas reconocían que objetos “primitivos” de origen africano eran un “arte poderoso” y estos materiales se convirtieron en parte de sus colecciones, y a la vez en inspiración para sus obras (Clifford, 1995: 230). James Clifford señala que en los artefactos primitivos los artistas occidentales descubrieron capacidades humanas universales y ahistóricas, rescataron su alteridad y reorganizaron las artes no occidentales a su imagen (ibídem: 230-234). A partir de dicho redescubrimiento occidental los objetos primitivos han sido revalorados por la mirada moderna.

Parece que el impacto del arte del Otro, como fue percibido en el mundo artístico occidental, se compartió también en Japón durante el tiempo de la posguerra. Al inaugurarse la exposición “Las artes mexicanas”, los artículos del periódico publicaron impresiones sobre “el arte mexicano”, expresándolo con palabras como “desconocido” y “nuevo arte”. Dicho discurso de lo “nuevo”, presupone una comparación con el arte antiguo y clásico occidental. Los dos comentaristas encargados de escribir sus textos en el periódico Yomiuri mencionan la valoración realizada por Occidente sobre las artes mexicanas y pretenden comparar el arte occidental con el mexicano. Uno de estos comentaristas, el artista Miyamoto, comenta en su artículo titulado *Nuevo mundo del arte*: “Aquí vamos a percibir algo totalmente nuevo y a descubrir un nuevo arte y una nueva verdad” (Miyamoto, 1955). Sus narrativas dicen abiertamente en el periódico que se trata de un arte desconocido y presentan claramente la emoción ocasionada por el descubrimiento de la alteridad.

Además, después de la exposición de “Las artes mexicanas”, la atención hacia estas, tanto contemporáneas como de la época prehispánica, creció a escala nacional. Según algunos artistas japoneses, esta exposición produjo un profundo impacto en los artistas jóvenes, quienes habían estado acostumbrados, quizás hasta el hartazgo, a las obras artísticas de estilo occidental y buscaban otras formas de expresión (Kato, 2008: 52). Entre ellos, Taro Okamoto y Koujin Toneyama se destacan por ser particularmente aficionados a los objetos prehispánicos. Okamoto conocía “las artes prehispánicas” de México a través de su compañero, el pintor francés Kurt Seligmann, quien le mostró fotos de las ruinas arqueológicas; estas imágenes y narrativas sobre la época prehispánica impresionaron a Okamoto (Nakano, 2004). Los dos artistas japoneses hicieron varias visitas a México en las décadas de 1950 y

1960, y siguieron creando durante su madurez obras inspiradas en “las artes prehispánicas” (Kato, 2008: 53-51).

¿Qué es el espacio de las exposiciones de los objetos prehispánicos? Los objetos colocados en la exposición provenían de varios lugares: de museos, de galerías y de manos de coleccionistas. Antes de distribuirse en las salas, durante la clasificación, operan la exclusión, la inclusión y la selección prioritaria de objetos. Después de dicho proceso, finalmente cada uno de los artefactos se coloca en un espacio dispuesto para él. Aquí es inevitable considerar al papel del curador, quien practica la operación de la clasificación, fundamentándose en la valorización moderna de sus antecesores, así como en sus propias experiencias estéticas¹².

Siguiendo a Walter Benjamin, en el proceso de clasificación se pueden observar dos prácticas discursivas. Por un lado, ocurre el desplazamiento del valor de cada objeto; se quita “su valor ritual” (o cualquiera otro que haya tenido) y a la par se aplica una revalorización por “su valor de exhibición” (Benjamin, 2003: 52). “Cuando el peso absoluto recae en su valor de exhibición, la obra de arte se ha convertido en una creación dotada de funciones completamente nuevas, entre las cuales destaca la que nos es conocida: la función artística” (ibídem: 54). Por otro lado, dicha práctica de revalorización resulta en la reconfiguración del sistema de conocimiento (Foucault, 1995; Hooper-Greenhill, 1992). Los artefactos “primitivos” así como “prehispánicos” se han proyectado a los ojos calificadores que tienen puestos los lentes de la modernidad, y se ordenan dependiendo de su nuevo valor artístico adherido por la mirada moderna. El acto de disponer los artefactos de cierta manera los ha constituido en el espacio de la exhibición como objetos de mundos auténticos y tradicionales, y otras veces como propios de mundos exóticos (Clifford, 1995: 236-240). El museo es susceptible de ser un lugar de preservación del pasado apropiado y ordenado, tanto de Nosotros como de Otros.

¹² Aunque no se puede saber quiénes se dedicaron realmente a la curaduría, entre los mexicanos que tomaron parte en la organización de la exhibición se reconoce a los siguientes: el coleccionista de los pintores contemporáneos, Álvaro Carrillo Gil; el entonces representante del Museo Nacional de Artes Plásticas, Jesús M. Talavera; el entonces jefe del Departamento de Artes Plásticas de la Secretaría de Educación Pública y subdirector general, Víctor M. Reyes; entre otros (Instituto Nacional de Bellas Artes, et al., 1955). El entonces director general del Instituto Nacional de Bellas Artes, Miguel Álvarez Acosta, hizo comentarios en el catálogo de la exhibición.

Ejemplos de la reproducción de las imágenes del pasado por artistas japoneses

Ahora, mediante la observación del ordenamiento en la exposición de “Las artes mexicanas”, se pueden ver algunas influencias de las artes mexicanas en las japonesas¹³. Por un lado, después del encuentro con “el arte mexicano”, algunos artistas jóvenes se inspiraron para repensar el pasado japonés e intentaron expresarlo en sus narrativas artísticas. Por ejemplo, Taro Okamoto, cuando fue encargado de la dirección de la exposición temática para la Expo’70 llevada a cabo en Osaka, creó la famosa escultura “la Torre del Sol”. En su interior dispuso varios artefactos traídos desde África, Asia, Centroamérica y Sudamérica, y al mismo tiempo colocó sus propias piezas, como una titulada “el árbol de vida” y una figura inspirada por Coatlicue –una diosa azteca–. En aquel entonces Okamoto pretendía enunciar en voz alta la antítesis presente en la mirada normalizada en el campo artístico japonés, que le parecía una mera réplica de una categorización conformada en Europa¹⁴. Asimismo, en su libro *Culturas tradicionales de Japón (Nihon no dentou)* (1955) publicó una foto de Chac Mool de Chichén Itzá junto con trabajos clásicos japoneses, como una cerámica del período antiguo de Jomon y una pintura de Kourin Ogata, un pintor del período Edo (1658-1716) (Nakano, 2004)

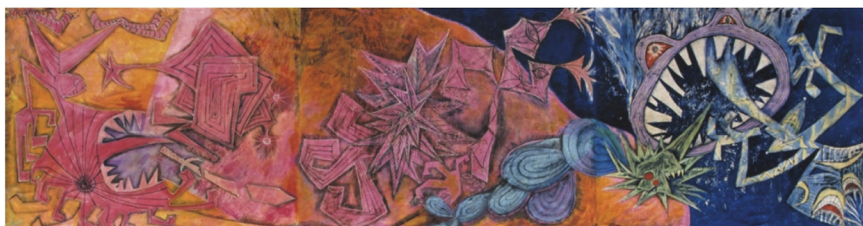
Otra artista, Saori Akutagawa, hizo un par de murales en 1957 que trataron de *Kojiki*, un relato considerado como parte principal de la mitología japonesa. Sus piezas fueron inspiradas por los murales mexicanos, sobre todo de Rufino Tamayo (Hozaki, 2018: 1). Ella misma hacía comentarios sobre las artes mexicanas contemporáneas, diciendo que son narrativas con el potencial de relatar la pasión y el poder intenso que coexisten tanto en las figuras de los artefactos de hace miles de años, como en las artesanías (ibídem). No obstante, sus piezas de los murales de *Desde Kojiki* no fueron simple imitación de los murales mexicanos; Akutagawa consideró dar a sus obras

¹³ No se puede elaborar una conclusión resumida con datos suficientes, por la falta de los materiales empíricos necesarios y por las limitaciones del tiempo. Sin embargo, considero que este tema sugiere un aspecto significativo para investigaciones futuras.

¹⁴ Okamoto comenta claramente que su interés en “las artes antiguas” proviene del rechazo de la belleza moldeada al modo occidental como única forma; es decir, es el rechazo de “El Arte” particularmente nacido, desarrollado y aprobado en Occidente. “Cuando hablo de las artes de Centroamérica y Sudamérica, a mí me recuerdan no sólo de las mayas, aztecas e incas, sino también de las jomones, escitas, y celtas.” (Okamoto, 1975: 99).

una forma artística más pertinente para la mitología japonesa, lo que expresó en una forma “tradicional” llamada *Emakimono*, que relata la historia con ilustraciones secuenciales en un rollo horizontal (ibídem; Figura II). Se debe considerar que, como tendencia general del arte japonés en aquel tiempo, la tradición japonesa estaba siendo reconocida entre los artistas de vanguardia, y Okamoto fue uno de ellos. En dicho contexto, la forma del arte mexicano contemporáneo, que pretendía retomar lo prehispánico en sus expresiones, motivó a los artistas japoneses a recuperar su propia tradición.

Figura II. Una pieza de la Serie de *Desde Kojiki* (1957), Saori Akutagawa.



Fuente: (Hozaki; 2018)

Existe también otra imagen visual indicativa de la mirada japonesa dirigida a la otredad maya. En julio de 1955 el dibujante de *manga* conocido como precursor de este formato, Osamu Tezuka, publicó el capítulo titulado “Hombre congelado” de la serie de *Tetsuwan Atom*. En él dibujó una imagen de pirámide con la referencia a la civilización maya (Tezuka, 1999: 45-74). Aquí se nota la confusión del autor entre las civilizaciones antiguas maya y egipcia, debido a que aparece la esfinge junto con la pirámide (Figura III). Seguramente el dibujante Tezuka tuvo una fuente distinta a la exposición de 1955, ya que su *manga* fue publicado dos meses antes de la inauguración.

Lo interesante es que la asociación entre la civilización maya y la egipcia no es una invención personal de Tezuka, sino de aventureros occidentales de un siglo anterior. Ellos relataron la historia del origen y del fin de la civilización maya, creando historias a su propia imagen, a su vez reflejadas en la mirada occidental de la otredad maya. La asociación de la civilización antigua y el mundo imaginario dio ideas fantásticas al dibujante Tezuka y a sus seguidores, quienes crearon en sus obras relatos inspirados en dicha forma narrativa. Por ejemplo, Tezuka publicó la serie *Mitsume ga toru –Hombre de tres ojos–* en la década de 1970, que trata de un joven descendiente de la civilización Moó. En

su *manga*, Moó está figurada como una civilización más avanzada que nuestra sociedad. Como veremos más adelante, la civilización Moó es una creación de un antropólogo *amateur* Le Plongeon, que asoció las ruinas mayas con una civilización imaginaria a la que llamó Moó. Alrededor de 1970 comienza a circular en Japón este tipo de narrativa cuyos motivos están situados en el lindero entre el pasado y el mundo ficticio. El público japonés la consumía como entretenimiento. Examinaré en el siguiente apartado la invención occidental de la civilización maya y la reproducción de ella en las décadas de 1960 y 1970 en Japón.

Figura III. Las representaciones de la civilización maya en el *manga* *Tetsuwan Atom*.



Fuente: (Tezuka, 1999)

Mayas entre el pasado y el mundo imaginado

La pasión del estudio de lo maya, que había comenzado a ser exaltada por Stephens [John Lloyd Stephens] se calmó con el tiempo. Sin embargo, eso no significa su desaparición completa. Un puñado de aficionados tanto como de especialistas pretendía seguir sin cesar dando sus esfuerzos, con firme voluntad de abrir la puerta oculta.

Ya comenzó la primera página de la historia. Va vislumbrándose la figura de la única civilización antigua que había quedado cubierta por el velo del misterio (Koizumi, 1976 [1968]: 22, anotación entre corchetes de la autora).

Este fragmento fue tomado de una publicación japonesa titulada *Reino desaparecido Maya –la misteriosa etnia desaparecida en la península de Yucatán* (*Ushinawareta Maya oukoku –yukatan hantou ni kieta maboroshi no minzoku*), “traducida” por Gentaro Koizumi (1976 [1968]). A pesar de que Koizumi se presenta como traductor, puse entre comillas “traducido” puesto que lo que hizo Koizumi no fue una traducción textual, sino que interpretó de manera propia las fuentes. Estas fueron mencionadas en el epílogo: la investigación realizada por Sylvanus Morley y los documentos archivados en varios institutos académicos estadounidenses, principalmente el Instituto Carnegie y el Smithsonian (ibídem: 293).

La lectura del título, el índice y los contenidos de dicha publicación japonesa nos harían dudar que el libro estuviera basado en un texto escrito por autoridades científicas de un instituto académico. Los capítulos se titulan “la gente antigua y los alienígenas”, “el grupo negroide étnico misterioso”, y “Atlantis y los mayas”, etc. Efectivamente, la lectura de sus contenidos me ha llevado a un mundo fantástico inventado. El “autor” Koizumi acentúa en su texto los aspectos ocultos de la civilización maya desaparecida—véase el fragmento citado arriba—, asociándolos a las narrativas de ese tiempo acerca de cuestiones consideradas misteriosas, irreales y de fantasía, por ejemplo, con el relato del continente perdido de la Atlántida.

Por un lado, hay que tomar en cuenta que el libro de Koizumi no es el único en el que se adjetiva a la maya como “civilización desaparecida” o “misteriosa”, entre las publicaciones japonesas relacionadas con ellos entre 1945-1972 (véase Tabla I). A partir del final de la década de 1960 en Japón, comenzaron a publicarse diversas series nombradas “sitios ocultos” o “civilizaciones desaparecidas”. En ellas se abordaron historias ocultas de lugares desconocidos tanto nacionales como extranjeros, y se introdujeron sus historias en un linderó entre el pasado imaginado y la ficción. Efectivamente, este tipo de series se puso de moda en esa época y fueron consideradas precursoras de un tipo de ocultismo en Japón¹⁵ (Iikura, 2009).

¹⁵ En el diccionario del japonés *Kojien*, el ocultismo se define como “la creencia y el estudio del ‘poder oculto’ que no ha sido probado en el ámbito científico y empírico” (Iwanami shoten editores, 2013). Según el *Diccionario del español de México*, el ocultismo es definido como: 1. “creencia en las realidades ultra-sensoriales (no empíricas), inaccesibles al uso exclusivo de la razón, y que desafían las leyes de la naturaleza”. 2. “conjunto de ciencias ocultas o conocimientos

Por el otro, adjetivar la civilización maya como “desaparecida” y “misteriosa” conduce igualmente a una narrativa que ya se había inventado y condensado a lo largo del tiempo, a partir del período del “descubrimiento” de los sitios arqueológicos por los viajeros occidentales. Supuestamente, en el campo autorizado actualmente por la Ciencia no se podría asociar a los mayas con la Atlántida u otros lugares imaginarios. Sin embargo, dicha asociación entre el espacio antiguo y el imaginario fue inventada por los intelectuales, artistas y académicos occidentales, quienes hicieron viajes en el siglo XIX con el propósito de “descubrir” las ruinas de sitios ubicados en el área de Centroamérica. En aquel entonces, los viajeros aficionados a la arqueología y los mismos arqueólogos y antropólogos fueron los actores históricos que romantizaron y crearon una retórica específica sobre los mayas, como una civilización antigua y misteriosa que ya había desaparecido. Vale la pena seguir brevemente el proceso de la romantización de la civilización maya por Occidente en el tiempo de los viajeros aficionados a la arqueología.

Invención occidental: surgimiento del discurso del “misterio de la civilización maya desaparecida”

La apertura del segundo “descubrimiento” de América fue ocasionada por la expedición del escritor estadounidense John Lloyd Stephens y su colaborador el artista británico Frederick Catherwood (Evans, 2004: 44-87; Escalona, 2017). Los relatos de sus viajes, publicados en los libros titulados *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan* (1841), e *Incidents of Travel in Yucatan* (1843), fueron escritos en un tono familiar con imágenes asombrosamente detalladas (Evans, 2004: 45). Se volvieron muy populares entre la gente de clases altas y medias, debido a su precio accesible. Posteriormente, los aventureros aficionados a la arqueología organizaron sus propios proyectos dirigidos a la exploración de las ruinas prehispánicas.

El período del final del siglo XIX y hasta el principio del XX es considerado como la última etapa en que los *amateurs* habían podido colocarse en el campo del estudio arqueológico (Evans, ídem: 1-9). Efectivamente, en esta reunidos a este respecto, y las técnicas destinadas a percibir y captar el poder de estas realidades. Su práctica se remonta a la más alta antigüedad y se basa siempre en la magia que trata de evocar los poderes ocultos por medio de rituales, para cambiar el orden de la naturaleza, como llamar a los muertos para conocer el futuro; utiliza fetiches para conseguir la muerte o la resurrección de personas, etc. Entre las principales ciencias ocultas están: la alquimia, la necromancia, la astrología y la cábala.” (Lara, 2011: 1188).

época fueron notables los avances de la tecnología arqueológica, sobre todo en torno a la fotografía y al molde de yeso para hacer réplicas. Mientras tanto, el incremento de los conocimientos acerca de los orígenes de los grupos étnicos en el área actualmente llamada Mesoamérica, así como acerca del sistema de escritura y de calendarización, aún no correspondía a dichos avances tecnológicos (ibídem: 127). Alrededor de 1915, cuando comenzó a haber resultados “científicos” de investigación –por ejemplo, los datos arqueológicos y el desciframiento de glifos mayas–, las figuras de los *amateurs* fueron reemplazados por especialistas arqueólogos, quienes fueron patrocinados por institutos académicos como el Instituto Smithsonian (ibídem: 8-9).

Fue en la etapa previa al reemplazo de *amateurs* por académicos autorizados cuando comenzaron a divulgarse las narrativas imaginarias acerca de “las civilizaciones desaparecidas”. Se consideran dos condiciones contextuales. Por una parte, en aquel entonces México como unidad nacional se encontraba en una situación difícil. En una época muy próxima al estallido revolucionario, el país revelaba una profunda inestabilidad política y una dificultad para construir una totalidad sociocultural (ibídem: 5). En cambio, en el momento posterior a su guerra civil, Estados Unidos se situaba en una condición económica e industrial bastante sólida, lo que de algún modo permitió desarrollar exploraciones en casi toda Latinoamérica, con el interés de establecer su influencia territorial y política en la región (ibídem: 9).

Por otra parte, bajo una situación de escasez de información fidedigna, los viajeros occidentales aficionados a la arqueología promovían la publicación de textos sobre sus propias experiencias e ideas, algunos de los cuales estaban basados en su visión inventiva. Esto los llevó a mitologizar el pasado de México y Centroamérica (ibídem: 2). Por ejemplo, al hacer el descubrimiento históricamente importante del manuscrito colonial del fraile Diego de Landa, el abad francés Charles-Étienne Brasseur de Bourbourg¹⁶ asoció una parte de ese manuscrito con el relato de Atlántida, (ibídem: 113-114). Asimismo, el “arqueólogo” británico Augustus Le Plongeon descubrió una famosa estatua en Chichén Itzá en la década de 1880 y le dio nombre como Chac Mool. En aquel entonces el arqueólogo creó una historia trágica que habla de un vínculo de esta estatua con la Esfinge egipcia (ibídem: 126-152).

¹⁶ Él es quien tradujo y publicó en 1861 el manuscrito del fraile Francisco Ximénez, y lo llamó primeramente *Popol Vuh*. El título completo de su versión francesa es *Popol Vuh, le Livre sacré des Quichés*.

Estos discursos de Le Plongeon y Brasseur de Bourbourg no fueron los únicos que se mencionaban entre las voces de intelectuales occidentales. Antes y después de ellos aparecían diversas disputas infundadas acerca del origen y la desaparición de la civilización maya. Sin excepción, estas disputas se habían fundado en visiones personales, y a la vez en una perspectiva etnocentrista occidental (para más ejemplos, véase Evans, 2004). Esas disputas nos permiten reconocer el origen y el desarrollo del discurso del “misterio de la civilización maya desaparecida” en el mundo occidental. Al entrar al siglo XX los arqueólogos *amateurs* perdieron su lugar por el crecimiento del espacio autorizado por “la ciencia” –por ejemplo, las excavaciones y el desciframiento de los glifos a cargo de “los mayistas”, como Morley y posteriormente Thompson; ambos pertenecientes al Instituto Carnegie–. A pesar de la desaparición de los *amateurs*, hasta nuestro tiempo “el misterio” ha estado presente como algo que deben confrontar los especialistas de los “estudios de los mayas”. De igual manera, en el mundo de la ficción –en la literatura, el cine y la animación, etc.– la civilización maya desaparecida ha circulado como elemento del discurso del misterio¹⁷.

¿Cuáles son las implicaciones del discurso del “misterio de la civilización desaparecida”? Castañeda (1996) cuestiona la forma de tratar estas dos ideas, “misterio” y “desaparecido”, como si fueran sucesivas y tuvieran continuidad. Este pensamiento fue provocado por el deseo de mostrar un progreso científico y arqueológico entre el siglo XIX y el XX (ibídem: 134). El mismo conjunto definido como “la civilización” ha sido incorporado al misterio, debido a que se consideraba que esto era el rasgo y la esencia de la gente que producía esta totalidad. El discurso construido con dicha asociación lleva al impulso por recuperar permanentemente su origen, a descubrir su nacimiento.

En cambio, en lugar de hacer la incorporación, Castañeda invita a considerar el “misterio” y el “desaparecido” como dos distintas metáforas políticas de dos discursos occidentales acerca de la otredad maya. Por un lado, es el discurso de la otredad situada dentro del espacio de “lo mismo”, y por la otra, es el discurso de la otredad situada fuera de ello: en “algún espacio” (ibídem). La primera es una figura que ha provenido de las fábulas de la ciudad dorada, incluyendo la de Atlántida del Mediterráneo. La otra plantea,

¹⁷ Recuerden la película monumental en este sentido, *Indiana Jones y el reino de la calavera de cristal* (2008), y el libro de Erich von Däniken, *Chariots of the Gods?*, que indican que Palenque, la ciudad maya antigua, había sido fundada por los alienígenas (Evans, 2004: 163n. 3).

en cambio, una alteridad exógena que tendría un origen común del que surgió la perspectiva del canibalismo y salvajismo, así como del orientalismo (ibídem)¹⁸. Estos dos discursos están fusionados en la metáfora de “el misterio de la civilización desaparecida”. En resumen, esta forma discursiva se configura en un conjunto de ideas (tanto científicas como populares) que conciben a los mayas simultáneamente como un reflejo-otredad de la civilización occidental. La narrativa de “lo desaparecido”, y por tanto la discusión sobre el origen de los mayas, ha permanecido dentro del discurso del misterio romantizado, como un debate irresoluble, que además reafirma la posición ambigua de la civilización maya.

Escena del “misterio” desde la visión japonesa

Ahora bien, la discusión se enfoca en la mirada japonesa hacia los mayas en el contexto socio-histórico del final de los años sesenta. Se examinan los factores particulares que generaron el discurso del “misterio de la civilización maya desaparecida”. En aquel entonces en Japón se daba una popularización de las narrativas sobre los lugares desconocidos y desaparecidos, tanto locales como extranjeros. Estas han sido llamadas *Hikyo* en japonés y los mayas han sido narrados dentro de esa categoría. Por ejemplo, el libro *El Reino maya desaparecido* de Koizumi (1976) formaba parte de la serie editorial de “las civilizaciones desaparecidas”. Koizumi es el “traductor” de varios libros de la misma serie¹⁹, y Tairiku Shobou, la editorial de estos libros fundada en 1967, dice estar especializada en historias “no ficticias”, sobre todo en la serie de *Hikyo* (Iikura, 2009: 26).

Las series de *Hikyo* publicadas en estos tiempos, incluyendo la de Tairiku Shobou, se caracterizaban por una forma de la narración “no ficticia”; las narrativas mismas se construían como si fuera experiencias reales de los autores. El autor o “el traductor” cuenta el relato en detalle, con información geográfica e histórica, asimismo con el lenguaje que pretendía hacer percibir a los lectores

¹⁸ Para la discusión sobre la otredad, en general hay otros autores que mencionar. Por ejemplo, Said (1997) sería uno de los fundamentales. Sin embargo, para el caso particular de la otredad Maya resulta más adecuado Castañeda por la perspectiva de la ambigüedad que señalo aquí.

¹⁹ Por ejemplo, *El continente desaparecido Mú* (1968), *los descendientes de Mú* (1970), y *el reino misterioso Azteca* (1968) son firmados por Koizumi (Koizumi, 1976: 295). Según la referencia editorial, los autores de sus fuentes son James Charchwood de los primeros dos libros y el Instituto Carnegie del último.

la continuidad temporal y espacial con la escena de la narración. Todo eso era parte de las técnicas para generar sentido de “realidad” en el producto. Por esa misma razón se ponía como autor el nombre de los investigadores y de los institutos académicos occidentales, dejando al “traductor” en un lugar secundario, atrás de ellos.

El libro *El reino desaparecido maya*, de Koizumi, comienza con las dos historias del descubrimiento occidental: una historia del viaje de John Lloyd Stephens por Copán con el acompañamiento de Frederick Catherwood, y otra de la trayectoria del fraile Francisco Ximénez, quien encontró “un libro de la comunidad” identificado como *Popol Vuh*. Las dos historias contienen la vida personal de estos personajes históricos y la motivación que los llevó a hacer el “descubrimiento”. Además, la narración tiene una característica palpitante, sobre todo al momento de hablar sobre la escena del viaje. El libro inicia con las siguientes palabras:

Hasta el fondo de la selva, del mar de árboles, no llegan los rayos del sol. Cuando los indios cortan las ramas y las plantas con la sierra, sale débilmente una claridad.

Mana el agua al pisar en el suelo lleno de las hojas caídas, y suena el zumbido de los insectos venenosos. Stephens y Catherwood sangran de los pies y manos, que se pinchaban con las espinas de los arbustos, sus ojos están congestionados por la inflamación, y sus párpados siguen hinchados y enrojecidos (Koizumi, 1976: 9).

Aparte del manejo del lenguaje dramatizado, el texto se caracteriza también por incluir los datos reales para localizar los viajes en un espacio existente. Por ejemplo, al relatar la expedición hacia las ruinas de Piedras Negras, dirigida por John Alden Mason, entonces profesor de la Universidad Península, primero nos hace saber las características geográficas de la localidad y una breve historia de la península Yucatán y del Río Usumacinta. Según el autor, dicho río está localizado en el centro del triángulo de la zona de la civilización maya, entre Copan, Uaxactún y Palenque; por eso fue llamado “el río madre de la cultura maya” (ibídem: 28). También presenta algunos personajes locales, por ejemplo, “los chicleros”, quienes buscan el árbol del chicozapote caminando en las selvas. El autor comenta que estos encontraron las ruinas,

pues el chicle y la arqueología tienen una conexión inseparable (ibídem: 35). De igual manera, los mapas y las fotografías jugaron el papel de visibilizar la situación de la excavación en las ruinas.

Así, en el texto de Koizumi se encuentran varias técnicas narrativas interesantes: el relato de los personajes históricos; la mención de datos geográficos, biográficos e históricos; la transmisión vívida del camino de la expedición con un tono creíble y a la vez dramático. Estas técnicas se entrelazan en el texto y provocan el efecto narrativo de las experiencias de los personajes históricos del “descubrimiento”, como si se compartiera el tiempo y el espacio con los lectores. La narrativa entrelazada con estas técnicas construye un espacio imaginario como si fuera existente.

Aún más, estas experiencias de búsqueda de los objetos llegan al final a lo oculto de “la desaparición”, sin que llegue realmente a saberse el origen o el final de la civilización maya. Es decir, el relato se cierra con “el misterio”. Koizumi concluye el texto con las siguientes palabras:

Por supuesto, hay un acontecimiento destructivo llamado la Conquista española. A pesar de ello, ¿en dónde los mayas dejaron caer su propia historia? En el presente los millones de indios mayas siguen en la vida tradicional. La gente del reino antiguo maya, en su vida y cosmología, se fundamentaba en la teoría de la circulación y de la regeneración, las cuales han permanecido en la profundidad del corazón de los indios mayas; con el tiempo extensivamente largo, ¿se espera un día que la civilización caída vuelva a despertar con un nuevo suspiro? (ibídem: 291).

En resumen, en el texto de Koizumi, que forma parte de la serie japonesa de *Hikyo*, se encuentra el discurso del “misterio de la desaparición”, igual que en las publicaciones de los viajeros occidentales de los dos siglos pasados. Sin embargo, lo importante es que el constructo en las series japonesas se debe diferenciar del discurso occidental, por lo menos en dos cuestiones: el tiempo histórico distinto y la perspectiva de la narración, dirigida hacia la escena del misterio.

Las publicaciones japonesas de ese momento son productos muy posteriores al surgimiento del discurso sobre los mayas en Occidente. Además, los autores japoneses no son los mismos viajeros que visitaron las ruinas.

En la situación política de aquel entonces, salir del país era difícil para la mayoría de los japoneses y estaba limitado a pocos políticos y especialistas. En dicho contexto, las experiencias de la expedición y el “descubrimiento” del objeto misterioso son prestadas, citadas y “traducidas” de los productos occidentales. Es decir, las narrativas japonesas tenían una mirada desde un ángulo particular: eran un reflejo del discurso occidental. En este sentido, es un factor muy efectivo incluir en la narración las experiencias de los mismos viajeros occidentales. Así como el reflejo de las miradas hacia la otredad maya, los viajes de los personajes históricos occidentales formaron parte del juego de la reproducción de la narración. Efectivamente, el lenguaje de los textos japoneses se puede considerar como el de un reportero que no se sitúa en la misma escena histórica, pero transmite la situación con voz vívida, como si estuviera allí.

Tomando en cuenta lo anterior, se puede decir que la perspectiva hacia la otredad maya desde Japón se comparte con Occidente, pero al mismo tiempo no es igual. El propósito editorial de las series de *Hikyo* de los años sesenta en Japón no se dirigía al dominio de los conocimientos sobre la otredad Maya, ni a la comprobación de la historia, sino a la diversión de los lectores o a su curiosidad por conocer objetos extraños. En este contexto, los sitios mayas y otros lugares ocultos de *Hikyo* se convierten en objeto del consumo para satisfacer el deseo de conocer los lugares desconocidos y ajenos a la vida cotidiana. “El misterio” es una reproducción de un discurso que ya se había construido en Occidente desde hacía un siglo y que, a su vez, se había transformado en el producto de la industria cultural de Japón.

Frutos técnicos de la colaboración entre antropólogos y medios de comunicación

Hay otros aspectos en la construcción de la versión japonesa del “misterio de la civilización desaparecida” que tienen que ver con la dinámica antropológica en el contexto muy particular de la posguerra. En virtud de la liga con los medios de comunicación (conveniente para ambas partes), la antropología pudo sobrevivir en una condición complicada durante el tiempo inmediatamente después a la derrota en la Guerra. Al pasar el tiempo, a mediados de la década de 1960, comenzó a disolverse el pacto entre estas partes por varios factores

sociales²⁰. Fue entonces cuando comenzaron a aumentar las publicaciones temáticas de *Hikyo* (Iikura, 2009: 33-36, Kaneko, 2009: 56-59). Por un lado, la temática del lugar misterioso comenzó a consumirse de manera amplia mediante publicaciones y transmisiones de televisión, justamente al liberarse de la relación colaborativa con la antropología (Kaneko, 2009: 59). Entonces los medios de comunicación ya no necesitaban manejar los lenguajes complejos ni los contenidos teóricos implicados en la participación académica. La editorial de *Hikyo* compuso textos con expresión e imaginación abiertas, sin aquellas limitaciones.

Por el otro lado, se ganó un fruto técnico gracias a una incorporación previa: la técnica narrativa de aromatizar el texto con el incienso de “la verificación científica”. Cuando los medios de comunicación tenían un pacto con la antropología, los resultados de la expedición se editaron y expusieron frente al público en exhibiciones, publicaciones y documentales. Durante esta colaboración, los productores de los medios aprendieron cómo construir la narración sobre las experiencias de los antropólogos, usándolos para dar una sensación de “veracidad” al producto (Iikura, 2009). Los dispositivos que producían dicho efecto consistían en mostrar las informaciones “científicas” de la geografía y la historia, basadas en investigación realizada por antropólogos (ibídem: 20). Posteriormente estos datos “antropológicos” se hicieron uno de los fundamentos de productos de editoriales como las series de *Hikyo*. En resumen, la narrativa en el texto de *Hikyo* ha sido constituida por una combinación entre la liberación del pacto con la academia –el lenguaje creativo con el tono dramático–, y el fruto del mismo pacto –el aroma de “veracidad”–.

Lo interesante es que la serie de *Civilización desaparecida* de la editorial Tairiku Shobou se enfoca más en el continente americano que en Asia o en otras regiones del mundo²¹. Antes y después de la Segunda Guerra Mundial, la otredad para el Imperio Japonés estaba ubicada principalmente en las regiones asiáticas. Estas fueron objeto de ocupación territorial y de la expulsión de

²⁰ La disolución de la colaboración entre antropólogos y medios de comunicación comenzó a cambiar alrededor de 1963, principalmente debido a tres condiciones: la regularización de la transmisión de la televisión (1963), la formalización del apoyo institucional para la investigación en el extranjero, a cargo de la Secretaría de Educación, Ciencia y Cultura (1963), y la liberación de los viajes al extranjero (1964) (Iida, 2007: 263-269).

²¹ La mitad del volumen de esta serie fue acerca de las civilizaciones antiguas de América. Los demás trataron de las civilizaciones alrededor de Angkor, localizado actualmente en Camboya, de Egipto y de África (Koizumi, 1976: 296).

las tropas europeas (bajo el impulso imperial japonés), y a la vez, objeto de investigación para los etnólogos. Lo obvio es que, en un cierto tiempo inmediato después de la derrota en la Guerra, por lo menos hasta mediados de los años cincuenta, la otredad Asia ya no podía ser el objeto único de la mirada directa de los políticos ni de los académicos japoneses. En este contexto social tanto la antropología como los medios de comunicación se enfrentaban a la necesidad de buscar nuevos objetos, con una visión más amplia dirigida a otras regiones del mundo. Supongo que fue durante el proceso de búsqueda de nuevos objetos que surgió la mirada hacia el sujeto maya. Sin embargo, dicha mirada ya no fue igual a la que se dirigía de manera directa a la otredad Asia, sino una mirada indirecta o, mejor dicho, una visión que refleja parcialmente la figura de la otredad maya que se había construido en Occidente.

Con ese cambio de interés político ha surgido una mirada japonesa distinta hacia los espacios desconocidos. Eso implica la expectativa de encontrar en el Otro una semejanza con Nosotros. Un ejemplo significativo de ello serían las palabras de escritores del tiempo de la posguerra, como el ensayista Yoshino y el antropólogo Ishida, citadas al principio del texto. En ellas Yoshino expresaba la nostalgia que sentía frente a la ciudad Tokio, destruida por los bombarderos durante la Guerra (Yoshino, 1963: 4). El autor asoció la destrucción que ocurrió en Tokio, con la ciudad antigua de México que igualmente fue destruida por la violencia.

De la misma forma, el antropólogo Ishida hace un comentario sobre un sentimiento nostálgico que le provocó su viaje por México (1971: 49-50). Al subir al autobús en el campo, veía que la mayoría de los pasajeros “tienen los mismos rasgos Mongoloides, el origen de nuestra población asiática”. Ellos son “los descendientes de la gente que construyó estas ruinas”, y en el tiempo presente “siguen viviendo con sus culturas y lenguas originales” (ibídem: 49). Al final de su texto, Ishida cierra con estas palabras: “México fue la tierra más nostálgica para mí entre los países que he visitado” (ibídem: 50).

Agrego un comentario pequeño del artista Taro Okamoto, quien señala la emoción que le genera, en el fondo de su propio cuerpo, el percibir la cultura maya (Namikawa, 1972: 199): “los dioses mayas se consideran muy extraordinarios debido a su intimidad, a la vez, a su grandeza. Pienso en la conexión consanguínea de los antepasados lejanos”.

Una figura alternativa de la otredad maya que estoy tratando de señalar con estas voces, quizá en una parte coincide con el Otro que se sitúa dentro de “lo mismo” en Occidente, que también Castañeda discutía en su texto. Según su argumento (Castañeda, 1996), la otredad maya para Occidente se ha figurado en la ambigüedad de presentarse dentro y, a la vez, fuera de Occidente. El discurso construido en Occidente sobre “el misterio de la civilización maya desaparecida” se entiende como algo entrelazado y fundido, imbuido de una ambigua otredad. Por otra parte, el discurso sobre la otredad maya que figura en las palabras citadas de los intelectuales japoneses no implica la expectativa de la asimilación de la otredad en Nosotros, sino la de la expulsión de Nosotros en el Otro para encontrar la semejanza con ellos. En otras palabras, considero esto como una práctica de buscar un Nosotros en el Otro situándonos en el espacio histórico de ellos. El sentimiento de nostalgia expresado por los intelectuales japoneses sería una metáfora significativa de esta figura de la otredad maya: su voz nostálgica suele transmitirse de Nosotros al Otro produciendo vibración de lo pasado común, por la cual el Nosotros puede sentirse comunicado con Ellos.

No obstante, el mecanismo sigue el mismo destino discursivo: lo pasado dibujado por los autores ha sido asociado con la imagen de la desaparición. Tanto la nostalgia que los intelectuales sentían por un pasado común, como la percepción del misterio estructurada en las series de *Hikyo*, han provocado la idea de “la desaparición”, que sitúa fijamente a los mayas en un espacio dramatizado e inventado, con un discurso sobre el origen y el fin de su historia. Como el historiador británico Eric Hobsbawm ha señalado en su discusión sobre la invención de la tradición, “Las tradiciones que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas” (Hobsbawm, 2002: 7). Lo pasado no es sino algo que se ha seleccionado, escrito, popularizado e institucionalizado durante el proceso de la formación de la nación moderna y del conocimiento histórico (ibídem: 20). Hobsbawm ubica su discusión principalmente dentro del contexto de la formación de la nación británica; sin embargo, considero que su reflexión podría aplicarse a la invención de lo pasado en la otredad maya en el discurso construido en Japón. Hay una discontinuidad histórica entre pasado y nuestro presente. En este intervalo se presenta una proyección de la otredad maya imaginada mediante la asociación con “nuestro” propio pasado nostálgico. Así fue construido

el entramado de narrativas (re)producidas sobre los mayas: las palabras e imágenes artísticas, literarias, ocultistas y antropológicas se relacionaron entre ellas y participaron recíprocamente en el proceso de construir, mediante sus específicos ojos históricos, un modo de ver a los mayas en la primera época de la posguerra en Japón.

Bibliografía citada

- Benjamin, Walter, (2003) *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Editorial Itaca.
- Bizyutsu Syuppan (editor), (1955) *Bizyutsu Hihyo (Crítica de arte)*. Núm. 46, Japón.
- Castañeda, Quetzil E., (1996) *In the museum of Maya culture, Touring Chichén Itzá*. Inglaterra: University of Minnesota press.
- Clifford, James, (1995) *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. España: Editorial Gedisa, S.A.
- Escalona Victoria, José Luis, (2017) “La manufactura de los mayas. Los orígenes de una epistemología política del presente” en Alejandro Agudo Sanchíz, Marco Estrada Saavedra y Marianne Braig edi. *Estatualidades y soberanías disputadas: la reorganización contemporánea de lo político en América Latina*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos. Pp.117-143.
- Evans, R. Tripp, (2004) *Romancing the Maya. Mexican antiquity in the American imagination 1820-1915*. Estados Unidos: University of Texas Press.
- Foucault, Michel, (1995) *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Fujii, Eriko, (2010) *Hibigakuteki haikyo ron (No-esteticismo de las ruinas)*. Tesis de licenciatura. Japón, Universidad de Kobe.
- Hijikata, Teiichi, (1955), “Osorubeki zoukeiryoku” (El arte plástico poderoso), en *Matutino del Yomiuri Shibun*. Pp. 7.
- Hobsbawm, Eric, (2002) [1983] *La invención de la tradición*. España: Editorial Crítica.

- Hooper-Greenhill, Eileen, (1992) “What is a museum” en *Museum and the shaping of knowledge*. Inglaterra: Routledge, pp. 12-33.
- Hozaki, Hironori, (2018) “Mekishiko biziutsu no syogeki. 1955 nen no ‘mekishiko biziutsu-ten’ to Akutagawa Saori” (Impacto de las artes mexicanas. Las artes mexicanas de 1955 y Saori Akutagawa), en *Art Paper*, vol. primavera, pp.1-2.
- Iida, Taku, (2007) “Syowa sanzyunendai no kaigai gakuzyutsu expedition –‘nihon no zinruigaku’ no sengo to mass media–” (Expediciones académicas en extranjero en 1955-1965 –‘antropología japonesa’ en el tiempo de la posguerra y los medios de comunicación) en *Kokuritsu minzokugaku hakubutsukan kenkyu houkoku*. Vol.31, tomo 2, pp.227-285.
- Iikura, Yoshiyuki, (2009) “Utuskushii chikyu no ‘Hikyō’ –‘ocult’ no Youran toshitenō 1960 nendai ‘hikyō’ boom” (*Hikyō* en la tierra maravillosa –la popularización de *Hikyō* en la década de 1960 como la cuna del ocultismo–), en Morio Yohida ed. *Ocult no wakusei 1980 nendai, mouhitotsu no sekai chizu*. Japón: Seikyū sha. pp.19-40.
- Instituto Nacional de Bellas Artes, et al. (1955) *Mexico biziutsu ten zuroku* (*Catálogo de Las artes mexicana*). Japón: Yomiuri Shinbunsha.
- Ishida, Eiichirō, (1971) [1967] *Maya bunmei. Sekaishi ni nokoru nazo* (*Civilización Maya. Un misterio en la historia universal*). Reimprimido en Iida Eiichirō Zensyū dai 7 kan, Japón: Chikuma Syobou, pp.237-403.
- Iwanami Shoten editores, (2013) [2008] *Koujien* [Versión digital]. Tokio, Japón: Iwanami Shoten.
- Kaneko, Takechi, (2009) “Okaruto japan no bunsuirei –zyunsui bungaku toshitenō zinruigaku kara no ketsubetsu” (Cuenta del ocultismo japonés), en Morio Yohida (editor). *Ocult no wakusei 1980 nendai, mouhitotsu no sekai chizu*. Tokio, Japón: Seikyū sha, pp.41-62.
- Kato, Kaoru, (2008) “Nihon gendai biziutsu ni okeru mexico hekiga undou no eikyou ni tsuite” (Un estudio sobre la influencia del movimiento muralista de México en Artes contemporáneos japoneses) en *Kirin*. Vol.17, pp. 58-41.
- Koizumi, Gentaro (traductor), (1976) [1968] Carnegie Institution for Science, en *Ushinawareta Maya oukoku –yukatan hantou ni kieta maboroshi no*

- minzoku (Reino desaparecido maya –la misteriosa etnia desaparecida en la península Yucatán)*. Japón: Tairiku Syobou.
- Lara, Luis Fernando (dir.), (2011) [2010] *Diccionario del español de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios*. México: Colegio de México.
- Miyamoto, Saburo, (1955) “Kyoretsu na hakuryoku, minzoku-syu” (Impacto inmerso, aroma de las etnias), en *Matutino del Yomiuri Shibun*. p. 3.
- Nakano, Yasuo, (2004) “Okamoto Taro Mekishiko heno manazashi” (Taro Okamoto. Su mirada a México), en Catálogo de la exposición *Atsui manazashi Okamoto Taro to Mekishiko*.
- Namikawa, Banri, (1972) *Maboroshi no maya-bunmei: Mekishiko no iseki to bunka-isán (Civilización imaginaria maya: ruinas arqueológicas y patrimonio cultural de México)*. Tokio, Japón: Keisyosya.
- Ochiai, Kazuyasu, (2006) “Introducción” en *El mundo maya: miradas japonesas*. Ciudad de México: UNAM, pp.7-14.
- Okamoto, Taro, (1975) “Shi to sei to souzou to” (Muerto, vida y creación), en Tomohiro Takayama edi, *Grand sekai bizyutsu, 25 kan Maya to Inca no bizyutu*. Tokio, Japón: Kodansya, pp. 98-104.
- Said, Edward W., (2002) [1997] *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori, S.A..
- Sakurai, Mieko, (2004) “Maya kenkyu shi wo tadoru” (Reflexión de la historia de estudios mayas) en *Osaka keidai ronsyu*. vol. 54, núm. 5, pp. 239-254.
- Sukikara, Fumiko, (2019) *Formación y transformación en la narrativa del Popol Vuh: las publicaciones y las prácticas de traducción al japonés, 1928-1971*. Tesis para obtener el grado de maestría. México, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Tezuka, Osamu, (1999) [1955] “Tetsuwan Atom Reito-ningen no maki” (Hombre congelado en Tetsuwan Atom) en *Brutas tosyokan tezuka osamu*. Magazine House, junio, pp. 45-75.
- Yoshino, Saburo, (1963) *Maya to Azteca (Maya y Azteca)*. Tokio, Japón: Syakai Shisou Sya.

Bases de datos en línea

- Asahi Shinbun, (2018) *Kikuzo II visual*. Disponible en: <http://database.asahi.com/index.shtml> (Consultado: 22 de mayo de 2018).

Biblioteca de la Dieta Nacional, (2018) *Collections* [online]. Disponible en:
<http://iss.ndl.go.jp/> (Consultado: 31 de agosto, 2018).

Housou library (Biblioteca de emisión), (2018). Disponible en: <http://www.bpcj.or.jp/> (Consultado: 29 de septiembre, 2018).

Mainichi Shinbun Miasaku, (2018) Disponible en: https://dbs.g-search.or.jp/WMAI/WMAI_ipcu_login.html (Consultado: 22 de mayo de 2018).

Yomiuri Shinbun Yomidasu, (2018) Disponible en: <https://database.yomiuri.co.jp/rekishikan/> (Consultado: 22 de mayo de 2018).

**VISTIENDO LA IDENTIDAD YUCATECA.
ETNOMERCANCÍA, TRADICIÓN Y MODERNIDAD**

**WEARING YUCATECAN IDENTITY. ETHNO-COMMODITY,
TRADITION AND MODERNITY**

Francisco Fernández Repetto*
Alma Teresa Medina Vázquez**

Resumen: En este artículo enfatizamos, en la primera parte, cómo el vestido regional constituye uno de los pilares de la identidad yucateca, una identidad menor, construida en contraste y oposición a una identidad mayor: la mexicana. En un segundo apartado, discutimos las ventajas y límites de los términos artesanía y etnomercancía para caracterizar mejor al traje regional yucateco. Finalmente, proponemos que los diferentes papeles tomados por las versiones masculina y femenina del traje regional constituyen, respectivamente, referencias directas a la modernidad y la tradición.

Palabras clave: traje regional yucateco, identidad menor, artesanía, etnomercancía.

* Universidad Autónoma de Yucatán. Líneas de investigación o temáticas de interés: antropología visual, antropología del turismo, representaciones socioculturales, antropología de la educación superior. Dirección electrónica: frepetto@correo.uady.mx. Dirección postal: km 1 Carr. Mérida-Tizimín. Cholul, Mérida, Yucatán. CO 97305. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4759-1410>.

** Universidad Autónoma de Yucatán. Líneas de investigación o temáticas de interés: consumo cultural, artesanías, representaciones socioculturales. Dirección electrónica: almateresa.medina@gmail.com. Dirección postal: km 1 Carr. Mérida-Tizimín. Cholul, Mérida, Yucatán. CO 97305.

Fecha de recepción: 17/02/2019, fecha de aceptación: 07/05/2019, fecha de publicación: 31/01/2020.

 Páginas 241-275

Abstract: In this article, first we stress how the regional dress constitutes one of the pillars of the Yucatecan identity, a minor identity, built upon the contrast and opposition to a major identity, the Mexican one. In the second part we discuss the advantages and limitations of the terms handcraft and ethno-commodity to better characterize the Yucatecan regional dress. Finally, we propose that the different roles taken by the male and female versions of the regional dress constitute a direct reference respectively, to modernity and tradition.

Keywords: Yucatecan regional dress, minor identity, handcraft, ethno-commodity.

Introducción

El estudio sobre los trajes regionales es vasto y se ha abordado desde distintas aristas, entre las que destacan aspectos tales como su manufactura, incluyendo sus materiales, técnicas, tecnologías y procesos (Hendrickson 1995 y 1997; Greenfield, S/F). Desde una perspectiva de género se destaca la participación de la mujer en el proceso de producción y en los de socialización y endoculturación de las niñas (Greenfield, S/F); proceso que es también un importante factor en la construcción y expresión de la identidad de los grupos socioculturales y étnicos (Saltzman, 2007; Valenciano-Mañé 2012; Otzoy, 1992; Hendrickson, 1997).

La estrecha relación entre los trajes regionales y su empleo como imagen y símbolo de la identidad a distintos niveles (local, regional, nacional, global), convierte a este traje en uno más de los distintos territorios de confrontación y disputa entre quienes portan el traje de manera cotidiana y quienes lo usan para fines distintos, especialmente para la construcción de la identidad nacional y para el turismo (Otzoy, 1992; Valenciano-Mañé, 2012; Hendrickson, 1997; Walton, 2019).

Las distintas maneras en las que se denomina a este tipo de trajes reflejan su dinámica en contextos variados. Así, por ejemplo, cuando se les llama trajes típicos tienden a asociarse con el mercado turístico y con la autenticidad del producto; en contraste, cuando se habla de trajes tradicionales se construye una idea sobre la base del tiempo y la distancia, como algo que sobrevive y

refleja valores y costumbres de la localidad o de la región. Cuando se les trata como trajes regionales suponemos dos niveles, que refieren ya sea a la nación o a ciertas partes de la nación, en consonancia con el contexto en el que se presenta. Será nacional en un contexto global, pero regional en un contexto nacional. Otra manera de llamarles sería apelando directamente al grupo étnico que lo porta, en este sentido incluiríamos el nombre del grupo étnico para denominarlo, de esta manera emplearíamos los términos traje regional yucateco, o traje maya, para referirnos a la indumentaria que caracteriza un territorio.

Para Yucatán, el traje regional yucateco se expresa y sintetiza en el terno¹, éste se ha empleado desde finales del siglo XIX (Millet y Quintal, 1994) como un mecanismo de integración del estado, y con ello de la especificación y diferenciación del mismo en relación con la nación mexicana. Se ha utilizado, junto con otros aspectos tales como el lenguaje (español yucateco) (Güémez, 2011), la celebración del día de muertos (Janal Pixán) (Fernández Repetto y Negroe Sierra, 2008), las fiestas patronales (Fernández Repetto y Negroe Sierra, 2010; Quintal Avilés y otros, 2003), la comida (Ayora 2012) y la música (Vargas-Cetina, 2017), como una manera de particularizar la historia, hacerla única y celebrar las diferencias con la nación, construyendo lo que podríamos denominar una identidad menor (la identidad yucateca) en el marco de una identidad mayor (la identidad nacional-mexicana), que la subsume y con la cual se enfrenta.

Mérida, la capital del estado de Yucatán, fue el sitio en el que cuajó la creación del traje regional yucateco. Tomado de las piezas de vestido que las “mestizas”² empleaban en las vaquerías para bailar jarana³, se trasladó,

¹ Güémez Pineda define al terno como “[t]raje regional, o ceremonial yucateco. Por antonomasia se aplica al conjunto de tres prendas: hipil, jubón y fustán, que constituyen el vestido de gala de la mestiza yucateca. El *hipil*, por lo general de tela blanca, lleva en el borde inferior bordados policromos de punto de cruz o a máquina con orillas recortadas, el *jubón* es una solapa cuadrada ricamente bordada que va sobrepuesto al hipil, y el *fustán* o enagua de cintura lleva encajes blancos (2011: 313. Subrayado en el original).

² “En Yucatán este término tiene dos contenidos semánticos: el étnico y el social caracterizado en otro tiempo por la indumentaria. Mujer de origen indígena que porta de manera cotidiana el traje típico de la región (hipil, rebozo) (...) Mujer que se viste con el *terno*, o traje de gala mestiza, para ir a la *vaquería* u otra ocasión especial (Güémez Pineda, 2011: 235. Subrayado en el original).

³ “Baile de *vaqueras*, popular en la Península de Yucatán, que nació en las haciendas yucatecas. Después de la hierra del ganado, las mujeres –vaqueras– atendían a los invitados, y a sus esposas

no sin modificaciones, a diferentes eventos sociales, culturales y políticos principalmente. Así, desde finales del siglo XIX hasta la fecha se mantiene como un elemento fuertemente arraigado a los valores y la identidad yucateca.

Del terno han derivado muchas otras vestimentas femeninas que han actualizado su empleo y lo han adaptado a circunstancias particulares, tratando de mantener los bordados como elemento de identificación del estado y de la prenda⁴. Esta tendencia de actualización ha expandido el empleo de estas prendas bordadas a numerosos actos, particularmente a actos políticos en los que se quiere refrendar la identidad regional y el papel de las acciones de gobierno, así las edecanes de estos eventos portarán el terno, algunas políticas lo harán igualmente, pero otras optarán por piezas actualizadas, como las blusas/hipiles (ver ilustración 1).

El terno y sus actualizaciones tienen hoy día una fuerte presencia en Mérida, que no se restringe a los acontecimientos políticos y culturales de la ciudad, pues como símbolo de la identidad yucateca ha sido incluido en el repertorio de las artesanías yucatecas que se expenden en el mercado turístico de la ciudad, mismo que presenta la oferta más amplia de productos turísticos del estado. Con esta misma idea turística, el terno está presente en las escenificaciones de las vaquerías, que el Ayuntamiento de Mérida realiza cada lunes frente al palacio municipal, y en las serenatas que se llevan a cabo cada jueves en el parque de Santa Lucía, localizado en el centro histórico de

y, como final de la fiesta, danzaban viejos sones mayas influenciados por la música española o viceversa. Los asistentes, ataviados con sus trajes de “mestizas” y “mestizos”, bailaban jaranas, baile típico del que existen dos formas métricas, 6 x 8 y el 3 x 4. En la actualidad las vaquerías casi siempre se hacen en los corredores de los palacios o comisarías municipales y marcan formalmente el inicio de la “fiesta del pueblo” o del santo patrono. Las vaquerías suelen dar inicio avanzada la noche. Las muchachas de la localidad y de otras comunidades vecinas asisten vestidas de vaqueras: esto es con el *terno* y llevando en la cabeza un sombrero adornado con flores y/o cintas y un espejito” (Güémez Pineda, 2011:337-338. Subrayado en el original).

⁴ Para agilizar la redacción del presente documento, de ahora en adelante, cuando nos refiramos al terno incluiremos sus actualizaciones y derivados. Por actualización entendemos, el empleo de nuevos colores, texturas y telas estampadas que han sustituido a las telas blancas de los ternos, la inclusión de colores y por derivados entendemos, ciertas modalidades de vestido, especialmente las blusas que asemejan la estructura básica del hipil. Vale la pena señalar que en Yucatán la palabra que se emplea para referirse a la vestimenta femenina típica de la región es hipil, y que la versión festiva de esta prenda se denomina terno, misma que queda incluida en nuestro análisis. Los términos hipil y wipil provienen de la misma palabra *wipilii* (náhuatl). En Yucatán la w fue eliminada para evitar la cacofonía con la segunda persona del singular en maya yucateco, que diría *u-ipil*, que significa tu hipil (Patrón Rejón, 2003).

Mérida.

El traje regional también está exhibido en las vitrinas de dos museos de la ciudad: el Gran Museo del Mundo Maya de Mérida (el mayor museo de Mérida) y el Museo de la Ciudad. Su presencia en estas vitrinas destaca el traje regional de las mujeres y minimiza el traje regional masculino. Su exhibición en estos dos espacios es parte de la construcción y definición de lo yucateco, como lo es también el Museo de la Canción Yucateca.

Ilustración 1. Modelo de blusa tipo hipil.



Fuente: www.clasf.mx/hermosos-vestidos-bordados-tipo-hipil-yucateco-en-méxico-6585273/

En lo que toca a la versión masculina del traje regional, esta se ha materializado en la guayabera yucateca, prenda de origen caribeño, aparentemente de Cuba, que fue adoptada desde mediados de la década de los cincuenta del siglo pasado y que ha sido a nivel nacional un emblema y símbolo de la región, especialmente de Mérida. En este contexto el propósito de este artículo es el de dar cuenta de algunos aspectos de las dinámicas que el traje regional, compuesto por ternos y guayaberas, así como por sus derivados y actualizaciones, ha manifestado en el marco de la construcción identitaria de Yucatán, destacando

sus discordancias internas, así como su inclusión diferenciada en el mercado turístico y no turístico de Mérida⁵.

Para ello hemos dividido el trabajo en cuatro partes, en la primera abordamos los procesos de construcción identitaria y la posición del vestido en estos. Con base en esta perspectiva ubicamos al vestido regional como soporte de la identidad yucateca, entendida como una identidad menor en su oposición a la identidad nacional, que constituye una identidad mayor.

En la segunda parte hacemos una revisión relacionada con la manera en la que han sido abordadas las artesanías en el contexto del estado de Yucatán, brindamos algunas ideas en torno a las mismas y contrastamos éstas con la noción de etnomercancía, poniendo especial énfasis en los ternos y las guayaberas. Con ello queremos ubicar a la vestimenta yucateca en un espacio de consumo y en su papel como bien cultural identitario del estado.

En la tercera, analizamos la dinámica contemporánea de la vestimenta yucateca, considerando su oferta en el mercado meridano, y presentamos lo que creemos son las principales diferencias en torno a la vestimenta femenina y masculina en cuanto a su significado e implicaciones sociales y culturales.

Por último, en el cuarto apartado recuperamos algunos de los aportes de este trabajo y dejamos abiertas ciertas preguntas para ahondar en el tema.

El traje regional yucateco como identidad menor

Una de las bases de la discusión, que hoy día se da por sentado, es que las identidades “nunca están unificadas y, en tiempos modernos recientes, están fragmentadas y fracturadas; nunca son construidas de manera singular, sino que se construyen de manera múltiple a través de la intersección de diferentes y antagónicos discursos, prácticas y posiciones” (Hall, 1996: 4). En esta

⁵ Este trabajo se basa en información de campo recopilada en entrevistas formales e informales a 30 dependientes de tiendas artesanales en los corredores turísticos de Mérida y en otras tiendas fuera de ellos, en 2014, 2015 y 2016. En 2018 se revisitaron 10 de esos sitios y se entrevistaron a tres dependientes, específicamente de tiendas relacionadas con la venta de hipiles y guayaberas. Se realizaron observaciones analíticas tanto a las vitrinas físicas de las tiendas, como las vitrinas virtuales (portales de internet) para actualizar, en su caso, la información referente a las artesanías. Esta estrategia sigue la propuesta de Mariné-Roig para el caso de Barcelona (2011). Igualmente se realizaron seguimientos hemerográficos que dan cuenta del uso de las guayaberas y de los ternos en eventos políticos y sociales, y asistimos a eventos que celebran el uso del traje regional yucateco.

dirección no son ni han sido fijas en el tiempo ni en los diferentes espacios y contextos en los que significan y dan sentido a prácticas sociales y culturales.

Hall añade que las identidades se fundamentan en cuestionamientos sobre el uso de los recursos de la historia, el lenguaje y la cultura en el proceso de construcción de quiénes llegamos a ser, además de quiénes somos. Así, las identidades se construyen tanto dentro del discurso y como producto de lugares y contextos históricos e institucionales, como a través de la diferencia y no fuera de ella (1996: 4).

Larrain (2004) considera tres elementos para dar cuenta de los límites en la definición de las identidades, estos son:

- a. identificación con categorías sociales compartidas;
- b. producción/consumo de elementos materiales que dan cuenta de la proyección de su propia imagen en ellos, con lo cual crean distinción, y
- c. reconocimiento de otros modos de vida, lo que genera contraste y límite.

En concordancia con Hall (1996), estos elementos deber ser vistos de manera dinámica, cambiante y negociada en el contraste con otras identidades.

Algunas de las manifestaciones visibles de la cultura material son referentes de expresiones culturales menos visibles y también más amplias (Chambers 2010), en este sentido pueden ser referentes de la identidad, constituyéndose como elementos que significan y dan significado a los propios artefactos, a sus productores y a sus consumidores. Así, el vestido concreta la identidad y la hace asequible al propio grupo.

Saltzman plantea que “la vestimenta [en su conjunto] es un sistema de signos cuya articulación constituye sentido” (2007: 117). Continúa señalando que “el vestido conforma hábitos y costumbres que se consolidan en normas vestimentarias típicas de una determinada cultura o grupo” (Saltzman, 2007: 117). Así, “[e]l vestido siempre significa algo y transmite información vital en relación a los hábitos, el grupo étnico al que el individuo pertenece, su grado de religiosidad, independencia, originalidad o excentricidad, así como su conceptualización sobre la sexualidad y el cuerpo” (Squicciano en Saltzman, 2007: 123).

La velocidad de la dinámica de las transformaciones que el vestido señala es muy importante, “[n]o obstante, y salvo en las culturas primitivas o en aquellas que tienen un fuerte arraigo en las tradiciones, la indumentaria se presenta como un sistema de signos cuyos códigos se mutan casi a la par de la

sociedad” (Saltzman 2007: 127). El cuerpo del usuario contextualiza al vestido y el cuerpo vestido se contextualiza a partir del escenario en que se presenta.

Complementando esta idea consideramos la aproximación de Martí, quien, como parte de la presentación social del cuerpo, entiende la indumentaria como un aspecto intrínseco de esta y como mecanismo de control social, “[l]a imposición de la indumentaria ha sido siempre un elemento de capital importancia en la forja de sistemas de dominación” (Martí, 2012: 11). Por ello, la conformación de los trajes nacionales y regionales debe ser vista como parte de proyectos políticos más amplios para la construcción de las identidades nacionales o regionales (Valenciano-Mañé, 2012) y, como consecuencia, un terreno de disputas y conflictos, como bien relatan Oztzy (1992) y Hendrickson (1997) para el caso de Guatemala.

Muchos antropólogos han entendido al vestido como uno de los elementos culturales sobre los que se asienta la identidad cultural (Eicher, 1995; Bartolomé y Barabas, 1999; Millet Cámara y Quintal Avilés, 1994; Garza Navejas, 2005; Ruiz Ávila, 2012). Se trata de uno de los rasgos culturales más visibles y obvios con los que los límites grupales se pueden establecer, entre un nosotros que porta o usa determinado tipo de atuendo, y unos otros que no lo hacen, todo ello con las implicaciones económicas, políticas y sociales que conlleva.

En el caso mexicano, la indumentaria nacional se ha centrado en las imágenes de la china poblana y del charro. Su vestido es referencia a nivel nacional, su empleo se ha realizado con base en una selección particular de ciertos atributos que interesaban destacar en la construcción del México posrevolucionario, y que por ende dejaba de lado de la imagen de nación a las regiones y sus dinámicas internas particulares, pero también las relaciones entre la llamada provincia mexicana y el centro de México, mismo que imponía e impone la imagen nacional (Pérez Montfort, Villa, Novelo y Urzúa, 2009). Pérez Montfort (2007: 123-124) señala que el cuadro estereotípico nacional lo componían el charro y la china poblana bailando el Jarabe Tapatío, se trataba de la integración de tres elementos que se habían desarrollado por separado y que desde fines de la segunda década del siglo XX y principio de los años veinte de ese mismo siglo, representaba el cuadro típico nacional. Esta situación tuvo y tiene un papel relevante en la promoción turística de México en el plano internacional.

Una aproximación que contribuye a entender la dinámica de la construcción conflictiva de las identidades nacionales y regionales es la que proponen Deleuze y Guattari (1968: 16-18), quienes, analizando la producción literaria, distinguen la existencia de una literatura menor caracterizada por su desterritorialización, su inmediatez política y el carácter colectivo de su enunciación. Desde esta aproximación, y de manera análoga, situamos a la identidad yucateca como una identidad menor que se construye y reproduce dentro de una identidad mayor, la identidad nacional mexicana, con la que se contrapone y desde la cual construye caminos alternos que le dan su especificidad, pero con la cual mantiene una relación de subordinación⁶.

Abundando un poco más en esta aproximación podemos ver que la primera característica señalada por Deleuze y Guattari (1986) refiere al espacio marginal en la que se desenvuelve, en este caso, se trata de un territorio, el yucateco, alejado de las decisiones políticas nacionales, con las que se ha enfrentado incluso en más de una ocasión. La segunda tiene que ver con que el accionar individual siempre expresa una posición política, así, el traje regional yucateco opera como una manifestación de las expresiones políticas regionales construidas como un proyecto político propio. La tercera refiere a que su enunciación es siempre desde la colectividad, se trata entonces del pueblo yucateco hablando, a través de la indumentaria, de su especificidad dentro de un contexto que lo envuelve y lo domina. El traje regional yucateco, como uno de los soportes de la identidad yucateca, se manifiesta hacia el exterior como un contrapeso a la indumentaria hegemónica que mantiene a la china poblana y al charro como referentes estereotípicos de la identidad nacional.

Para el caso de Yucatán, el terno y la guayabera se consideran como una expresión de la identidad yucateca, misma que se promueve por diversos medios e instancias. A diferencia de Campeche y de Quintana Roo, que son parte del territorio maya, en Yucatán el traje tradicional típico de la mujer es el terno (ver ilustración 2). Es una prenda que distingue a la mujer yucateca sin importar su clase social o sus características étnicas, es asumido como traje representativo del estado por la generalidad de la población. Según Millet y Quintal (1994) se trata, curiosamente, de la adopción de una prenda de los dominados por parte de los dominadores. En el mismo escrito los autores

⁶ Ayora Díaz (2010) ya ha empleado esta misma idea en su análisis de los recetarios de cocina yucatecos, lo mismo que Yanes (2014) para su análisis de la producción literaria maya en Guatemala.

Ilustración 2. Traje tradicional típico femenino



Fuente: <http://danzatotal.blogspot.mx>

señalan que la adopción primera fue el hipil, que identifican como indígena y cuyo uso se limitaba únicamente al hogar⁷. Posteriormente, basado en el hipil se creó el terno, mismo que se generalizó y que, con ciertas variantes, fue adoptado durante el siglo XIX como el vestido representativo de las yucatecas,

⁷ Según Hernández Fajardo (1944), el traje de los indios fue impuesto por los españoles durante la conquista suplantando a lo que él llama el traje aborigen.

de hecho, el terno representa para los autores el vestido de la identidad yucateca femenina.

En el caso del hipil, Rejón Patrón señala que es el “sustento de la definición de lo que es la femineidad maya. De la misma manera que la milpa define al hombre maya” (2003: posición 3890 Edición Kindle). Ahora bien, en lo que atañe al presente trabajo, importa recuperar una doble idea que plantea la autora en relación con el hipil y el terno pues, según ella, ambos son emblemas de la identidad maya y al mismo tiempo, la última prenda es un símbolo de la identidad regional (Rejón Patrón 2003: posición 4000 Edición Kindle).

Las ideas antedichas dan cuenta de la conformación de uno de los soportes de la identidad regional yucateca, se trató de la imposición de una indumentaria que se propuso y adoptó atravesando las diferencias culturales, sociales, económicas y políticas a nivel regional, como parte de un proyecto político que delimitó y diferenció cabalmente las distancias entre Yucatán y otras regiones de México, particularmente del centro del país. El significado del terno se expandió y sinecdóticamente se convirtió en un referente de la identidad regional. Así, es posible observar los bordados de los ternos adornando invitaciones, festejos, anuncios y numerosos grupos de objetos como tazas, bolígrafos, libretas, platos, saleros, entre otros. Igualmente se han elaborado otros productos que siguiendo los patrones del terno ostentan su peculiaridad regional, como bolsas de mano, estuches para lápices y bolígrafos, entre otros. Todo ello para acentuar la identidad regional y no solamente para enmarcar la identidad femenina yucateca, pero también para refrendar la identidad yucateca, construida en oposición a la identidad nacional y a sus soportes simbólicos, la china poblana y el charro (Pérez Montfort, Villa, Novelo y Urzúa, 2009).

La contraparte del traje regional o típico femenino de Yucatán no es la filipina⁸, a pesar de que se reconozca que el acompañante masculino de la mestiza -la que porta el traje regional- debe utilizar una prenda de ese tipo. La filipina ha sido parcialmente soslayada y suplantada por la guayabera, mientras que la guayabera ha sido sobrestimada y reconocida como la prenda

⁸ “Camisa recta de tela delgada (algodón o popelina), blanca, con botones al frente, manga larga y cuello cerrado y alto y se lleva por encima de los pantalones. En Yucatán la usan los bailadores de jarana y meseros de algunos bares y restaurantes de comida regional” (Güémez Pineda, 2011: 165). Complementan su atuendo de baile, un pantalón blanco, largo, generalmente con valencianas, un sombrero de palma, un pañuelo grande que sobresale de una de las bolsas laterales del pantalón y unas alpagatas de cuero denominadas en maya *xanab k'éewel*.

que enmarca la identidad masculina yucateca. A pesar de que su origen sea abiertamente reconocido como foráneo e identificado con el Caribe, en especial con Cuba, su apropiación ha creado, para Yucatán y los yucatecos, un imaginario que las tipifica como algo genuinamente yucateco. Por ello, la propaganda comercial relacionada con esa prenda enfatiza mediante su territorialización, su característica de ser yucateca, se promueve, por tanto, no a la guayabera en abstracto, sino a la guayabera yucateca. En contraste, no se necesita señalar que el terno es yucateco, pues se asume como tal.

En el siguiente apartado revisamos el concepto de artesanías y lo contrastamos con el de etnomercancías, para situar al terno y a la guayabera dentro de esta dinámica. Analizamos algunas de las estrategias que se presentan en el mercado meridano en relación con la promoción y venta de estas artesanías/etnomercancías que estamos considerando en el análisis.

El traje regional yucateco entre artesanía y etnomercancía⁹

La promoción e impulso de la producción artesanal como uno de los mecanismos que han procurado mejorar las condiciones económicas de ciertos sectores de la población, especialmente de grupos indígenas y de poblaciones rurales, representa una fuente importante de ingresos y de ocupación para la población nacional, y es vista al mismo tiempo como uno de los anclajes de la identidad nacional, y como una manera de “vender México” al mercado turístico del país.

No obstante, la artesanía no debe mirarse como objeto ensimismado (García Canclini, 2007), sino que –coincidiendo con Novelo (1981)– el entendimiento de lo que es la artesanía debe vincularse con las siguientes preguntas y sus respectivas respuestas: *quién* las produce, *cómo* las producen, *para quiénes* la producen, *para qué* se producen y *cuándo* se producen. Estas preguntas nos muestran las relaciones que detentan con los seres humanos, el

⁹ Yucatán es uno de los tres estados de la Península de Yucatán, en México. Para 2015 contaba con 2, 097 175 habitantes. En 2010, 84% de la población habitaba en zonas urbanas mientras que el restante 16% lo hacía en zonas rurales. Yucatán ocupaba el segundo lugar con mayor población de hablantes de lengua indígena de tres años o más, de los cuales un 98.14 % habla maya. La división ocupacional del estado revela que únicamente 9.27% de la población se ocupa en actividades agropecuarias, mientras que prácticamente el resto lo hace en la industria, en el comercio y en diversos servicios, o se desempeña laboralmente como funcionario, profesionista técnico o administrativo.

entorno natural y social, y la herencia tecnológica, artística y cultural (Novelo, 1976 y 1993).

Las artesanías han sido estudiadas en el territorio nacional mexicano desde diversas perspectivas, no intentaremos pormenorizar estos estudios, pero parece importante dedicar algunas líneas sobre ciertas ideas con las que se ha abordado el estudio de las artesanías. Numerosas páginas se han dedicado a discutir lo que se concibe como artesanía, sus límites y relaciones con el arte popular (Álvarez Noguera, 1969; Martínez Peñaloza, 1982; Capello Héctor, 2008). Encontramos diversas definiciones que enfatizan lo que podríamos llamar las condiciones objetivas de las artesanías, cosas tales como los materiales empleados, las técnicas utilizadas, la organización del trabajo, la creatividad, la relación con objetos prehispánicos, su ubicación en los mercados, el origen de la inspiración para la creación, su relación con un territorio, todo ello considerando las características atribuidas al objeto y en el marco de su producción y su contexto sociocultural (Hernández-Díaz y Zafra 2005; Novelo 1993, García Canclini 2007). Nos encontramos también, en otro orden de cosas, con los discursos alrededor de ellas, estos consideran su materialidad y su producción, destacando sus significados y símbolos como ejes articuladores importantes en la construcción del estado nacional y consecuentemente de la identidad nacional (Pérez Montfort, 1994; Rotman, 2011). Estos discursos no olvidan que las artesanías se ofrecen prioritariamente en el mercado turístico y, por tanto, legitiman estos productos otorgándoles un sello de autenticidad (Bayona Escat, 2013; Arroyo, 2006; De Mello y Ciliane Ceretta, 2015; Rivera Cruz, 2008) y más específicamente se aproximan a ellas como souvenirs (Estévez González, 2008; Mariné Roig, 2011). Comprar artesanías es una sinécdoque de comprar un pedacito de México.

Tanto a nivel nacional como regional, e independientemente de las características atribuidas a las artesanías (material, manufactura e iconografía), ubicar estos objetos en el marco de una tienda artesanal los convierte en tales. El turismo las concibe de esta manera, más allá de los fines para los que haya sido elaborada (ornamento o fines utilitarios).

En lo que refiere de manera más específica a Yucatán, una de las primeras referencias antropológicas sobre las artesanías yucatecas la encontramos en Redfield y Villa Rojas (1962), en este trabajo señalan que la principal artesanía se basa en el empleo de la fibra de henequén para elaborar ciertos productos,

tales como hamacas, sabucanes y mecapales. El bordado era practicado con telares de cintura, pero ya se había abandonado. Curiosamente clasifican el vestido femenino (hipil) bajo la categoría de “vestido”, quedando fuera de las artesanías, contrariamente a lo que sucede hoy en día. Redfield y Villa Rojas no dedican más que un párrafo a las artesanías, situación que se reproduce en el trabajo más amplio de Redfield, *Yucatán, una cultura de transición* (1945), donde hubiéramos podido esperar un capítulo que dijera algo así como, de artesanía a mercancía, para dar cuenta de su continuum folk-urbano.

El trabajo de Alice Littlefield (1976) puede considerarse como el trabajo pionero de la antropología en el análisis de las artesanías en Yucatán. La autora aborda la producción de hamacas, dando por descontado que se trata de una artesanía, como una producción de tipo maquila y estudia cómo se articula esta producción al desarrollo económico capitalista, advirtiendo la dependencia de las artesanías del mercado turístico (1976: 213).

En esa misma vía, pero con otros instrumentos analíticos, Villanueva Villanueva (1983 y 1996) vincula las artesanías y su proliferación en Halachó, Yucatán, con los problemas agrícolas, y ve en la confección de productos de guano y batas bordadas una alternativa económica promovida por programas estatales a los que muchas familias recurrieron en su momento para paliar su precaria situación económica. No discute el término artesanía, pero, según su argumentación, se distinguiría por el empleo de mano de obra local y familiar, añadiendo que no necesariamente incluye tecnologías o productos locales. La autora en determinados momentos refiere a estos objetos como “productos artesanales”, lo que nos lleva a pensar que es justamente en el mercado, en particular en el mercado turístico, donde un producto se realiza como artesanía y no así en su proceso productivo, aunque éste pueda ser caracterizado con propiedad como manual y elaborado con técnicas simples.

Otro trabajo realizado en el mismo lugar, Halachó, Yucatán, pero con otro tipo de artesanías, define a las mismas de la siguiente manera:

las artesanías tradicionales son aquellos bienes realizados para el consumo doméstico y/o ritual, siendo objetos portadores de un valor histórico, cultural, utilitario o estético y que cumplen con una función socialmente reconocida,

realizados por el artesano, individual o colectivamente, mediante técnicas simples (Angelotti Pasteur, 2004: 26).

Complementa el mismo autor esta definición con la de artesano, que entiende como “aquel individuo portador de una cultura, que mediante el dominio de una técnica predominantemente manual y con el apoyo de unas herramientas primarias, transforma la materia con la finalidad de crear objetos socialmente útiles” (Angelotti Pasteur, 2004: 26).

Desde nuestro punto de vista dos cosas quedan pendientes, por un lado, la idea de que hay artesanías no tradicionales y, por el otro, la continua oposición entre lo tradicional y lo moderno como parámetro determinante para conceptualizar la artesanía.

Esto puede encontrarse en la definición de Rasmussen, Arroyo y Terán (2010) que, de manera más directa por el carácter de la publicación, pues se trata de una obra de divulgación, señala lo siguiente: “entendemos por artesanía, piezas –de bordado, piedra, barro, metales, madera, etc.– hechas a mano, con o sin la ayuda de instrumentos manuales o eléctricos, que conservan una identidad que permite identificarlos como yucatecos o mayas” (Rasmussen, Arroyo y Terán, 2010: 11). Como se puede apreciar claramente, la definición se aleja de la composición material del objeto para situarse en el significado del mismo. Tampoco se aprecia un intento de hacer de la artesanía un objeto tradicional.

Estas posiciones pueden utilizarse como punto de partida para dar cuenta de dos aspectos importantes desde nuestra aproximación, la primera, hay artesanías modernas que pueden o no cumplir con las condiciones de producción y materiales para su definición, y la segunda, que la dimensión simbólica e identitaria de las mismas se convierte en un elemento central para que determinados productos se vendan como artesanías, más allá de sus componentes o procesos productivos. Tal es el caso de los ternos y las guayaberas.

Los discursos oficiales sobre las artesanías de Yucatán se ajustan a esta visión, lo que puede observarse en la siguiente conceptualización de artesanías del Gobierno del Estado de Yucatán:

En todo Yucatán se elaboran artículos de los más diversos materiales, diseños y colores, que además de ser útiles, aportan belleza y elegancia a nuestro entorno: joyería de filigrana en oro y plata; artefactos de carey, concha, caracol, madera y piedra tallada; vasijas de barro; instrumentos musicales; tejidos de fibra de henequén y de algodón; bordados, aplicaciones de encaje, calados, y punto de cruz; ternos, guayaberas y hamacas; sombreros de paja y de palma del jipi; petates de junco y bejuco; bolsas y zapatos de piel.

Existen otras ramas artesanales de incipiente generación que también nos dan muestra del gran talento artesanal de Yucatán. Destacan la pintura popular, juguetería, reciclado y la herrería, que formó parte de la grandeza de las edificaciones antiguas. La elaboración de objetos de papel y hoja de elote son actividades en pleno desarrollo (<http://www.yucatan.gob.mx/?p=artesanias>. Consultado el 7 de mayo de 2018).

Estas mismas ideas se mantienen en trabajos como el de Rasmussen, Arroyo y Terán (2010), que incluyen como artesanías a productos elaborados con materiales tales como la madera, el bejuco, el henequén, el guano, la piedra, así como técnicas específicas como la alfarería, la talabartería, la joyería y, más allá de estas, el reciclaje, del que especifican, papel, llantas y chatarra, así como bolsas de botanas y latas de aluminio.

Podemos apreciar entonces que hay actividades artesanales como el reciclado y la pintura popular que definitivamente no forman parte de las artesanías tradicionales pero que ahora se han incorporado a ellas, a tal punto que son parte integral no solo de la recreación de elementos y procesos antiguos recuperados, sino de tendencias a nivel global. Lo mismo podríamos decir de ciertos artículos suntuarios, como señala Tun Tun (2013), o del tallado de madera en Chichén Itzá (Castañeda, 2009 y Figueroa Gómez, 2014).

La promoción activa de las artesanías yucatecas ha llevado a las autoridades estatales a realizar concursos de producción artesanal, al reconocimiento y celebración del día del artesano y la artesana (30 de mayo), a la puesta en marcha de un evento denominado “La semana de Yucatán en México” y a re-lanzar la guayabera como una prenda de vestir moderna que compita con las grandes creaciones internacionales en materia de vestido y moda (ver Ilustración 3).

Ilustración 3. El gobernador del estado de Yucatán (2012-2018), entregando un reconocimiento en la celebración del día de la guayabera 2018.

YUCATÁN

Con Día de la Guayabera, se fomenta uso de prenda típica.

© marzo 21, 2015 • 271 Visitas • 3 Tiempo de Leer



Fuente: <http://www.mipuntodevista.com.mx/con-dia-de-la-guayabera-se-fomenta-uso-de-prenda-tipica/>

A partir de la configuración de los productos en venta y que toman el apelativo de artesanía, podemos señalar que en Yucatán se producen artesanías tradicionales, en oposición (aunque no definidas por) a las artesanías modernas. Que las artesanías yucatecas se definen tanto por ciertos procesos productivos, fundamentalmente manuales y con tecnología simple, pero que también incluyen otros productos simplemente por el material con el que se elaboran, material que está ligado simbólicamente al territorio yucateco. Que los procesos de maquila e industriales quedan incluidos en la producción de artesanías, como son la producción de ternos y guayaberas. Que entre las artesanías pueden ser incluidos nuevos productos, realizados a partir del reciclado de diversos objetos, resaltando para ello la capacidad creativa y el trabajo manual de los yucatecos. Que las artesanías dan “vida a las tradiciones que identifican y enorgullecen a Yucatán”. Con esto podemos señalar que, potencialmente, muchos productos actuales y futuros tienen la posibilidad de manufacturarse como o ser convertidos en artesanías.

Ante esta compleja situación, nos parece pertinente retomar la propuesta de Escalona Victoria (2016), sobre un cierto tipo de objetos/productos que denomina etnomercancías, entendidas como:

un objeto que tiene la apariencia de ser producto de una perspectiva cultural específica, resultado de trabajo que se supone implica un conocimiento especializado y que expresa formas de entendimiento del mundo que son también específicas de un grupo social (al que se atribuye una especificidad y una antigüedad cultural inconmensurables) (Escalona Victoria, 2016: 261).

Adicionalmente señala el carácter simbólico para representar al grupo del que proviene, tiene una apariencia étnica, auténtica y se liga a un grupo culturalmente delimitado, es “un objeto encarnado en la historia del imaginario sociopolítico en México -no de manera exclusiva- que se expresa en empresas de turismo, de desarrollo, en políticas públicas e incluso de la investigación antropológica” (Escalona Victoria, 2016: 262). Llega a esta propuesta a partir de los procesos de sobrefetichización de ciertas mercancías de “apariencia artesanal”, o en otras palabras, la ubicación de éstas en diferentes regímenes de valor -como obras de arte, como piezas de museo, como productos para el turismo, entre otras-.

Sin embargo, si bien esta propuesta descentra nuestra atención de los procesos de producción y de las condiciones de producción de las mercancías, ubicando a las mismas en la circulación y el consumo, es limitante para nuestro caso, dado que los textiles a que nos referimos en este trabajo representan tanto a un grupo como el pueblo maya, como otro grupo que propiamente no lo es, pues tanto los ternos como las guayaberas son indicadores de un grupo mayor que incluye a todos los yucatecos, independientemente de su afiliación étnica. De esta manera, estas prendas son consumidas tanto por locales de diversas adscripciones étnicas, como por los turistas nacionales y extranjeros.

En todo caso, y guardando las reservas pertinentes, se tratarían de una especie de etnomercancía, que además de representar a un grupo étnico -el pueblo maya-, refiere y significa a un grupo mayor, los yucatecos. Esta posición se acerca a las ideas de Comaroff y Comaroff (2009) cuando plantean los procesos de mercantilización que los grupos étnicos han realizado en tiempos recientes con la finalidad de obtener beneficios de su propia identidad

y filiación étnica. La diferencia central para el caso de Yucatán se refleja en los procesos de apropiación de prácticas y símbolos culturales que son arrebatados de las manos del pueblo maya.

Esta aproximación, sin embargo, tiene que dialogar con el discurso de promoción y venta de ternos y guayaberas que continuamente enfatizan el carácter artesanal de estos productos como parte de una estrategia económico-mercantil e identitaria para continuar con el desarrollo de sus mercados, tanto internos como externos. En otras palabras, no es lo mismo comprar una artesanía con el carácter simbólico que lo acompaña que una prenda de vestir elaborada en la región.

Ternos y guayaberas en Mérida. Tradición y modernidad¹⁰

Concentrada en el centro de la ciudad de Mérida y en algunos sitios del norte de la misma, especialmente aquellos relacionados con la actividad turística, la oferta de etnomercancías en la ciudad es amplia e incluye, como en muchos otros destinos turísticos, tanto productos de la región como otros provenientes de otras partes del país¹¹. La manufactura de ternos y guayaberas proviene en su mayoría de talleres de distintos tamaños ubicados en distintas poblaciones del interior del estado de Yucatán, un caso típico es el de Tekit, una población que concentra un número significativo de talleres y emplea por igual a una gran cantidad de pobladores.

El consumo de etnomercancías¹² forma parte de las obligaciones de los turistas, por ello se ha dado la proliferación de miniaturas representativas de

¹⁰ Mérida es la capital del estado de Yucatán. Según el Anuario Estadístico y Geográfico de Yucatán 2017, el municipio de Mérida contaba para 2015 con 892 363 habitantes. La población económicamente activa se dedica en su mayoría a actividades relacionadas con la industria manufacturera, el comercio y los servicios. Con base en la ocupación de cuartos de hotel, la ciudad recibió en 2016 a 1 262 775 turistas, de los cuales solamente un 20.58% corresponde a residentes de fuera del país. Como en muchas otras partes de América Latina y Europa, el principal atractivo turístico de la ciudad es su centro histórico, donde se concentran los servicios turísticos. En el norte de la ciudad es en la avenida Paseo de Montejo donde se reúne la oferta turística, especialmente en su segmento sur.

¹¹ La oferta de ropa típica de Yucatán se concentra en las calles 59, 60 y 62 del centro de Mérida, en las calles aledañas a la iglesia y parque en Santa Ana, y en algunas plazas comerciales del norte de la ciudad. En estas últimas tienden a encontrarse más guayaberas y menos ternos. Al parecer esto se relaciona directamente con la idea de que las plazas comerciales son una materialización de la modernidad y por ello un espacio adecuado para las guayaberas.

¹² Ni turistas ni locales consumen etnomercancías, desde su perspectiva consumen artesanías, pero desde la lógica de este artículo y con las reservas señaladas, hemos sustituido el término

ciertos elementos identitarios de la región: la oferta de mini-pirámides de Chichén Itzá, de mini-bateas de madera y mini-hamacas, son parte del nutrido grupo de miniaturas dispuesto para los turistas. No obstante, las guayaberas y los hipiles son un tipo de producto que se localiza en dos regímenes de valor (Appadurai, 1991). Por un lado se trata de una etnomercancía particular, ubica y comparte espacio con otras etnomercancías yucatecas y no yucatecas -estamos entendiendo por esto aquellas que se realizan con ciertos materiales y a las que apelan a ciertos componentes de la cultura material de los mayas y de los yucatecos- pero al mismo tiempo representa para la población yucateca un elemento de significación regional identitario central, a diferencia por ejemplo de los trabajos de reciclado. Es promovida y comprada como etnomercancía para y por turistas nacionales e internacionales, y es consumida y comprada por los locales como elemento de identidad regional. Por supuesto comparte esta situación con otros productos como las hamacas, pero se distancia de ellas por sus características propias, especialmente su portabilidad y su relación con el cuerpo. Cuenta con una amplia presencia social, pues viste a todas las clases sociales en distintos momentos y para diversas prácticas culturales, tales como las bodas, las celebraciones de quince años, las ceremonias de graduación y los eventos políticos, entre otros, y permite que se diseminen con menos restricciones que las hamacas.

También encontramos un mayor dinamismo en las prendas de vestir en contraste con las hamacas, puesto que su actualización se ha acelerado en los últimos lustros, inscribiéndose dentro de la lógica del gusto local y con influencia de la moda internacional, especialmente en el caso de las guayaberas.

El centro histórico de Mérida constituye el espacio privilegiado donde los ternos y las guayaberas se encuentran *vis a vis* con otros productos artesanales de los que se distinguen y se complementan. Se distinguen, pues fundamentalmente se ubican en tiendas especializadas en “ropa típica”, y se complementan debido a que el centro es interpretado por locales y extranjeros como uno de los puntos de mayor atracción turística de la ciudad, porque en él reside la identidad de la ciudad (Urzaiz Lares, 2011).

La multiplicación de diseños es constante, en las vitrinas que exponen estas prendas podemos observar una multitud de colores y diseños. Solapas y blusas Frida pasan a formar parte de la oferta y del repertorio de alternativas que se

artesanías por el de etnomercancías.

ofrecen por igual a turistas y yucatecos. Pedro, un experimentado vendedor de ropa típica yucateca de una de las tiendas de artesanías del centro de Mérida, nos señaló que las prendas yucatecas se pueden distinguir fácilmente a pesar de su modernización, tres elementos las distinguen para el caso femenino: que las prendas tengan algún bordado típicamente yucateco -flores en su mayoría-, que presenten deshilado o alforzado. No fue tan explícito para el caso masculino pues no hay guayabera sin alforzas, así como no hay guayaberas con deshilados, sin embargo, ahora vemos guayaberas con bordados que asemejan a los presentes en los ternos.¹³

Pedro no solamente es vendedor, sino que diariamente porta una guayabera clásica, aquella que consta de alforzas con cuatro bolsas al frente. Las tiene en diferentes colores y son parte de su atuendo cotidiano. Su esposa emplea parte de su tiempo en la confección de hipiles para niñas, además que emplea una reciente técnica para decorar los hipiles, reproduciendo los patrones de bordado de los mismos con pintura, en vez de bordado.

Nos comenta también que la actualización de las guayaberas tiene que ver con el incremento del alforzado para las presidenciales, y la inclusión de vivos de color tanto en estas como en las clásicas. Según él, esto se debe a la demanda de los jóvenes que quieren asistir a las bodas y a otros eventos de importancia donde la guayabera tiene un papel relevante y sancionado positivamente¹⁴.

Estos movimientos de actualización de las prendas yucatecas tienen que ver con la necesidad de continuar ampliando una oferta que sea atractiva. Mientras las blusas/hipil convierten a las mujeres en “mestizas express”, como señaló Luis, vendedor de una de las tiendas artesanales del barrio de Santa Ana, Pedro comenta que se trata de “modernizarlas para los jóvenes”. En ambos casos se trata de procesos que buscan ampliar el mercado, pero también

¹³ Se suele señalar a ciertos materiales como típicamente yucatecos, cuando se hacen con henequén, bejuco, palma, jícara, jipijapa, coco, madera y barro (Medina Vázquez, 2016).

¹⁴ Vale la pena señalar que, para el tercer debate de la campaña presidencial realizado en Mérida el 12 de junio de 2018, el actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador quería usar una guayabera pero fue disuadido, “yo quería ir de guayabera mañana, pero me mayoritaron, los otros candidatos opinaron que de taje (sic) y corbata, que se me hace, con todo respecto, algo contrario a la idiosincrasia del pueblo yucateco, porque se usa la guayabera, siempre voy a Yucatán con guayabera, es más cómoda, se apega más al clima, es la ropa pues que se debe usar” (Redaccion AN, 2018)

fortalecer la identidad regional manteniendo el gusto por portar las prendas típicas en diversas actividades socialmente significativas para los yucatecos.

Claudia, una joven dependiente de otra tienda de artesanías en el centro, nos comentó que las blusas bordadas tipo hipil permiten que las mujeres gasten menos, pues el costo de un terno puede alcanzar un precio de más de 25 000.00 pesos, y son pocas las mujeres que pueden acceder a ellos. La blusa bordada tipo hipil les permite conservar los rasgos típicos del hipil y, al mismo tiempo, que puedan usarse con pantalones de mezclilla, faldas o pantalones cortos, lo que otorga mayor versatilidad a la prenda y mantiene por lo menos el bordado, uno de los rasgos que hacen a esta una prenda típica de Yucatán.

Llegado a este punto nos parece importante llamar la atención sobre las distinciones entre la oferta de guayaberas y de ternos con otros mercados artesanales, estas diferencias tienen que ver con dinámicas propias que las prendas han desarrollado a través del tiempo. Más allá de su origen, el terno es un referente de la prenda femenina típica de Yucatán, su exhibición y oferta en el centro histórico de Mérida y su relación de cercanía con otras artesanías la convierte en tal, lo mismo sucede con la guayabera. No obstante, a diferencia de otras artesanías que no son parte del consumo de la población local (no al menos mayoritariamente) el terno y la guayabera sí lo son. Se advierte que en la oferta de estos productos se mantienen los dos regímenes de valor, por un lado se entiende como parte de la oferta artesanal y turística de Yucatán, pero al mismo tiempo entra a la oferta simbólica-identitaria y mercantil como una alternativa de vestimenta local y cotidiana en algunos casos y para ciertos productos, que inscriben estas prendas en el mercado de productos yucatecos (etnomercancías) consumidos por yucatecos.

Adicionalmente a los análisis académicos se pueden encontrar en el mercado muchas publicaciones de divulgación que, a la par de su presencia en internet, tienen por objetivo dar a conocer la producción artesanal de Yucatán. Destacan las publicaciones de la casa editorial yucateca Dante, que ha elaborado dos de ellas: una denominada “Las artesanías de Yucatán” y otra titulada “El Bordado yucateco”. Ambas publicaciones se caracterizan por brindar información general acerca de la importancia, origen, técnicas y materiales empleados en la elaboración de las artesanías, y ambas están profusamente ilustradas con numerosas fotografías. Vale la pena señalar que un volumen dedicado completamente al bordado sitúa a esta producción

artesanal por encima de cualquier otra, en particular y desde nuestro punto de vista, por ser uno de los referentes identitarios regionales más importantes.

La presencia de las etnomercancías yucatecas en internet tiene dos caminos, por un lado, está lo que podríamos denominar la promoción relacionada con una amplia y variada selección de artículos, dentro de la gama de materiales referidos como yucatecos -fibra de henequén, guano, piedra tallada, entre otros- y, por el otro, una promoción más dirigida a ciertos productos que destacan en el panorama de las etnomercancías yucatecas -los ternos y las guayaberas-. Así, estas etnomercancías remiten a sitios relacionados con la promoción oficial en cualquier nivel de gobierno, o bien a páginas y sitios turísticos, mientras que las palabras guayaberas, hipiles o filipinas remiten a sitios de comercialización y venta de estos productos. Además de los sitios de venta, su ubicación en las redes sociales también es importante, sobre todo para aquellos comercializadores que no tienen presencia física en Mérida. Conviene distinguir la posición que las dos prendas, ternos y guayaberas, tienen en el esquema de referencia regional, la guayabera concebida como una prenda moderna:

Ilustración 4. Anuncio comercial de guayaberas.

AZUL
by Maria

HOMBRES

Portada

Guayaberas
Juvenil
Pantalón
Playa
Novelty
YATCH CLUB

Todo hombre necesita actualmente una fina y espectacular guayabera en su guardarropa, de uso diario o para eventos especiales.

Si planeas casarte en una playa o jardín, una herencia o cualquier atardecer en un clima cálido, ésta es la mejor opción para lucir fresco, cómodo y bien vestido.

AZUL te presenta las ideas más frescas, más originales y más modernas en guayaberas y camisas, y te da la posibilidad de escoger tu color favorito y trabajar sobre diseños especiales.

Menú

Fuente: <https://www.azulbyaldrin.com/espanol/#>

Todo hombre necesita actualmente una fina y espectacular guayabera en su guardarropa (sic), de uso diario o para eventos especiales.

Si piensas casarte en una playa o jardín, una hacienda o cualquier atardecer en un clima cálido, ésta es tu mejor opción para lucir fresco, cómodo y bien vestido.

Azul te presenta las ideas más frescas, más originales y más modernas en guayaberas y camisas, y te da la posibilidad de escoger tu color favorito y trabajar sobre diseños especiales.

Es así como Aldrin Ayuso desde hace más de 20 años se dedica al diseño de las guayaberas y camisas para caballero, con una amplia trayectoria en el sureste de la república mexicana, Miami, y New York, nace Azul como una propuesta nueva, fresca, vanguardista y con ideas renovadas de la tradicional y típica ropa hecha en Yucatán. (www.zanky.com.mx/f/azul-by-aldrin-ayuso-36461. Consultado el 17 de octubre de 2018) (ver Ilustración 4).

Esta visión se consolida con la creación del Día de la guayabera, que empezó a celebrarse el 21 de marzo de 2013 (ver ilustración 5) y con la puesta en marcha el año de 2018 de la primera edición del concurso “Diseña tu guayabera”, promovido por la Cámara Nacional de la Industria del Vestido, Delegación Yucatán, y el programa “Así es la Guayabera, Así es Yucatán” (<https://www.yucatan.com.mx/merida/primera-edicion-del-concurso-disena-guayabera>).

Ilustración 5. De derecha a izquierda en el presidium se encuentra, en la segunda posición, el gobernador del estado de Yucatán del periodo 2012-2018, Rolando Bello Zapata.



Fuente: <https://sipse.com/milenio/declaran-el-21-de-marzo-dia-de-la-guayabera-22007.html>

Consultado el 28 de noviembre de 2018). Estos programas son promovidos de manera conjunta por el gobierno estatal y por las cámaras empresariales, y buscan posicionar a la guayabera yucateca dentro de las tendencias de la moda a nivel internacional.

La insistencia de los gobiernos municipal y estatal, de Mérida y Yucatán respectivamente, en referirse de manera continua a ciertos productos locales como artesanías, guarda una estrecha relación con la demanda del turismo nacional e internacional de consumir productos relacionados con la región, y que por ello pueden ser considerados como auténticos. Desde principios de la década de los setenta del siglo pasado, MacCannell (1999) ya había señalado que en la modernidad, la realidad y la autenticidad están en otra parte, en otros periodos históricos; las preocupaciones de las sociedades modernas por lo natural, su nostalgia y la búsqueda de la autenticidad no son casualidad, se trata de sus vínculos con el pasado y representan de igual manera el espíritu conquistador de la modernidad. La búsqueda de la autenticidad era y es uno de los motivos principales para hacer turismo en un mundo en el que la modernidad ha diluido los significados de los objetos y de las prácticas culturales de esas sociedades, por lo que la materialidad de las artesanías y sus expresiones simbólicas representan una manera asequible de alcanzar ese mundo que ya no se puede tener. De ahí que las artesanías, como referentes materiales de la identidad yucateca, jueguen un papel central en el consumo turístico, y por ello la permanencia de este término, que apela al pasado y a la nostalgia, en el discurso dirigido a los turistas.

El terno navega en la red, como parte de una prenda tradicional, a pesar de que apelen a recursos modernos para fomentar su uso, como ocurre con el desayuno del terno que se realiza desde 2016 y que manifiesta su meta:

EL Gran Desayuno del Terno tiene como meta principal reactivar la economía de las artesanas de la zona maya. Uno de nuestros objetivos será trabajar por la *conservación de la tradición del uso del terno y promoverlo en las nuevas generaciones*. (elterno.com/Evento.html. Negritas en el original, cursivas nuestras. Consultado el 17 de octubre de 2017) (ver Ilustraciones 6 y 7).

Ilustración 6. Desayuno del Gran Desayuno del terno.



Fuente: <http://www.desdeelbalcon.com/se-llevo-a-cabo-gran-desayuno-del-terno/#.XFzTn89KjdQ>

A esta situación hay que añadir que, aunque el uso del terno rebasa las fronteras estatales, pues se da en todos los estados de la península, Yucatán destaca por una política activa de promoción, tanto a nivel local como turístico.

Con los párrafos antedichos podemos señalar que no hay duda que el reconocimiento local y exterior a los ternos y las guayaberas como referentes de la identidad yucateca se ha mantenido en oposición, como identidad menor, a la construcción unívoca de una identidad nacional. Esta oposición, más que enfatizar la diferencia se centra en resaltar y promover lo propio, lo apropiado y lo que está enraizado en los saberes locales.

Ilustración 7. El personaje masculino con el micrófono en mano, es el actual gobernador de Yucatán.



Fuente: <http://www.zonaluz.mx/w/index.php/noticias/local/2223-el-gran-desayuno-del-terno>.

Pero también, mantener el vestido típico como un referente de la identidad regional implica, como hemos visto, actuar decididamente en procesos diferenciados que apelan al sentido de tradición, unidad y solidaridad cuando las mujeres visten el terno, pues lo hacen como mujeres yucatecas que expresan sus valores y ayudan al mismo tiempo a las bordadoras y costureras de los pueblos de Yucatán. También buscan promover una imagen de los yucatecos, como agentes de cambio y modernidad, con una presencia internacional y una imagen actualizada. Se trata de dos referentes que actúan de manera diferenciada sobre dos cuerpos distintos donde la tradición tiende a centrarse en las mujeres y sus ternos y la modernidad en los hombres y sus guayaberas.

A manera de cierre

La circulación y consumo del traje regional yucateco tiene muchos espacios diferenciados que reflejan diferentes propósitos, así, en el marco de las puestas en escena de los bailes tradicionales celebra los valores y tradiciones locales; en las vitrinas de las tiendas de artesanías refiere a la autenticidad del objeto y sus vínculos con el pasado maya; en los escaparates de los museos da cuenta de la historia regional y de las habilidades técnicas y tecnologías para su elaboración, instruyendo con ello a la población y al turismo; en el plano de los eventos políticos, refiere al reconocimiento explícito e inclusivo del estado de Yucatán y a la oposición frente a una identidad nacional.

Esta situación refleja claramente la idea de que las identidades se construyen dentro del discurso, nunca fuera de él (Hall, 1996), el discurso del estado de Yucatán reconocerá sin ambigüedades que el traje regional (terno y guayabera) es el reflejo de los valores y de la identidad estatal. Su presencia continua en eventos políticos reforzará esa imagen y la comprometerá con la población local, rural y urbana; es la forma más tangible de construir un vínculo cercano con los gobernados, especialmente con aquellos que se encuentran estrechamente identificados con la indumentaria regional. Contribuye, en términos de Larrain (2004), al consumo de la propia identidad, que se ha construido en oposición a la identidad mayor, la nacional.

En el discurso turístico las artesanías tienen un lugar privilegiado, pues son representantes por antonomasia de las identidades nacionales y regionales. Son piezas auténticas de la cultura nacional y/o regional. La autenticidad domina la escena de las artesanías, y no hay lugar para las etnomercancías.

Se da por sentado que cualquier artesanía tiene una conexión directa con la región y el territorio, por distintos motivos, ya sean los materiales, el diseño, las técnicas y la tecnología, o incluso por el simple hecho de nombrarla como tal, la convierten en un producto auténtico y representativo de la región.

Fuera de estas dos dimensiones, el empleo del concepto etnomercancía nos lleva a consideraciones de otro orden, entre ellas a entender la lógica de la producción de productos “tipo artesanal” que rememoran y acercan el pasado al presente, que dan cuenta de una visión que enaltece la tradición por encima de la modernidad y da sentido por igual al consumo. Por ello el concepto de etnomercancía refleja de mejor manera las demandas de autenticidad turística, pero también de la población local que busca permanentemente configurar su identidad y al mismo tiempo actualizarla en el marco de los rápidos procesos de transformación.

Poco importa, entonces, que los procesos industriales se hayan introducido en la manufactura del terno y la guayabera y que su producción no esté en manos de la población local, ni que los diseños expresen la creatividad de esta población (Alonzo Solís, 2015; Rubio Herrera, 2017), lo que importa es que estos mantengan la autenticidad como referente, difuso si se quiere, pero dentro de ciertos marcos aceptables para que mantengan y reflejen los valores y costumbres regionales.

Los grados de variación deben reflejar también las dinámicas de las relaciones entre las concepciones locales en torno a la posición del hombre y de la mujer. Así, el espacio asignado a la mujer se circunscribe a la tradición, a la conservación del orden y las costumbres; es una especie de cimiento sobre el que se pueden construir otras prácticas, en el entendido que estas son materia insoslayable y siempre respetable. Las variaciones del traje regional le dan más opciones de vestido a las mujeres, pero se mantienen cautas de no avanzar tanto que desfiguren la imagen de la mestiza yucateca. Incluso los espacios a los que se circunscriben están limitados, la blusa/hipil puede tener preponderancia en las políticas, pero las edecanes portarán el terno como representantes directas de la integración estatal.

En el caso de la guayabera opera un proceso bastante diferente. Quizás por su propio origen caribeño y masculino, el reconocimiento de la guayabera como el traje regional de Yucatán tiene pocos compromisos con la historia regional, con el pasado maya y con el territorio. Esto amplía las posibilidades

de incursión a dimensiones que la indumentaria femenina no pueda alcanzar, y libra a la guayabera de ataduras a los valores ancestrales, ligándola por el contrario a un mundo más cambiante, más demandante y por ello abierto a las transformaciones.

Sin embargo, como etnomercancía, tiene que tener la congruencia necesaria para poder mantener el apelativo de producto artesanal y seguir transitando por los contextos necesarios para mantener la identidad yucateca, tanto al interior del estado y la nación, como para su desempeño como vestido y souvenir en el ámbito turístico y global.

En estas páginas hemos querido dar cuenta de la dinámica del traje regional yucateco, de sus diferentes significados y expresiones en los contextos locales y en las relaciones con la identidad nacional. Ante las rápidas transformaciones de la moda y los gustos, así como del fluir de las identidades, queda un campo extremadamente fértil para seguir avanzando en su comprensión, cuando situamos al traje regional al lado de las corrientes contemporáneas y globales que también impactan los sentires y necesidades de las poblaciones locales. ¿En qué contextos y a qué indumentaria recurrirán las yucatecas y los yucatecos para la presentación social de su cuerpo y para expresar su identidad regional en un futuro cercano?

Bibliografía

- Alonzo Solís, Juan Felipe de Jesús, (2015) *Dinámicas territoriales y desarrollo en un contexto de globalización económica. El caso de la industria del vestido en Yucatán*. Tesis para obtener el grado de doctor en Economía, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Departamento de Economía Aplicada II, Universidad de Sevilla, 2015.
- Álvarez Noguera, José Rogelio, (1969) *Vidrio soplado*. Ciudad de México: Organización Editorial Novaro.
- Angelotti Pasteur, Gabriel, (2004) *Artesanía prohibida. De cómo lo tradicional se convierte en clandestino*. Mérida: Instituto Nacional de Antropología

- e Historia-El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Yucatán.
- Appadurai, Arjun, (1991) “Introducción: las mercancías y la política del valor”, en Arjun Appadurai (editor), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Grijalbo. pp. 17-87.
- Ayora Díaz, Steffan Igor, (2012) *Foodscapes, Foodfields and Identities in Yucatán*. Nueva York: Berghahn Books.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Mabel Barabas, (1999) *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia e Instituto nacional Indigenista.
- Bayona Escat, Eugenia, (2013) “Textiles para turistas: tejedoras y comerciantes en los Altos de Chiapas”, en *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Volumen 11, número 2, pp. 371-386.
- Capello, Héctor Manuel, (2008) “Las orientaciones del arte popular y su influencia en la identidad y carácter cívico-político en México”, en Raúl Béjar y Héctor Rosales (editores), *La identidad nacional mexicana en las expresiones artísticas: estudios históricos y contemporáneos*. Ciudad de México: UNAM-Plaza y Valdés. pp. 327-338.
- Castañeda, Quetzil, (2009) “Aesthetics and Ambivalence of Maya Modernity: The Ethnography of Maya Art”, en Jeff Karl Kowalski (editor), *Crafting Maya Identity: Contemporary Wood Sculptures from the Puuc Region of Yucatán, Mexico*. Estados Unidos: Northern Illinois University Press, DeKalb. pp. 133-151.
- Chambers, Erve, (2010) *Native Tours: The Anthropology of Travel and Tourism*. Long Grove: Waveland Press.
- Comaroff, John L. y Jean Comaroff, (2009) *Ethnicity, INC*. Chicago: University of Chicago Press.
- Deleuze, Gilles y Feliz Guattari, (1986) *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- De Mello, Carolina Luva y Caroline Ciliane Ceretta, (2015) “El souvenir artesanal y la promoción de la imagen del lugar turístico”, en *Estudios y perspectivas en turismo*. Volumen 24, número 2, pp. 188-204.

- Eicher, Joanne B., (1995) *Dress and Ethnicity*. Oxford: Berg.
- Escalona Victoria, José Luis, (2016) “Etnomercancía y sobrefetichización. Ensayo de mirada estereográfica”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. volumen XXXVII, número 148, pp. 258-288.
- Estévez González, Fernando, (2013) “No hay turista sin maleta ni maleta sin souvenir. Performatividad y micropolítica en la experiencia turística”, en *Museo de Historia y Antropología de Tenerife*. Consultado el 8 de febrero de 2019 en: < <https://www.museosdetenerife.org/museos-de-tenerife/evento/3082>>
- Fernández Repetto, Francisco Javier y Genny Negroe Sierra, (2008) “Entretenimiento, concurso y tradición. Convocatorias y celebraciones de los días de muertos en Mérida”, ponencia presentada en el XII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, Bogotá, Colombia, 7-11 de julio de 2008.
- Fernández Repetto, Francisco Javier y Genny Negroe Sierra, (2010) “Catolicismo popular en Yucatán: fiestas patronales y santuarios”, en Francisco Fernández Repetto (editor) *Estampas etnográficas de Yucatán*. Mérida, México: Universidad Autónoma de Yucatán. pp. 77-103.
- Figuroa Gómez, Carlos Alejandro, (2014) *La mercantilización de la identidad étnica maya: el caso de los artesanos de Chichén Itzá*. Tesis para obtener el grado de licenciado en antropología social, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2014.
- García Canclini, Néstor, (2007) *Culturas populares en el capitalismo*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Garza Navejas, Verónica Soledad, (2005) *Identidad laboral y artesanías: el caso de las bordadoras de Kimbilá, Yucatán*. Tesis para obtener el grado de maestra en ciencias antropológicas, opción antropología social, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, 2005.
- Gobierno del Estado de Yucatán, <http://www.yucatan.gob.mx/?p=artesanias> [fecha de consulta: 7 de mayo de 2018].
- Greenfield, Patricia Marks, (s/f) *Tejedoras: generaciones reunidas. Evolución de la creatividad entre los mayas de Chiapas*. Singapur: Sna Itz'ibajom, Cultura de los Indios Mayas, AC, Centro de Investigaciones y Estudios

- Superiores en Antropología Social, Ediciones Fray Bartolomé de las Casas, AC y Ediciones de la Universidad Católica de Chile.
- Güémez Pineda, Miguel, (2011) *Diccionario del español yucateco*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Yucatán y Plaza y Valdés Editores.
- Hall, Stuart, (1996) "Introduction: Who needs 'Identity'", en: Stuart Hall y Paul du Gay (editores), *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage. pp. 1-17.
- Hendrickson, Carol, (1995) *Weaving Identities: Construction of Dress and Self in a Highland Guatemalan Town*. Austin: University of Texas Press.
- Hendrickson, Carol, (1997) "Imágenes del maya en Guatemala. El papel del traje indígena en las construcciones del indígena y del ladino", en *Mesoamérica*. Volumen 18, número 33, pp. 15-40.
- Hernández Fajardo, Luis, (1944) "Historia de las artes menores", en Carlos A. Echánove Trujillo (director), *Enciclopedia yucatanense*. Ciudad de México: Gobierno de Yucatán, tomo IV, pp. 823-899.
- Hernández-Díaz, Jorge y Gloria Zafra, (2005) *Artesanas y artesanos: creación, innovación y tradición en la producción de artesanías*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- Larraz, Jorge, (2004) *Identidad y modernidad en América Latina*. Ciudad de México: Océano.
- Llanes Salazar, Rodrigo Alejandro, (2016) "Las reivindicaciones del Pueblo Maya: Etnicidad y poder en Yucatán", Tesis para obtener el grado de doctor en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Littlefield, Alice, (1976) "La industria de las hamacas en Yucatán, México." en *Estudio de antropología económica*, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.
- MacCannell, Dean, (1999)[1976] *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Los Angeles y Londres: University of California Press, Berkeley.
- Mariné-Roig, Estela, (2011) "Innovation and identity in Barcelona's tourist image as represented by souvenirs", en *Catalan Journal of Communication and Cultural Studies*. Volumen 3, número 2, pp. 175-193.
- Martí, Josep, (2012) "La presentación social del cuerpo en el contexto de la globalización y la multiculturalidad. Introducción al dossier", en

- Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Volumen 47, número 1, pp. 7-18.
- Martínez Peñalosa, Porfirio, (1982) *Arte popular de México: la creatividad artística del pueblo mexicano a través de los tiempos*. Ciudad de México: Panorama.
- Medina, Vázquez, Alma Teresa, (2016) *Artesanías, identidades y turismo en Mérida*. Tesis para obtener la licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- Millet Cámara, Luis y Ella F. Quintal, (1994) “Traje regional e identidad”, en *INJ. Semilla de Maíz*. Volumen 8, pp. 25-34.
- Novelo, Victoria, (1976) *Artesanías y capitalismo en México*. Ciudad de México Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Novelo, Victoria, (1981) “Para el estudio de las artesanías mexicanas”, en *América Indígena*. Volumen 2, número 41, pp. 195-210.
- Novelo, Victoria, (1993) *Las artesanías en México*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Otzoy, Irma, (1992) “Identidad y trajes mayas”, en *Mesoamérica*. Volumen 13, número 23, pp. 95-112.
- Pérez Montfort, Ricardo, (1994) *Estampas de nacionalismo popular mexicano: ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Pérez Montfort, Ricardo, (2007) *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Pérez Montfort, Ricardo, Andrés Villa, Victoria Novelo y Jorge Urzúa, (2009) *Mexicanerías: construyendo el México típico*. Ciudad de México: CIESAS-Gorila audiovisual 27 min de antropo-visiones.
- Quintal Avilés, Ella F. y otros, (2003) “Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coordinadores), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*.

- Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Volumen 1, pp. 291-382
- Ramos Maza, Teresa, (2004) “Artesanas y artesanías: indígenas y mestizas de Chiapas construyendo espacios de cambio”, en *LiminaR. Revista de Estudios Sociales y humanísticos*. Volumen 2, número 1, pp. 50-71.
- Rassmusen, Christian H., Luz Elena Arroyo y Silvia Terán, (2010) *Las artesanías en Yucatán. Tradición e innovación*. Mérida: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto de Cultura de Yucatán-Casa de las artesanías del estado de Yucatán.
- Redacción AN, (2018) “No guayaberas y cero contacto físico, determina INE para tercer debate” en *Aristegui Noticias*. [en línea]. México, disponible en: <https://aristeguinoticias.com/0806/mexico/no-guayaberas-y-cero-contacto-fisico-determina-ine-para-tercer-debate/>. [Consultado el 14 de junio de 2018].
- Redfield, Robert, (1945) *Yucatán, una cultura de transición*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, (1962) [1934], *Chan Kom: A Maya Village*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Rejón Patrón, Lourdes, (2003) “Tastes, Colors, and Techniques in Embroidered Mayan Female Costumes”, en Eli Bartra (editor), *Crafting Gender: Women and Folk Art in Latin America and the Caribbean*. Durham y Londres: Duke University Press. Kindle Edition.
- Rivera Cruz, María Leticia, Pilar Alberti Manzanares, Verónica Vázquez García y Martha Maribel Mendoza Ontiveros, (2008) “La artesanía como producción cultural susceptible de ser atractivo turístico en Santa Catarina del Monte, Texcoco” en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. Número 46, pp. 225-247.
- Rotman, Mónica, (2011) “Producciones artesanales, construcción identitaria y dinámica de poder en poblaciones mapuche de Neuquén (Argentina)”, en *Revista de Antropología Social*. Volumen 20, pp. 347-371.
- Rubio Herrera, Amada, (2017) “La costura como “verdadero trabajo” masculino en Tekit, Yucatán”, en *Península*. Volumen XII, número 1, pp. 77-94.

- Ruiz Ávila, Dalia, (2012) “Hipiles yucatecos, flores multicolores. Estética e identidad sociocultural”, en *Revista Península*. Volumen VII, número 1, pp. 103-122.
- Saltzman, Andrea, (2007) *El cuerpo diseñado. Sobre la forma en el proyecto de la vestimenta*. Buenos Aires: Paidós.
- Tun Tun, Heider Ismael, (2013) *Artículos suntuarios: maestros artesanos en la industria de muebles Chilovey y talladores de mármol y ónix en Tacali México*. Monografía para obtener el grado de licenciado en antropología social, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- Urzaiz Lares, Enrique, (2011) *Rolling cities*. Mérida, México: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- Valenciano-Mané, Alba, (2012) “Vestido, identidad y folklore. La invención de un vestido nacional”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Volumen 47, número 1, pp. 267-296.
- Vargas-Cetina, Gabriela, (2017) *Beautiful Politics of Music: Trova in Yucatán, Mexico*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Villanueva Villanueva, Nancy, (1983) *Artesanías y economía campesina en Halachó, Yucatán*. Tesis para obtener el grado de licenciada en Ciencias Antropológicas en la especialidad de Antropología Social, Escuela de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- Villanueva Villanueva, Nancy, (1996) *Crisis agraria y producción de artesanías*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Walcott, Susan M., (2019) *Weaving Identity: Textiles, Global Modernization and Harris Tweed*. Oregon: Glusad Press.
- Yanes, Kenneth, (2014), *Guatemalan Spanish as Act of Identity: An Analysis of Language and Minor Literature within Modern Maya Literary Production*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Artes, Facultad de Artes Liberales de la Universidad de la Ciudad de Nueva York, Nueva York.

OPERATORIAS EPISTÉMICAS EN TALLERES DE FORMACIÓN POLÍTICA DE MOVIMIENTOS POPULARES EN ARGENTINA

EPISTEMIC APPROACHES IN POLITICAL FORMATION WORKSHOPS OF POPULAR MOVEMENTS IN ARGENTINA

María Mercedes Palumbo*

Resumen: El artículo se propone analizar las operatorias epistémicas desplegadas en tres talleres de formación política destinados a militantes de base de movimientos populares del Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina. Se llevó adelante una estrategia general metodológica de tipo cualitativa, basada en un estudio de casos múltiples, a partir de entrevistas, observaciones y análisis de documentos. En el diálogo entre el trabajo de campo realizado y los antecedentes bibliográficos, se identificaron cinco operatorias epistémicas en los talleres, entendidos como dispositivos pedagógico-epistémicos: *Transmisión de conocimientos académicos; Problematización y deconstrucción de los saberes del sentido común; Recuperación, compartida y valoración de saberes populares; Sistematización de conocimientos y saberes; y Co-producción de saberes.* Los resultados obtenidos dan cuenta del aporte diferencial de las operatorias descriptas para afirmar y consolidar tránsitos subjetivos de la recepción al reconocimiento de la portación de saberes y conocimientos, tanto como entre esta última y la co-producción.

* Investigadora Asistente en el Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Actualmente labora en la Universidad Nacional de Luján y forma parte del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IICE) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), Argentina. Línea de investigación: Movimientos sociales, educación y subjetividad. ORCID: 0000-0002-9765-1293. Correo electrónico: mer.palumbo@gmail.com.

Fecha de recepción: 12/02/2019, fecha de aceptación: 10/10/2019, fecha de publicación: 31/01/2020.

 Páginas 276-305

Palabras clave: operatorias epistémicas, talleres, formación política, movimientos populares, Argentina.

Abstract: This article intends to analyze the epistemic approaches in three political formation workshops, aimed at grassroots militants, in popular movements of the Buenos Aires Metropolitan Area, Argentina. A general qualitative methodological strategy was carried out, based on a multiple-case study, which implied the triangulation of interviews, observation and document analysis. In the dialogue between the field work and bibliographical precedents, five epistemic approaches were identified within the workshops, understood as pedagogical and epistemic apparatus: *Impartation of academic knowledge*; *Problematization and deconstruction of common sense wisdoms*; *Recovery, sharing and appraisal of popular wisdoms*; *Systematization of knowledge and wisdoms*; and *Co-production of knowledge*. The results give an account of the differential contribution of each of these epistemic approaches to affirm and consolidate subjective changeover from mere reception to recognition of the carrying of knowledge, and from the latter to co-production.

Keywords: epistemic approaches, workshops, political formation, popular movements, Argentina.

Introducción

Este artículo se plantea como objetivo indagar en torno a las implicancias subjetivas de las operatorias epistémicas desarrolladas en talleres de formación política para militantes de base de movimientos populares del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), Argentina. Los resultados que se presentan son parte de una tesis doctoral finalizada que se propuso analizar, de un modo más general, las dinámicas de construcción de subjetividades políticas y epistémicas en las prácticas político-pedagógicas de los movimientos populares¹.

Específicamente, se trabajó en los talleres de formación política del Movimiento Popular La Dignidad (MPLD), el Movimiento Nacional

¹ Esta tesis doctoral fue financiada por una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y se desarrolló con sede en el Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IICE) de la Universidad de Buenos Aires.

Campeño Indígena de Buenos Aires (MNCI-Buenos Aires) y el Movimiento Darío Santillán (MDS). Esos tres movimientos populares se inscriben en una trayectoria abierta por las organizaciones de trabajadores desocupados, que cuestionaron las tramas del modelo neoliberal hacia finales de la década de 1990 en Argentina. Ya en la primera década del siglo XXI, nutridos por esta experiencia organizativa y en un marco de recomposición económica, se ampliaron sus demandas, repertorios de acción, sectores y sujetos, convirtiéndose en movimientos multisectoriales. En estos tres casos, la apuesta por la formación política de la militancia se presentó como una preocupación fundacional que fue decantando en diversas formas, trayectos formativos y producción de materiales.

La particular inquietud por las operatorias epistémicas, como parte de la intelección de los talleres de formación política, remite a la consideración respecto a que las subjetividades no se construyen únicamente en función de la trama de conocimientos y saberes convocados, sino también en cuanto a las formas seleccionadas, legitimadas y privilegiadas en las que dichos conocimientos son dispuestos en la formación. Desde nuestra perspectiva, la forma –y no solo el contenido– también deviene formativa: las operatorias epistémicas condicionan los modos de circulación de los conocimientos y saberes, los vínculos establecidos entre los sujetos participantes y los términos de la construcción de subjetividades epistémicas. Aquí se siguen las consideraciones de antecedentes investigativos (Korol, 2007; Rigal, 2015) que, con base en la caracterización de talleres de formación política, concluyen que la socialización de contenidos críticos puede desplegarse conforme a metodologías centradas en la mera recepción. Partimos del supuesto conforme al cual las distintas operatorias epistémicas presentan abordajes disímiles respecto al tratamiento del saber y a los roles promovidos para los participantes. En este sentido, contribuyen diferencialmente a la apuesta de los movimientos populares por construir sujetos que se sientan y se piensen portadores y co-productores de saberes y conocimientos, en línea con la definición de subjetividades epistémicas que será desarrollada.

Este artículo da cuenta, en primer lugar, de la aproximación conceptual a los talleres de formación política en su condición de dispositivos pedagógico-epistémicos, en cuyos marcos se articulan tránsitos complejos entre recepción, portación y co-producción de saberes y conocimientos. A continuación, se

bosquejan las consideraciones metodológicas que permitieron la producción de la base empírica en estudio. Luego, se presentan las cinco operatorias identificadas, que constituyen el resultado de la investigación realizada en el diálogo entre el trabajo de campo y la revisitación de la literatura especializada. Se profundizará particularmente en las operatorias: *Transmisión de conocimientos académicos*; *Recuperación, compartida y valoración de saberes populares* y *Co-producción*, en tanto resultan piezas clave para inquirir los tránsitos subjetivos. Finalmente, las conclusiones recapitulan el recorrido del artículo y jerarquizan la construcción de subjetividades epistémicas en el marco de proyectos político-pedagógicos de movimientos populares que requieren la intervención de distintos tipos de saberes y sujetos epistémicos.

Los talleres de formación política como dispositivos pedagógico-epistémicos constructores de subjetividades

Siguiendo a Morán (2003), la formación política refiere a los aprendizajes de disposiciones, percepciones, marcos de interpretación y contenidos que conforman los universos políticos de los sujetos, contribuyendo al direccionamiento de las prácticas y los significados respecto a la actividad política y el ejercicio del poder. A nuestros fines, interesa particularizar en los talleres de formación política –denominados en la jerga de los movimientos como escuelas, escuelitas o talleres– cuyo principal objetivo consiste en la socialización y consolidación de idearios, esquemas, vocabulario y proyectos comunes, tanto como la deconstrucción de universos políticos previamente incorporados con vistas a otorgar mayor organicidad, coherencia e integralidad a las prácticas militantes. En este sentido, estos talleres responden a la necesidad de garantizar la sistematicidad de las enseñanzas y los aprendizajes políticos en un espacio y un tiempo claramente definidos, con un alto grado de sistematización en la planificación (en cuanto a objetivos, metodología, contenidos y forma), y con una intencionalidad pedagógica manifiesta y deliberada.

Partimos de una aproximación conceptual a estos talleres de formación política en clave de dispositivos pedagógico-epistémicos. La noción de dispositivo pedagógico alude a las relaciones existentes entre un conjunto de elementos de distintos tipos (leyes, normativas, organización de espacio y tiempo, discursos habilitados) que configuran cierta realidad educativa

(Armella, 2015; Grinberg, 2008; Langer, 2011). Más que a un lugar, el dispositivo refiere a una red de relaciones consolidadas entre sujetos, saberes y poder. Por lo tanto, el abordaje de los talleres desde este concepto da cuenta de las disputas y las relaciones de fuerza que emergen en los espacios de encuentro entre sujetos, donde se distribuyen determinados saberes y conocimientos, se prefiguran ciertos tipos de subjetividad y se orientan conductas hacia fines estratégicos establecidos (Grinberg, 2008).

Agamben establece la existencia de una estrecha relación entre dispositivos y procesos de (re)configuración de los sujetos y sus prácticas: “tenemos dos grandes clases, los seres vivientes o las sustancias y los dispositivos. Y, entre los dos, como un tercero, los sujetos. Llamo sujeto a eso que resulta de la relación cuerpo a cuerpo, por así decirlo, entre los vivientes y los dispositivos” (2011: 258). El dispositivo asume así una función estratégica en un entramado de relaciones de saber-poder determinado, articulándose a partir de estrategias de visibilidad e invisibilidad que competen, entre otras cuestiones, a lo epistémico. Como señala Varcellino: “los dispositivos hacen hablar -pensar a través de la producción de un régimen de enunciación concreto. Determinan el espacio de lo enunciable, aquello que puede ser dicho en el campo de un dispositivo dado” (2017, p. 19). A los efectos de nuestro análisis, interesa resaltar que, acorde a las posibilidades abiertas o cerradas por los dispositivos, los sujetos pueden identificarse, o bien subjetivarse en términos epistémicos. En nuestros términos, pueden quedarse anclados en la recepción de saberes y conocimientos o, por el contrario, participar activamente en la co-producción de los mismos.

Por lo tanto, cuando nos referimos específicamente al vínculo entre dispositivos, (re)configuración de sujetos y conocimientos es posible postular la noción de subjetividad epistémica, bajo la premisa de que los dispositivos pedagógico-epistémicos son ámbitos constructores de subjetividades que habilitan reforzamientos o, potencialmente, rupturas de posiciones epistémicas previas. En el marco de la investigación realizada de la cual surge el presente artículo (Palumbo, 2017), se abrevó de una definición de subjetividad epistémica desde el trabajo de campo realizado y en diálogo con estudios antecedentes. De este modo, puede ser definida como “pensarse y sentirse receptor, portador y co-productor de conocimientos y saberes”. Tal como se desprende de la misma, existen tres gestos posibles, vinculados a la

construcción de subjetividades desde el prisma epistémico, que dan cuenta de posiciones epistémicas diferenciales: la recepción, la portación y la co-producción. Estos gestos remiten, a su vez, a relaciones singulares con el saber y el conocimiento, tanto como con otros sujetos intervinientes. El horizonte normativo deseable, establecido por las coordinaciones de los talleres indagados, así como por la literatura especializada inscrita en la epistemología crítica (De Sousa Santos, 2006; De Sousa Santos, Meneses y Arriscado Nunes, 2004), sostiene la importancia de la asunción de los sujetos en calidad de portadores y productores de saberes, independientemente del tipo de saber en juego, esperando desplazamientos de la mera recepción.

Por una parte, siempre que los sujetos se fijan a su condición de receptores de un conocimiento elaborado por otros, nos encontramos en el campo de la identificación. De otra parte, la subjetivación epistémica se enfoca particularmente en el aspecto de ese proceso que versa sobre el pensarse y sentirse portador y co-productor de conocimientos y saberes. Es decir, apunta al proceso, al gesto y al acto de volverse un sujeto portador y co-productor de saberes reconocidos como valiosos, que son puestos en diálogo –y a menudo también en confrontación– con otros conocimientos y saberes que se reciben, alejándose así de las posiciones epistémicas propias de la identificación. En este sentido, la subjetivación involucra la suspensión de la fijación de los sujetos al orden jerárquico del saber, la valoración de la propia capacidad como enunciadore y portadores de saberes, el reconocimiento de la potencialidad de pensar y actuar en consonancia; en fin, de ser protagonistas de la experiencia pedagógica en la que se participa (Simons y Masschelein, 2011).

Los sujetos se insertan así en una trama pedagógica y epistémica que los conduce por discontinuidades, incertidumbres e indeterminaciones antes que por un sendero simple y seguro. Por lo tanto, la noción de dispositivo pedagógico -tanto como la de subjetividad epistémica- vislumbra la existencia de prácticas institucionalizadas, en este caso más cercanas al gesto de la recepción, al tiempo que habilita pensar la potencialidad de su “profanación”²

² Como establece Agamben, “la profanación es el contra-dispositivo que restituye al uso común eso que el sacrificio hubo separado y dividido” (2011: 260-261). Siguiendo esta lectura, el término profanación proviene de la esfera del derecho y la religión romana. La profanación implica la restitución al libre uso de los hombres de las cosas que habrían sido consagradas a los dioses y, en consecuencia, sustraídas del libre uso y propiedad de los hombres.

(Agamben, 2011) en la conformación de dispositivos que propongan nuevas relaciones de saber-poder, construyan nuevas subjetividades y establezcan nuevas relaciones pedagógicas, epistémicas y también políticas entre sus participantes. A este respecto, y en línea con el objetivo de este artículo, la profanación no reside en meros cambios en la didáctica de la enseñanza o en la incorporación de contenidos considerados críticos; es en el campo de las novedades brindadas en las relaciones entre sujetos -en las formas y operatorias consecuentes- donde se juega la profanación. Desde esta perspectiva, no resulta una cuestión menor la consideración de las relaciones que se articulan entre sujetos a partir de las formas en las que los saberes y conocimientos seleccionados son puestos en juego por medio de determinadas operatorias epistémicas.

Coordenadas metodológicas

El abordaje propuesto sobre los talleres de formación política en clave de dispositivos se realizó a partir de un análisis intensivo de los procesos epistémico-pedagógicos involucrados que habilitaran su comprensión en profundidad. De allí la pertinencia de una metodología cualitativa (Vasilachis de Gialdino, 2007). Específicamente, se siguió una estrategia de casos múltiples (Yin, 1994) a partir de la selección de tres talleres de formación política en movimientos populares, a saber: los Encuentros de formación política del MPLD desarrollados entre noviembre y diciembre del año 2012, la Escuela de la Memoria Histórica del MNCI-Buenos Aires, que tuvo lugar en julio de 2014, y la Escuelita de formación del MDS, realizada entre marzo y octubre de 2015. La selección se realizó de acuerdo a la identificación de los siguientes aspectos comunes entre los casos: eran espacios de formación concebidos por los propios movimientos como talleres de formación política, estaban dirigidos a la formación de la militancia de base, término con el cual se denominaba a militantes con trayectorias relativamente recientes “compañeros nuevos”, a militantes “compañeros de los barrios populares”, o bien a una combinación de las anteriores; y, finalmente, se concebían explícitamente desde el ideario de la educación popular.

Para la recolección de la información empírica se desarrolló una triangulación de técnicas cualitativas. Se llevaron a cabo entrevistas a profundidad a los destinatarios y las coordinaciones de los talleres, se realizó la

observación participante de los encuentros de formación de cada dispositivo y se recopilaron materiales de formación como cuadernillos, libros -o selección de partes de libros- y planificaciones.

No obstante, a los fines de este artículo, resultan de particular relevancia los registros de observaciones, las transcripciones de entrevistas y las conversaciones informales. La interpretación de las operatorias epistémicas se basó en el análisis de escenas construidas a partir de la información recolectada. En este sentido, el análisis aquí compartido surge de un proceso fuertemente inductivo, que buscó partir de las categorías y situaciones nativas a las que se accedió durante el trabajo de campo, para construir teorizaciones desde la empiria, en vinculación con las coordenadas teóricas que siempre guían la mirada del investigador, pero lejos de una aplicación teórica lineal y acrítica. Justamente, en el marco del proceso de inducción, se accedió a la categoría de subjetividad epistémica tanto como se identificaron y sistematizaron las operatorias epistémicas desplegadas en los dispositivos indagados.

El armado de una escena implica un gesto netamente interpretativo, basado en el recorte, la selección y la puesta aparte de un momento del taller de formación de modo que pudiera ser narrado, problematizado y analizado, para finalmente recolocarlo en el conjunto de los datos cargado de mayor significado. La potencialidad del uso de escenas radica en habilitar interpretaciones complejas que recojan los múltiples sentidos –a veces contradictorios– puestos en juego en una misma trama. Adicionalmente, las escenas conducen a la articulación de teorías y prácticas a partir de una mutua interpelación, generando modos de análisis que anudan materialidad y pensamiento (Greco, 2013). En la construcción de las escenas se privilegiaron particularmente aquellas que interpelaran en conjunto a los tres talleres de formación política, en tanto algo de lo sucedido en lo particular de una formación daba cuenta de la generalidad de los tres casos, claro está con distintas intensidades propias de la singularidad de cada taller.

Las operatorias epistémicas de construcción de conocimientos y saberes

En el diálogo establecido entre el trabajo de campo, realizado según las coordenadas arriba descritas y los antecedentes investigativos, se reconocieron en los talleres distintas operatorias epistémicas. Por operatorias epistémicas

se entienden las múltiples formas en las que los saberes y conocimientos son puestos en movimiento en el marco de prácticas intencionalmente pedagógicas que se despliegan en dispositivos de formación (Palumbo, 2017). En este sentido, dichas operatorias involucran una serie de operaciones en torno a la actividad epistémica, en las cuales participan contenidos, materiales (escritos, audiovisuales, orales), sujetos e intencionalidades de los mismos en términos de objetivos buscados y posiciones epistémicas. Adicionalmente, consideramos que las operatorias epistémicas competen a la integralidad de los sujetos involucrados. Por lo tanto, la utilización de esta noción, en vez de otras como operatorias cognitivas, asume que dichas formas de puesta en juego de los saberes y conocimientos no se reducen al plano de la mente, el razonamiento y la memoria (evocado por la adjetivación cognitivo).

Si entendemos que el dispositivo se asienta en un trípode conformado por sujetos, saberes y relaciones de poder, las operatorias epistémicas anudan estos tres elementos constitutivos, dado que la presencia (o ausencia) de ciertas operaciones en torno a la actividad epistémica permite establecer no solo los saberes y conocimientos en circulación, sino también las relaciones de saber-poder que se tejen en torno a ellos, tanto como los procesos de identificación o subjetivación involucrados. En este sentido, cada una de las operatorias epistémicas anuda dichos elementos de un modo diferente, dando lugar a distintas posiciones epistémicas (recepción, portación y co-producción) que se aproximan alternativamente a la identificación o la subjetivación.

Cabe sostener que las coordinaciones de los talleres desarrollaron un rol central en la selección, el privilegio y la legitimación de las operatorias admitidas en los dispositivos. Este rol fue asumido en todos los casos por los integrantes de las organizaciones: en los Encuentros de formación del MPLD, por militantes universitarias, mientras que en los otros dos talleres por sujetos con reconocidas trayectorias políticas que se habían formado fundamentalmente dentro de los circuitos formativos ofrecidos por los movimientos.

A continuación, se enlistan las cinco operatorias identificadas en una clasificación que remite a fines estrictamente analíticos: a) *Transmisión de conocimientos académicos*; b) *Problematización y deconstrucción de los saberes del sentido común*; c) *Recuperación, compartida y valoración de saberes populares*; d) *Sistematización de contenidos y experiencias*; y, e) *Co-producción de saberes*. Aclaremos que, por cuestiones de espacio, en esta comunicación no

abordaremos los puntos b y d. Es dable señalar que cada operatoria contribuye de manera diferencial a promover tránsitos subjetivos en clave de los tres gestos epistémicos involucrados en la definición de subjetividades epistémicas (recepción, portación y co-producción). En este sentido, las tres operatorias que se elige desarrollar en este artículo resultan clave, en tanto muestran los pasajes de los militantes, desde pensarse y sentirse meros receptores de conocimiento, hasta pensarse y sentirse co-productores, pasando por el pensarse y sentirse portadores de saberes valiosos.

a) *Transmisión de conocimientos académicos*

La acepción de transmisión que se sostiene difiere de otras centradas en el proceso de traspaso de la herencia cultural entre generaciones como garantía de la continuidad histórica de la cultura (Catino, 2013; Fattore y Caldo, 2011; Terigi, 2012). Más cercana a los estudios de Puiggrós (2009, 2011), la operatoria epistémica denominada *transmisión* comprende la socialización de una serie de conocimientos académicos seleccionados y aportados desde las coordinaciones.

Los conocimientos académicos presentes en los talleres respondieron centralmente a una introducción al entramado conceptual del marxismo desde disciplinas académicas como la economía, la sociología y la ciencia política³. Desde la mirada de las coordinaciones, este corpus teórico contribuía al objetivo de postular una particular interpretación de la realidad que validara la lectura del mundo realizada por los movimientos y, adicionalmente, al objetivo práctico de transformación de la realidad desde prácticas políticas informadas en dichos conocimientos. Si bien los militantes de base, en su doble acepción de “compañeros de los barrios” y “nuevos”, identificaban previamente términos y autores asociados a este corpus de conocimientos, en tanto se reconocían en circulación en la cotidianeidad del movimiento (reuniones, asambleas, plenarios), la gran mayoría admitía que no conocía –o lo hacía parcialmente– el significado de los mismos al momento de participar en los talleres de formación. A este respecto, la *transmisión* implica un gesto de democratización en el acceso y utilización de los conocimientos

³ Cabe aclarar que estos conocimientos no fueron trabajados en la EMH, a diferencia de su protagonismo en los otros dos dispositivos. Por lo tanto, las consideraciones realizadas en torno a la operatoria de *transmisión* remiten únicamente a los talleres de formación del MPLD y el MDS.

académicos seleccionados por las coordinaciones en calidad de contenidos. Esta operatoria epistémica actúa, entonces, como cierto reaseguro en cuanto a la socialización de un vocabulario común y la conformación de un piso de debate en las instancias deliberativas y las prácticas políticas cotidianas que aporta a combatir la cristalización de “ignorancias” en la tramitación de las relaciones de saber-poder al interior de los movimientos.

La escena presentada a continuación introduce posicionamientos y resonancias en torno a los modos y efectos subjetivos de la *transmisión* en los dispositivos en estudio.

Escena 1

La indigestión de libros

Marina (coordinadora de la formación) comenta en el momento del plenario de cierre del segundo encuentro: “una sugerencia, leer el material”. Mili (militante, compañera de los barrios populares) responde en voz alta: “¿y si no me gusta? Me indigesto cuando lo miro (por el cuadernillo de apoyo a la formación)”. Marina le responde “pero es importante”.

Con Inés (coordinadora de la formación) conversamos sobre el encuentro de formación de ese día mientras volvíamos juntas en el colectivo. Ese día se habían leído y discutido en grupos fragmentos del capítulo 2 del libro *Economía política. Un análisis marxista*, de John Eaton. Inés manifestó que el contenido era muy denso y complejo para los compañeros y que la lectura en pequeños grupos llevó más tiempo del que tenían inicialmente planificado. También hizo referencia a un conjunto de palabras y conceptos que la gente de la universidad naturaliza, pero que no es moneda corriente para los militantes. Por ejemplo, me mencionó el concepto de reproducción de la fuerza de trabajo que había sido trabajado.

Tal como se muestra en la escena 1⁴, los talleres asumieron el reto de trabajar con contenidos densos y complejos no consolidados en los militantes de base, “compañeros de los barrios”. Esta tarea requirió mediaciones pedagógicas con protagonismo de la coordinación: fue abordada desde la lectura de textos y la discusión en pequeños grupos, con presencia de la coordinación y posterior puesta en común en plenario, como en el caso del MPLD; o por medio de la lectura de materiales escritos en el plenario y la exposición dialogada de

⁴ Registro de observación de los Encuentros de formación del MPLD y reconstrucción de la conversación informal con Inés del mismo día (05 de noviembre de 2012).

los mismos con protagonismo de la coordinación, como en el MDS. En los Encuentros de formación del MPLD también se recurrió a la figura de los “invitados-especialistas” para que aportaran una mirada general del contenido en cuestión. Un rasgo común en los dispositivos fue anclar los conocimientos académicos en los saberes populares, rompiendo la lógica de la explicación de contenidos descontextualizados y carentes de sentido para los asistentes a la formación. Esta suerte de traducción se encaminó por medio de la proposición de anécdotas y ejemplos, la invocación de situaciones cotidianas y una “bajada” a un lenguaje más llano. Frente a este ejercicio de traducción, una inquietud planteada en los Encuentros de formación del MPLD residió en los modos de pedagogizar el discurso científico sin vulgarizarlo (Entrevista a Horacio, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 25 de marzo de 2013).

Posiblemente haya sido en la operatoria *transmisión* en la que se abocaron los mayores esfuerzos de las coordinaciones, con vistas a relacionar los contenidos de origen académico –algunos de ellos con un alto grado de complejidad– con la vida cotidiana de los destinatarios. De este modo, esta operatoria epistémica se presentó imbricada con la de *recuperación, compartida y valoración* de saberes populares. Más aun, solo cuando la *transmisión* se inscribió y se ancló en la experiencias, preocupaciones y cotidianeidad de los militantes, esos conocimientos pudieron aprehenderse. En la escena 1 se propone trabajar el concepto marxista de explotación mediante la lectura en grupos de fragmentos del libro *Economía política. Un análisis marxista*, de John Eaton. La coordinación “explica” la explotación desde un abordaje teórico, utilizando el marco categorial marxista, mientras que los militantes de base “compañeros de los barrios” lo aprehenden relacionando la explicación teórica con sus experiencias, operación alentada por la mediación pedagógica activa de las coordinadoras. La narración de militantes mujeres que trabajaban en fábricas textiles, con jornadas de trabajo de dieciséis horas y en condiciones indignas, sirvió de nexo para “enraizar” la noción de explotación en los mismos cuerpos que habían sido explotados. En este sentido, la explotación admite su aproximación y significación desde la economía política y, adicionalmente, desde las prácticas y las experiencias laborales del heterogéneo sujeto popular.

A medida que los conocimientos académicos propuestos adquirirían mayor grado de abstracción, el vínculo con los saberes populares y las posibilidades de su articulación se complejizaban: cuánto más abstracto el conocimiento, más

exigidas las mediaciones. La denominación de la escena 1 como la “indigestión de libros” retoma la apreciación de una militante “compañera de los barrios” respecto a la indigestión (en términos figurados) que le producía ver el tamaño y el volumen de los cuadernillos de apoyo a la formación. En el pequeño diálogo repuesto entre coordinadora y destinataria se registra una distancia entre ambas en cuanto al dominio, naturalidad y cotidianeidad respecto al material escrito, extensible al vocabulario y los conceptos empleados en dicho material de apoyo.

Del desarrollo anterior no se desprende una invalidación de la operatoria *transmisión*, ni una subestimación del valor de lo teórico, en tanto, como fuera expresado, democratiza el acceso y uso de conocimientos presentes en los movimientos, evitando su concentración en un conjunto acotado de militantes. No obstante, se advierte que la *transmisión*, cuando se erige en la operatoria epistémica dominante al interior de un dispositivo pedagógico-epistémico de formación política, posiciona a los militantes de base en la posición epistémica de “pensarse y sentirse” receptores proclives a la reproducción acrítica y con escasa apropiación de los conocimientos puestos en circulación. La primacía de la *transmisión* equivale al riesgo de una transmisión de contenidos como información verticalmente aportada que pretende generar linealmente la transformación de la conciencia (Rigal, 2015). Aunque no se desarrollará en este artículo, este riesgo es igualmente compartido por la operatoria de *problematización y deconstrucción de los saberes del sentido común*; aquí también las coordinaciones instalaban de modo activo una serie de cuestionamientos a los saberes socializados en distintas instituciones, como los medios de comunicación hegemónicos, la escuela, la familia y las iglesias, entre otros.

La eficacia de la *transmisión* en los casos de estudio radicó en el acercamiento de los conocimientos académicos a las vivencias y las experiencias cotidianas de los militantes de base, habilitando la confluencia del “pensarse y sentirse” receptores de conocimientos, con el “pensarse y sentirse” portadores de saberes. Empero, cuando teorías de gran abstracción se constituyen en el contenido de la formación, aunque se recuperen los saberes populares, se reinstala potencialmente en los dispositivos la reproducción de conocimientos no solo producidos externamente sino también desvinculados de la vida de los sujetos.

Si consideramos que las operatorias epistémicas anudan el trípode saberes, sujetos y relaciones de poder constitutivo de un dispositivo, podríamos afirmar

que la *transmisión*—especialmente cuando se torna operatoria central— se vincula a la lógica del saber-poder ilustrado: a la circulación de un determinado tipo de conocimientos (los académicos), a la construcción de identificaciones en torno a subjetividades fijadas a la recepción y al planteamiento de relaciones de saber-poder diferenciales y jerárquicas, estructuradas en función de la posesión-carencia de conocimiento académico. Estas apreciaciones sobre la operatoria *transmisión* resultan relevantes en el marco de movimientos populares multisectoriales que buscan interpelar a sujetos protagonistas, liberados del confinamiento al lugar pasivo de objetos, de las mediaciones tutelares en la recepción de conocimientos y saberes. Revirtiendo la preocupación hacia el tratamiento de su poder interno, la identificación epistémica resultante de la *transmisión* podría reafirmar cierta asociación entre “los saberes para gobernar” y los militantes con determinadas trayectorias formativas (y tal vez también de clase social). Lejos de ingenuidades, los conocimientos y saberes se encuentran racializados, clasificados y generalizados, siendo recibidos, portados y enunciados desde sujetos igualmente racializados, clasificados y generalizados.

De allí la condición paradójica de la *transmisión*, en tanto puede operar como operatoria epistémica de democratización de saberes poseídos principalmente por determinados militantes y, al mismo tiempo (y si no se la combina con otras operatorias), podría resultar legitimadora de concepciones elitistas del conocimiento y de las asociaciones epistémicas dominantes que le asignan primacía a los conocimientos académicos y a los sujetos portadores de los mismos, desplegándose así relaciones de saber-poder con base en la posesión o carencia de dichos conocimientos.

b) *Recuperación, compartida y valoración de saberes populares*

La *recuperación, compartida y valoración de saberes populares* compromete directamente la inclusión de estos últimos en los dispositivos de formación política. Siguiendo el análisis de Di Matteo (2014), recuperar alude al proceso de evocar y reapropiarse colectivamente de saberes populares en riesgo de dejar de ser compartidos, o directamente ser olvidados y descartados como valiosos; compartir apunta a solicitar la presencia de saberes populares activos—aunque dispersos entre los sujetos participantes— con el objetivo de producir intercambios grupales a partir de los cuales alcanzar construcciones colectivas;

y, por último, valorar implica reconocer la existencia de saberes en todos los sujetos, sus colectivos y territorios.

Para las coordinaciones, la *recuperación, compartida y valoración de los saberes populares* constituyó una estrategia de afianzamiento de los idearios político-ideológicos de los movimientos, de modo que adquirieran mayor profundidad y enraizamiento, así como una mayor coherencia con una concepción político-epistémica que comprende a los militantes de base como portadores de saberes. Dicha concepción se vincula con el hecho de que los saberes están anclados en el acto de vivir y hacer cotidiano, tal como afirmó uno de los coordinadores del taller del MNCI-Buenos Aires: “creo que lo más importante y lo más rico es partir de esa idea, digamos, de que todos venimos con un saber de algún lado. Y que a veces incluso ni siquiera lo reconocemos o lo valoramos. Entonces me parece que es como poner el ojo ahí, en generar ese *click*, digamos, en la cabeza de todos nosotros” (Entrevista a Mario, Ojo de Agua-Santiago del Estero, 15 de julio de 2014). A diferencia de la operatoria de la *transmisión*, donde lo textual aparecería con fuerza en el uso de materiales escritos, la operatoria *recuperación, compartida y valoración* involucra centralmente la oralidad.

La próxima escena se detiene en las estrategias alentadas desde las coordinaciones para la recuperación de saberes populares. En los talleres, la recuperación estuvo mediada por la participación de las coordinaciones que, con base en su conocimiento de las trayectorias biográficas de los militantes destinatarios, en su condición de compañeros de militancia, los interpelaban directamente a contribuir con sus saberes, habilitando así la legitimidad de intervenir desde sus experiencias. Adicionalmente, se verificaron contribuciones espontáneas de los destinatarios en momentos del plenario y grupos, centradas en los saberes populares. No obstante, tal como se desprende de la escena, la recuperación de dichos saberes está lejos de ser un proceso lineal en tanto también depende del reconocimiento de los propios militantes de la portación de saberes valiosos.

Escena 2

Entre la Colonia, la Guerra de la Triple Alianza y la calle Artigas

Gabriela (coordinadora de la formación) propone un ejercicio: “a ver acá, ¿cuáles son las ascendencias?”. Cada uno va contando de dónde vienen sus

padres y sus abuelos: peruanos, bolivianos, paraguayos, argentinos, españoles, italianos, japoneses, alemanes y sirio-libaneses. Amalia señala: “yo soy indígena boliviana. Vengo de la zona de Bartolina Sisa y Túpac Katari. Mis tatarabuelos contaban esa historia. El aymara es el dialecto de mis padres”, mientras Carlos seguidamente apunta: “mi viejo decía que su abuelo era indio. Había venido de La Pampa”. Llama la atención la intervención de Tamara: “yo nada. No tengo extranjeros. Todos somos paraguayos. Le pregunté a mi hijo si sabía de la Colonia Española y me dijo que había sido bueno porque si no seríamos todos indios”. La coordinadora responde: “eso es la escuela. Todavía hoy...”⁵.

En otro encuentro, Tamara vuelve a estar en el centro de la atención. Se recupera la Guerra del Paraguay y Gabriela apunta a sus saberes previos en su condición de paraguaya. Gabriela señala: “Tamara nos va a contar”. La respuesta de Tamara no es la esperada por la coordinadora: “yo cuando empecé este curso aclaré que hice la primaria acá”. A lo que Gabriela responde: “pero hay cosas que no se aprenden en la escuela sino que vienen de la casa”. Un compañero la interpela: “¿no te interesaba el tema?”. A lo que Tamara responde de modo concluyente: “La verdad que no. Recién ahora (después de estudiar a los caudillos en la formación) me di cuenta que vivía cerca de la calle Artigas”⁶.

La escena 2 ilustra la intervención de la coordinadora de la Escuelita de formación del MDS en una serie de encuentros abocados a reponer una perspectiva histórica de las luchas de “los de abajo”, siendo la historia un contenido destacado en las tres formaciones. Gabriela busca rescatar los saberes de la Guerra de la Triple Alianza⁷, que supone, Tamara, militante “compañera de los barrios”, posee por ser paraguaya: “Tamara nos va a contar”. Sin embargo, la *recuperación* asumió aristas inesperadas. Por un lado, se presenta una valoración desigual entre coordinadora y militante de base respecto a las fuentes desde donde se puede aportar saberes, habilitando la “casa” como ámbito epistémico en un caso y atribuyendo una exclusividad a la “escuela” en el otro. En consonancia, la primera reacción de Tamara ante la interpelación de la coordinadora para que interviniera fue escudarse en que “la (escuela) primaria la hice acá (en la Argentina)”. Por otro lado, la escena discute cierta linealidad en asociar pertenencia geográfica –ser paraguaya– con

⁵ Registro de observación de la Escuelita de formación del MDS (29 de mayo de 2015).

⁶ Registro de observación Escuelita de formación del MDS (10 de julio de 2015).

⁷ La Guerra de la Triple Alianza fue un conflicto militar que enfrentó a la coalición conformada por Argentina, Brasil y Uruguay contra Paraguay entre 1864 y 1870. Las consecuencias de esta guerra para Paraguay, país perdedor, fueron graves en términos demográficos, territoriales y económicos.

la presencia y valoración de una memoria de saberes en los militantes. Ante la pregunta de un compañero sobre si le interesaba el tema, la respuesta de Tamara fue contundente: “la verdad que no. Recién ahora me di cuenta que vivía cerca de la calle Artigas”.

Esta última frase amerita dos lecturas. La primera apunta a la comparación que realiza Tamara entre no conocer la historia de su país y haber vivido por años cerca de la calle Artigas sin saber quién era este personaje histórico⁸. En este sentido, la formación política genera una recuperación y resignificación de saberes portados a partir de nuevos conocimientos y saberes, provocando curiosidad en los militantes por temas, nombres y contenidos que antes no revestían mayor interés (o no los conocían). Este desplazamiento del desinterés al interés, del desconocimiento al conocimiento opera en Tamara en tanto accede a la historia silenciada de la Guerra de la Triple Alianza en la Argentina, mediada por su militancia política y no por su país de origen. De allí se deriva la segunda lectura posible que invita a preguntarse por los términos de las tradiciones selectivas, los olvidos y el carácter fragmentado en el caso particular de la memoria de los saberes de los sectores populares –la idea de “saberes en riesgo” antes citada– debido a las migraciones, la fragilidad de las condiciones de existencia y la fuerza de una pedagogía descontextualizada.

Por su parte, la escena 3 presenta una retrospectiva realizada por Andrea, militante de base del MNCI-Buenos Aires, en relación a la *compartida de saberes populares* activos (aunque dispersos) en los militantes, en tanto escenificación de una gran “puesta en común” entre iguales.

Escena 3

Ya sabemos de dónde vienen o quiénes son...

En una entrevista con Andrea (militante de base del MNCI-Buenos Aires) abordamos los aspectos de la Escuela de la Memoria Histórica que más le habían gustado. Comenta: “había compañeros de otras provincias... como te digo de todos lados, también había de otros países. Así de todos, de Mendoza, de todas las provincias. Claro, no todos van, las personas que quieren conocer y quieren participar a eso van, y también ahí uno se conoce con muchos compañeros del Movimiento (del MNCI). Entonces por grupo nos juntamos,

⁸ La alusión a Artigas no es casual. En un ejercicio de investigación sobre los caudillos, Tamara es la encargada de averiguar sobre la vida y obra de José Gervasio Artigas. Esta casualidad (que le haya tocado en suerte este caudillo) permite la recuperación y resignificación del sentido de la denominación de la calle en la que vivió en su infancia en Paraguay.

entonces cada uno comparte en qué situación están, todo eso nos contamos, qué necesidades tienen y todo eso. Un día con un grupo, otro día con otro grupo y así. Entonces así todos vamos conociéndonos con otros lados. A veces cuando vamos a las marchas ellos están ahí, entonces ya nos vemos y nos saludamos. Entonces ya sabemos de dónde vienen o quiénes son. Entonces todo eso es una experiencia que uno va y también cómo lo entiende, cómo es todo el Movimiento, de qué se trata...”. Más adelante, reafirma su decisión de participar en el taller de formación que, según considera, implica animarse a salir del barrio: “yo me decidí por conocer otros lados, otros lugares. Conocer a los compañeros también y saber cómo se llevan también en otros lugares, cómo trabajan, todo eso... y es muy lindo conocer otros lados. Compartir también cómo hacen para vivir, cómo trabajan. Allá en el límite, en COTRUM... allá está un lugar donde plantan tabaco. Cosechan y vuelven a plantar y tienen que esperar hasta la otra cosecha. Y la plata también... tienen que esperar para poder tener plata de nuevo, para poder sembrar. Están en un campo que no está cerquita... acá nosotros podemos ir y comprar algo, ir al supermercado, ir a hacer las compras. Compran y tienen que aguantar hasta la otra cosecha. Pero viven más sano, viven más sano”.⁹

La escena 3 se construyó con base en el relato de Andrea acerca de una serie de saberes procedentes de distintos territorios y organizaciones que conforman el encuadre nacional del MNCI (menciona particularmente a la COTRUM¹⁰), a los que tuvo acceso en la Escuela de la Memoria Histórica. En dicho taller, la *compartida de saberes* atravesó los grupos de discusión, las visitas a las comunidades campesino-indígenas, las conversaciones informales en los grupos de trabajo (también formativas) y la actividad denominada “galería” de las organizaciones, donde se expusieron fotografías, mapas y productos locales. Estos momentos de *compartida* fueron considerados por Andrea como uno de los aspectos más valiosos de la formación: “compartir también cómo hacen para vivir, cómo trabajan”. Esta apreciación coincide con la intencionalidad de la coordinación que rescató la importancia de que los destinatarios conocieran e intercambiaran saberes entre las distintas organizaciones del MNCI. Por lo tanto, la *compartida* se erigió en una suerte de intercambio de saberes espacializados y temporalizados en los términos de un diálogo entre lo indígena y lo campesino, asociado a las provincias del llamado “interior” del país, y las barriadas populares urbanas del AMBA.

⁹ Andrea, militante de base del MNCI-Buenos Aires. Entrevista realizada el 30 de octubre de 2015.

¹⁰ La Coordinadora de Trabajadores Rurales de Misiones es otra organización integrante del MNCI.

De los distintos saberes populares en juego, Andrea rescata su acceso a saberes del campo. Siguiendo su relato, la *compartida* implica no solo la recepción de nuevos saberes sino también la posibilidad de su puesta a prueba en nuevos contextos –por ejemplo en la barriada urbana donde vive– así como la comparación entre el “allá” y el “acá” al señalar: “... están en un campo que no está cerquita... acá (por el barrio) nosotros podemos ir y comprar algo, ir al supermercado, ir a hacer las compras. Pero (allá) viven más sano”. Es interesante notar que el proceso de formación reafirma en Andrea uno de los supuestos del MNCI-Buenos Aires respecto a la condición “más sana” del campo en relación a la ciudad¹¹. Inclusive, estos saberes del campo provocaron una recuperación y recreación de los saberes portados por Andrea, quien posee una trayectoria biográfica de migración a la ciudad desde el campo, en riesgo de caer en el olvido en un contexto barrial donde priman otros saberes.

Con base en lo expuesto, se observó en las operatorias de *recuperación y compartida* una potencialidad vinculada a sujetos-militantes que narraban sus experiencias en primera persona, sujetos que se decían, se hacían y se (re)construían, que portaban saberes y que eran capaces de enseñarlos a sus compañeros. *Recuperación y compartida* se anudaron a la *valoración* de los saberes populares y, simultáneamente, de sus sujetos: el reconocimiento de la legitimidad y valía de dichos saberes fue concomitante a la posibilidad de asunción de los militantes “compañeros de los barrios” como portadores. En conjunto, la operatoria *recuperación, compartida y valoración* habilita –aunque no de modo lineal ni automático– la construcción de subjetividades que “saben que saben” y “saben lo que saben”; es decir, desplazadas de la posición de “ignorancia” propia de la mera recepción de conocimientos (generalmente de corte académico).

Si retornamos a la escena 2, leída en clave de la valoración de saberes, no basta con que las coordinaciones adopten posicionamientos de *valoración de los saberes populares* para que los militantes lo interpreten y conciban de

¹¹ Lo “sano” remite a la forma de producción y al modo de vida pero también a una supuesta menor “contaminación”, como opuesto a lo sano, de los valores sociales. A este respecto, Mateo – militante histórico del MNCI-Buenos Aires – es contundente al nombrar la exacerbación de los valores individuales como “dejar los valores en Retiro”, metáfora del nuevo inicio en el marco de trayectorias migratorias: “La lógica nuestra es decir todos los valores que tiene el compañero del interior los deja en Retiro, cuando baja acá, por qué, porque entra a una ciudad donde hay que hacerse lugar a los codazos” (Entrevista a Mateo, Monte Grande-Buenos Aires, 21 de septiembre de 2013).

ese modo. La escena muestra un pasaje de un encuentro de la Escuelita del MDS donde se trabajó la conquista de América. La coordinadora propuso que cada uno de los presentes contara sus “ascendencias” (de donde provienen, en parte, los saberes populares portados). Cuando llegó el turno de Tamara, vinculó “la nada” (lo originario, lo migrante) con “la ausencia de extranjeros” en su familia, siendo ella misma extranjera en la Argentina. Dicha asociación muestra la desvalorización de cierta memoria de saberes y, al mismo tiempo, la valorización de “lo extranjero” (lo anglo-europeo realmente), que podría ser interpretado, incluso, como metáfora del modo de vinculación de los saberes populares con el conocimiento científico hegemónico. La desvalorización que hizo Tamara de su génesis familiar –y, en consecuencia, de sus saberes– fue reforzada al convocar ella misma al plenario un diálogo con su hijo respecto a la conquista de América, en el cual el niño asume la “voz oficial” del registro escolar de la historia: “le pregunté a mi hijo si sabía de la Colonia Española y me dijo que había sido bueno porque si no seríamos todos indios”. Cabe notar que el caso de Tamara no es aislado. Aun cuando los saberes populares se encuentren legitimados en los dispositivos de formación, existen dificultades de ciertos militantes para considerarlos valiosos y, en algunos casos, directamente saberes.

Más allá de los derroteros contradictorios y paradójicos de la construcción de subjetividades epistémicas en los talleres de formación en estudio, la operatoria *recuperación, compartida y valoración* coadyuva –por las características mismas de los saberes populares– al armado de un dispositivo pedagógico-epistémico situado en un territorio y un contexto específicos, coordinadas en las que se inscribe no solo el dispositivo sino también la vida de los militantes destinatarios. Frente a la “(anti)pedagogía del des-enraizamiento” (Arroyo, 2012) que diluye la condición de sujetos de cultura, identidad y saberes a los sectores populares, una militante de base, participante de la Escuelita del MDS, sostiene sintomáticamente que la formación política la ayuda a no “estar en el aire”:

Ayuda bastante la formación, porque si no estás como al aire. No sabés a dónde dirigirte. Y la formación es como que te ayuda a tomar las decisiones que realmente quieres hacer, qué quieres hacer acá, en que podrías ayudar a hacer acá, cómo podrías hacer para mejorar la situación no solo de uno mismo sino de los demás (Entrevista a Daiana, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 22 de agosto de 2015).

Cuando los saberes populares son convocados –aun para problematizarlos– se validan nuevos sujetos, su historia y sus experiencias. El extracto de entrevista anterior condensa las implicancias subjetivas de este proceso: un “enraizarse” en una organización política y un colectivo y, de igual manera, en los propios orígenes, la historia y la cultura que los enmarca. Desde la perspectiva de las coordinaciones, este enraizamiento se asocia a la presencia de los saberes populares como punto de partida –y no como entelequias–, dándoles vitalidad y operatividad por medio de su problematización y la puesta en diálogo con otros conocimientos y saberes. En este sentido, los saberes populares no solo reenvían al pasado, sino también al presente y futuro, en tanto su *recuperación, compartida y valoración* construye subjetividades que se piensan y se sienten portadoras de saberes. Desde ese lugar epistémico, se pueden embarcar –como efectivamente algunos militantes lo hacen– en la tarea de replicar los contenidos de la formación a otros compañeros porque “saben que saben” y “saben lo que saben”; iniciando así un difícil camino de alejamiento de la posición de “la nada”, equiparable a la del alumno -*tabula rasa*-, para convertirse en maestros que enseñan lo aprendido en diálogo con lo portado.

En términos de las operatorias epistémicas surgidas del trabajo de campo, la *recuperación, compartida y valoración de saberes populares* funciona como mediación entre la posición de mera recepción, que ubica a los sujetos en la ya citada posición de “la nada” o de la carencia –en tanto el conocimiento se presenta como ubicado en otros sujetos–, y la posición epistémica de co-producción, que requiere una subjetividad que no solo reconozca los saberes que porta, sino que sea capaz de ponerlos en juego en diálogo con otro tipo de saberes y de sujetos. En este sentido, y retornando al par identificación-subjetivación como posibilidades de la subjetividad epistémica, un dispositivo que incorpora la operatoria *recuperación, compartida y valoración de saberes populares* abre a la presencia de nuevos saberes, distintos al conocimiento académico, construye subjetividades en tránsito hacia la subjetivación y genera relaciones de saber-poder. Esto, partiendo del reconocimiento de la existencia de conocimientos académicos, pero también de “saberes por experiencia vivida” al interior de los movimientos y, especialmente, asignándole un carácter valioso a estos últimos, lo que da lugar a desplazamientos en los sujetos epistémicos priorizados. Cabe insistir en que esta preocupación por

los modos asumidos por el dispositivo, si bien epistémica, posee implicancias políticas en tanto que los sujetos que participan en la formación política no solo ocupan roles diferentes al interior del dispositivo –en su condición de coordinadores o participantes–, sino también a la hora de pensar y practicar acciones de transformación social, pudiendo reproducirse una división social del trabajo contestatario (Gluz, 2013).

c) *Co-producción de saberes*

Si bien todas las operatorias desplegadas en un dispositivo de formación adscrito a la educación popular implican producción en un sentido general, aquí se emplea la noción de producción –co-producción específicamente– para designar las dinámicas presentes en los talleres analizados que incitaban a la generación, más que al registro, de síntesis conceptuales superadoras y novedosas a través de la toma de la palabra (o las letras) por parte de los militantes de base. Siendo sutil la demarcación entre sistematización y producción, se busca diferenciar el gesto de registro y síntesis de aquel que compete a la creación de nuevos saberes. A partir de este sentido restringido, se sostiene que la producción resultó marginal en la selección de operatorias realizadas por las coordinaciones, en relación a las descriptas anteriormente.

Aún así, se identificaron dos tipos de estrategias de *co-producción* en los talleres. Por un lado, la “estrategia de escritura y producción” (Entrevista a Marina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 17 de mayo de 2013), tal como la definió una de las coordinadoras del dispositivo del MPLD, que consistió en la elaboración de frases o párrafos, de modo individual o colectivo, vinculados a los contenidos trabajados en la formación, en una asociación directa entre producción y escritura. Por otra parte, la escena 4 exhibe una estrategia distinta de producción en el marco de un momento de trabajo sobre el análisis de coyuntura en el taller del MNCI-Buenos Aires.

Escena 4

Ponerse la camiseta del equipo de los Rojos

La puesta en común de las consignas, relativas a qué es un análisis de coyuntura y para qué nos sirve, en la Escuela de la Memoria Histórica del MNCI-Buenos Aires, está a cargo de una militante convocada especialmente para esa instancia. Ella señala: “es muy importante lo que cada grupo rescató. Alguien me decía que viéramos si estaba bien o estaba mal lo que habían hecho. Acá

no corregimos, sino que entre todos construimos. El análisis de coyuntura siempre ha estado en manos de algunos pocos, que en general eran hombres y que se juntaban para analizar lo que pasaba desde su visión. Y que fuera de ese análisis siempre quedaban las mujeres, los jóvenes y los niños”.

Con la metáfora usual en el MNCI de comparar el análisis de coyuntura con un partido de fútbol, interviene el vocero del grupo “Las Vacas” colgando un papelógrafo con una cancha dibujada y jugadores identificados. La coordinadora les pregunta: “¿el equipo nuestro son los pintados de rojo? ¿Tiene alguna connotación?”. El vocero continúa: “pusimos algunos, no todos, algunos actores importantes que últimamente han hecho cosas grandes. Por ejemplo, de nuestro lado, pusimos a Chávez, a Néstor, a Fidel. También a Correa, Telesur, la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo, Evo Morales, Maduro... nacionales y de la región. Y del otro lado de la cancha de fútbol pusimos, por ejemplo... así como pusimos a Chávez, Néstor y Fidel como la base del equipo, del otro lado pusimos al Pentágono, el FMI y después a varios actores, como Capriles, Monsanto, la CNN. Esto lo armamos así como un partido de fútbol para ver claramente quién está de qué lado. Y hay algunos en el banco de suplentes que a nivel nacional son Taiana, Uribarri; del otro lado, a nivel nacional, pusimos a Macri y a Massa. Para nosotros hacer un análisis de coyuntura es ver quién está de qué lado, cómo juega cada uno, dónde se juega. Nosotros pensábamos que si una cancha está a 4000 metros vamos a jugar de una forma distinta que si está a 1000 metros sobre el nivel del mar. ¿De qué es la cancha? Si es de césped sintético... eso vendría a ser el análisis del escenario sobre el que se está jugando el partido. Después pusimos el árbitro, ¿Para quién tira? ¿Nos está inclinando la cancha? ¿Qué se está jugando en ese partido? Y, ¿cómo está el clima? Si llueve, si hace frío, si hace calor... Después ¿para qué hacemos esto? Para saber cómo jugar ese partido. Obviamente siempre lo tenemos que ganar pero saber por qué, que se juegue con un objetivo claro para saber qué estrategia tomar como movimiento social y para saber cómo construir poder popular a largo plazo”.¹²

Si bien el objetivo de la actividad era explicar y pensar cómo se hace un análisis de coyuntura y para qué sirve en términos organizativos, sin llegar a realizarlo efectivamente¹³, uno de los grupos de discusión trascendió esta consigna y co-produjo un pequeño y lúcido análisis del “ellos” y “nosotros” concerniente a la política nacional y regional del año 2014. La inclusión de un análisis de coyuntura como contenido del dispositivo es significada desde la coordinación

¹² Registro de observación de la EMH (18 de julio de 2014).

¹³ En el extracto de la planificación se detalla que el objetivo era: “coyuntura: lo que pasa en mi comunidad tiene que ver con cosas más amplias. Intervenir en la coyuntura política. ¿Cómo incidir en la realidad?”. Este objetivo se tradujo en la siguiente consigna para los grupos de trabajo: “¿Qué es un análisis de coyuntura? ¿Para qué nos sirve? Devolución en papelógrafo”.

como la democratización de un saber históricamente concentrado, dado que “siempre estuvo en manos de unos pocos hombres y por fuera mujeres, jóvenes y niños”. En consonancia, las actividades de análisis y reflexión colectiva sobre la coyuntura política en las formaciones permiten entablar un debate más amplio y más inclusivo acerca de cuestiones como los riesgos y oportunidades de tácticas políticas relativas a la conformación de alianzas con organizaciones, la participación en comicios electorales y propuestas de incidencia en el espacio político.

La socialización en plenario de la producción realizada por el grupo “Los Vacas” muestra una clara lectura de la realidad apoyada en la utilización de la metáfora del partido de fútbol –propuesta desde la coordinación– que resultó ser un nexo potente entre saberes cotidianos (la lógica del juego de fútbol) y saberes de la lucha. Así, el grupo identificó a los “jugadores” –personas e instituciones–, caracterizó los factores que influyen en “el campo de juego” (el árbitro, el clima, la altura de la cancha) y evidenció una apropiación de la línea política del MNCI en cuanto a “jugadores” en proceso de instalación, como Jorge Alberto Taiana¹⁴.

Si el gesto central de la operatoria *recuperación, compartida y valoración* concierne a la construcción de subjetividades portadoras de saberes, la co-producción traza una intencionalidad en ciernes –distinta y complementaria a la anterior– vinculada a subjetividades que se piensan y se sienten co-productoras. Es decir, una subjetividad creadora de textos, relatos y sentidos desde la conjugación de saberes populares desnaturalizados, saberes populares recuperados y compartidos, y conocimientos académicos puestos a disposición en los talleres de formación. Aunque no fue presentada en este artículo, la operatoria *sistematización de conocimientos y saberes* también promueve un carácter activo de los sujetos de la formación, requerido para ser capaces de resumir, clasificar, catalogar, ordenar y relacionar –“poner en un sistema”– los contenidos trabajados (sistematización de contenidos); o bien aportar saberes valiosos que merecen ser registrados, documentados e interpretados críticamente con el objetivo de retroalimentar y potenciar las prácticas pedagógicas (sistematización de experiencias).

¹⁴ En el año 2014, el Movimiento Evita decide presentar a Jorge Alberto Taiana como su candidato con miras a las elecciones presidenciales de octubre del año 2015. Esta postulación fue luego reconsiderada para apoyar la candidatura única de Daniel Scioli.

La *co-producción* de saberes compromete, entonces, un doble movimiento epistémico. Un primer proceso asociado al pasaje de pensarse y sentirse receptor de conocimientos –propio de la *transmisión* y, hasta cierto punto, la *problematización y deconstrucción del sentido común*–, a pensarse y sentirse portador de saberes, traccionado por la operatoria *recuperación, compartida y valoración de los saberes populares*. Un segundo movimiento conexo, aunque no se desprende necesariamente del primero, radica en el tránsito de pensarse y sentirse portador a pensarse y sentirse co-productor, mediado por las operatorias de *sistematización y co-producción*. En esta dirección, pensarse y sentirse co-productor engloba tanto la recepción de conocimientos como la portación de saberes desde los cuales producir nuevos conocimientos y saberes.

Tal como se señaló anteriormente, siguiendo a Simons y Masschelein (2011), la subjetivación epistémica involucra la suspensión de la fijación al orden jerárquico del saber, el reconocimiento de la potencialidad de enunciar y portar saberes, tanto como pensar y actuar en consonancia y, en consecuencia, la asunción de la condición de protagonistas en el campo epistémico. De las operatorias observadas, la *co-producción* habilita desplazamientos de la lógica del saber-poder ilustrada al interior de los dispositivos dado que entabla un diálogo de saberes (De Sousa Santos, 2006) entre los conocimientos y sujetos variopintos que integran los movimientos populares multisectoriales. De este modo, la *co-producción* se presenta como la operatoria que, al anudar de un modo distinto los elementos constitutivos del dispositivo, cuestiona la asociación directa entre “saberes para gobernar” y conocimiento académico, tanto como “sujetos para gobernar” y militantes con trayectorias formativas vinculadas a la academia.

La *co-producción* de saberes y conocimientos se muestra potente en la profanación (Agamben, 2011) de los dispositivos en la clave de nuevas relaciones de saber-poder, nuevas subjetividades y nuevas relaciones pedagógicas, epistémicas y también políticas entre sus participantes. Empero, cabe resaltar que resultó una operatoria epistémica marginal en los dispositivos analizados en función de las descritas anteriormente (*Transmisión de conocimientos académicos y Recuperación, compartida y valoración de saberes populares*). De allí que la potencialidad de la *co-producción* posea, como el reverso de una moneda, un carácter de ejercicio complejo e inconcluso al interior de los movimientos populares.

Conclusiones: los dispositivos de formación entre la recepción, la portación y la *co-producción*

A modo de cierre del recorrido realizado, en este artículo se buscó indagar los tránsitos subjetivos vinculados al despliegue de una serie de operatorias epistémicas en tres talleres de formación política de militantes de base en movimientos populares del AMBA. Consideramos que las operatorias epistémicas revisten un carácter poco explorado en relación a la documentación de los saberes y conocimientos seleccionados y legitimados en las realidades educativas. Atendiendo a los antecedentes investigativos, de la presencia de contenidos críticos en formaciones impulsadas por actores igualmente considerados críticos, no pueden derivarse linealmente los desplazamientos en las operatorias epistémicas dispuestas. En este sentido, una aproximación a los talleres, en clave de dispositivos pedagógico-epistémicos, complejiza el análisis con vistas a abordar sus distintos elementos constitutivos que, aun comprendiendo la revisitación de los conocimientos y saberes en circulación, abarca también los modos de la construcción de subjetividades y las relaciones de saber-poder que se entraman.

Bajo estas coordenadas, se identificaron cinco operatorias comunes a los tres talleres en estudio que se presentaron con variada intensidad en cada caso, de las cuales tres fungieron como objeto de análisis en esta comunicación. Por una parte, la *transmisión* conlleva el gesto de la democratización en el acceso y el uso de ciertos conocimientos académicos presentes en los movimientos, evitando su concentración en un conjunto acotado de militantes. Por otra parte, la *recuperación, compartida y valoración de saberes populares* tracciona el movimiento subjetivo de reconocerse como portadores de saberes legítimos y valiosos tanto como erigirse en portavoces de dichos saberes para que entren en diálogo con otros conocimientos y saberes en circulación. Finalmente, la operatoria *co-producción* apunta a la generación de síntesis conceptuales superadoras y novedosas a través de intercambios, sean orales o escritos, entre los militantes. Tanto la *problematización y deconstrucción de los saberes del sentido común*, como la *sistematización de contenidos y experiencias* (no abordadas por cuestiones de extensión), se presentan como operatorias intermedias: la primera más ligada al gesto de la *transmisión*, siendo la segunda la antesala de la *co-producción*.

A lo largo del trabajo se insistió en el aporte diferencial de estas operatorias en la construcción de subjetividades epistémicas, entendiendo por esta noción el pensarse y sentirse receptores, portadores y co-productores de conocimientos y saberes. Es decir, asumirse como sujetos cognoscentes que ponen en diálogo y discusión los saberes portados con otro corpus de conocimientos y saberes receptados y, desde allí, la posibilidad real de co-producir saberes en colectivo. A este respecto, se sostuvo que la *transmisión* tiende a fijar a los sujetos destinatarios de la formación en la posición subjetiva de la recepción, sin invalidar su mencionado aspecto democratizador. Las dinámicas asociadas a la *recuperación, compartida y valoración* habilitan la posición subjetiva de la portación que contiene el potencial de ruptura de las distinciones epistémicas, centradas en la posesión-carencia de saberes bajo la vara del conocimiento científico. La *co-producción* implica la presencia de un protagonismo activo de los militantes en la experiencia pedagógica, tanto como el cuestionamiento a las jerarquías postuladas socialmente entre saberes de distinto tipo. A juzgar por las operatorias epistémicas puestas en juego desde las coordinaciones, y por las resonancias de los involucrados en los talleres, los dispositivos de formación política estudiados contribuyeron centralmente al movimiento de la recepción a la portación, mientras que el tránsito a la *co-producción* apareció todavía como un horizonte normativo para la construcción de un proyecto político común con base en la diversidad de saberes, conocimientos y sujetos presente en movimientos populares multisectoriales.

A modo de cierre, consideramos que esta preocupación por la construcción de subjetividades epistémicas resulta acuciante en el contexto argentino y latinoamericano actual, de disputa contra la instalación de proyectos neoliberales y neoconservadores en la región; tal vez aún más que en el recorte temporal en el cual se desarrolló el trabajo de campo que da origen a este artículo. Lo anterior nos conduce a pensar que los sujetos involucrados en el acto de saber son los mismos que intervienen en el acto de transformar la realidad, que las operatorias epistémicas pueden contribuir potencialmente a la gestación y el reforzamiento de novedosas formas de construcción política. Así como la lucha sin formación se presenta como trunca y como mero activismo, de igual modo se sostiene que la formación sin lucha es simple formación académica (o academicista) “donde todos leemos, nos ponemos de acuerdo y después no hacemos nada” (Entrevista a Leonardo, Ciudad

Autónoma de Buenos Aires, 19 de noviembre de 2015). En este sentido, la construcción de subjetividades epistémicas en clave de subjetivación se anuda al cuestionamiento y transformación del orden social vigente. Cabe preguntarse entonces: ¿cuánto de lo emergente en los dispositivos pedagógico-epistémicos requiere de un correlato en términos de prácticas políticas? ¿Hay subjetivación epistémica sin subjetivación política? Y, en sentido inverso, ¿hay subjetivación política sin subjetivación epistémica? Pensarse y sentirse sujeto epistémico es una condición de posibilidad y potenciación de la subjetivación política que, a su vez, también contribuye a fortalecer los procesos de subjetivación epistémica.

Bibliografía citada

- Agamben, Giorgio, (2011) “¿Qué es un dispositivo?” en *Revista Sociológica*. Año 26, núm. 73, pp. 249-264.
- Armella, Julieta, (2015) *Dispositivos pedagógicos y tecnologías de la información y la comunicación: Un estudio socio-pedagógico en escuelas secundarias públicas emplazadas en contextos de pobreza urbana*. Tesis para obtener el grado de Doctor, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2015.
- Arroyo, Miguel, (2012) “Os movimentos sociais reeducam a educação” en Marcia Soares de Alvarenga *et al.* [organizadores], *Educação popular, movimentos sociais e formação de professores. Outras questões, outros diálogos*. Río de Janeiro: EdUERJ. pp.29-46.
- Catino, Magalí, (2013) “Sobre la compleja relación entre generaciones” en *Revista Tram(p)as de la comunicación y la cultura*. núm. 75, pp. 117-122.
- De Sousa Santos, Boaventura, (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- De Sousa Santos, Boaventura, María Paula Meneses y João Arriscado Nunes, (2004) “Introdução: para ampliar o cânone da ciência. A diversidade epistemológica do mundo” en De Sousa Santos, Boaventura

- [organizador], *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* Porto: Afrontamento, pp. 23-105.
- Di Matteo, Javier, (2014) “Formación política en el movimiento campesino: saberes pedagógicos dispersos en el saber político” ponencia presentada en las *IV Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos*. Universidad Federal de la Integración Latinoamericana, 2014.
- Fattore, Natalia y Paula Caldo, (2011) “Transmisión: una palabra clave para repensar el vínculo pedagogía, política y sociedad” ponencia presentada en el *VIII Encuentro de Cátedras de Pedagogía de Universidades Nacionales Argentinas*. Universidad Nacional de La Plata, 2011.
- Gluz, Nora, (2013) *Las luchas populares por el derecho a la educación: experiencias educativas de movimientos sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Greco, Beatriz, (2013) “Exploraciones en psicología educacional: escenas y configuraciones de la autoridad en contextos de enseñanza y aprendizaje” en *Anuario de investigaciones*. Vol. 20, núm. 1, pp.167-171.
- Grinberg, Silvia, (2008) *Educación y poder en el siglo XXI. Gubernamentalidad y pedagogía en las sociedades de gerenciamiento*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Korol, Claudia, (2007) “La formación política de los movimientos populares latinoamericanos” en *Revista OSAL*. Núm. 22, pp. 227-240.
- Langer, Eduardo, (2011) *Prácticas discursivas y dificultades en el hacer de estudiantes y docentes en un bachillerato popular. Tensiones y alcances en la producción de resistencia desde un dispositivo pedagógico emergente*. Tesis para obtener el grado de Magíster, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2011.
- Morán, María Luz, (2003) “Aprendizajes y espacios de la ciudadanía para un análisis cultural de las prácticas sociopolíticas” en *Revista Íconos*. Núm. 15, pp. 31-43.
- Palumbo, María Mercedes, (2017) *Dinámicas de construcción de subjetividades políticas y epistémicas en dispositivos pedagógicos de formación política. Un estudio en movimientos populares multisectoriales del Área Metropolitana de Buenos Aires*. Tesis para obtener el grado de Doctor, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2017.

- Puiggrós, Adriana, (2009) *¿Qué pasó en la educación argentina? Breve historia desde la conquista hasta el presente*. Buenos Aires: Galerna.
- Puiggrós, Adriana, (2011) *De Simón Rodríguez a Paulo Freire. Educación para la integración iberoamericana*. Buenos Aires: Colihue.
- Rigal, Luis, (2015) “Educación y nuevos movimientos sociales: construcción de pensamiento crítico y protagonismo popular” en Daniel Suárez *et al.* [compiladores], *Pedagogías críticas en América Latina. Experiencias educativas alternativas de Educación Popular*. Buenos Aires: Noveduc, pp. 149-184.
- Terigi, Flavia, (2012) *Los saberes docentes. Formación, elaboración en la experiencia e investigación. Documento básico*. Buenos Aires: Santillana.
- Vasilachis de Gialdino, Irene, (2007) *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Buenos Aires: Gedisa.
- Yin, Robert, (1994) *Case Study Research. Design and Methods, Applied Social Research Methods*. Newbury Park: Sage.



Aäron Moszowski Van Loon

*El diablo y Michael Taussig:
la arquitectura filosófica de la
antropología contemporánea*

Año: 2017

Editorial: Secretaría de Cultura /
Instituto Nacional de Antropología e
Historia, México.

ISBN: 978-607-484-933-2

Páginas: 307

Reseña de *El Diablo y Michael Taussig*

La primera versión de *El diablo y Michael Taussig: la arquitectura filosófica de la antropología contemporánea* fue presentada en 2015 como tesis de doctorado en el Posgrado en Filosofía de la Ciencia de la Universidad Nacional Autónoma de México. Dos años más tarde, fue publicado como libro por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, tras haber ganado una mención honorífica en el Premio Fray Bernardino de Sahagún de los Premios INAH 2016.

En este libro, Aäron Moszowski aborda la conformación de la antropología contemporánea mediante la obra de uno de los personajes más preocupados por lidiar con las inquietudes de la llamada antropología reflexiva. Hablar sobre Michael Taussig implica hacer referencia a un período inconcluso de la antropología y reconocer que su obra permite observar el entrecruzamiento de “la crítica ideológica y el compromiso político” (Moszowski, 2017: 28).

En la medida que Moszowski no se limita a examinar las características de cada período de la antropología, sino que pone en el centro del debate

Fecha de recepción: 17/07/19; fecha de aceptación: 16/08/19, fecha de publicación: 31/01/2020.

 Páginas 306-315

los supuestos filosóficos de la misma, su libro se distancia de muchas otras revisiones de esta disciplina en general. En efecto, el autor deja entrever que las diferencias entre unas y otras antropologías no se reducen al nivel de la retórica y las posturas éticas y políticas. Al contrario, defiende la hipótesis de que éstas descansan en supuestos filosóficos que configuran formas radicalmente opuestas de comprender los problemas en torno a la verdad, la realidad, el lenguaje y la alteridad.

Que Michael Taussig sea el antropólogo más controvertido e influyente del mundo puede parecer una exageración. Sin embargo, es una intuición satisfactoria para escribir un libro sobre él. En principio, se trata de un autor que ha tratado de rehuir de la antropología, pero no de sus productos etnográficos semejantes a las novelas de ciencia ficción (ídem: 20). En segundo lugar, Taussig es el etnógrafo que ha lidiado más ingeniosamente con el problema de darle voz al otro de la antropología (ídem: 20-21). Además, leer su obra nos conduce a descubrir las biografías de sus interlocutores primarios —Traven, Benjamin, Bataille, Brecht, Burroughs, Marx, entre otros—. Pero, más importante, porque la obra de Michael Taussig se levanta sobre una base ideológica opaca que es afín al posmodernismo y, al mismo tiempo, está cargada hacia la izquierda. Por lo tanto, abordar la obra de Taussig equivale a mirar con una lupa las preocupaciones encarnadas de la antropología posmoderna y contemporánea.

A lo largo de los siete capítulos del libro, Moszowski logra desnudar la trayectoria de su propio pensamiento, a pesar de que él intuya que los detectives de la psicología del antropólogo quedarán insatisfechos con su libro (ídem: 269). Muchas veces se retracta de sus aseveraciones cuidadosamente urdidas con antelación, ofreciendo una serie de argumentos que vagan sin temor a equivocarse por los callejones de uno de los barrios más periféricos de la ciencia: la antropología contemporánea. Gracias a su método, el autor nos recuerda que la mejor forma de conocer una ciudad es perdiéndose en ella (ídem: 21). A pesar del alud de textos reunidos en el libro, Moszowski gusta de llenar a sus autores de vida, quienes en lugar de reducirse a citas tediosas, son imaginados como interlocutores que fruncen el ceño cuando disienten o mueven la cabeza en señal de acuerdo. Personalmente, celebro una retórica como la de Moszowski.

En el primer capítulo, el autor reconstruye los dos primeros libros del antropólogo australiano, publicados en la década de 1970. Evalúa la producción

temprana de su autor tomando como referencia el marxismo, que en aquel entonces dominaba la escena antropológica (ídem: 32). Taussig no tardaría mucho en desplazarse de su “antropología visceral” (Firth, 1975 [1972]) —ese conjunto de ajustes de la “realidad” a las teorías defendidas con una moral que denuncia acriticamente la dominación de Occidente sobre las “sociedades poco desarrolladas” (Moszowski, 2017: 39)— durante el pináculo reflexivo de la antropología modernista y antes de que él publicara sus libros más conocidos de la década de 1980.

El debate en torno a la modernidad urde el fondo sobre el que brotan los problemas filosóficos con los que Moszowski se encuentra de frente. En “Los primeros pasos de un iconoclasta”, el primer capítulo del libro, Aäron Moszowski se dedica a reconstruir dos cuerpos analíticos. El primer grupo está compuesto por la modernización, que alude al proceso de desarrollo industrial y tecnológico; la modernidad, que se refiere a la experiencia vital ligada a un proyecto con dos caras, una emancipatoria y otra destructiva; y, el modernismo, que atañe a las ideas heterodoxas en torno a la modernidad que se autoexamina (ídem: 41-42). Por razones analíticas, el autor identifica la experiencia pos-Auschwitz como un punto de ruptura de la modernidad, debido a que en ésta aparece la figura del “musulmán”: el testigo verdadero y demasiado humano que, sin embargo, no tiene rostro y no puede dar su testimonio (ídem: 49). En efecto, Moszowski asegura que “algo” carente de consenso aconteció entre sus autores luego de la emergencia del “musulmán”, cuyas únicas huellas apuntaban hacia la noción de otredad radical y el corazón de la filosofía: el más allá del lenguaje (ibídem). El centro de la discusión fue ocupado por Baudrillard, Lyotard y Vattimo, quienes se refirieron a la realidad pos-Auschwitz con el nombre de “posmodernidad”, “segunda modernidad” o “sobremodernidad”, conceptos que a grandes rasgos se refieren a un escenario antiutópico que dominó la filosofía y el arte durante la década de 1970 y 1980 (ídem: 49-50). El segundo grupo analítico, compuesto por los “pos” es más problemático que el primero, debido a que el consenso sobre la vigencia de la experiencia vital —la modernidad— ya no se sostiene (ídem: 51). Algunos afirman que la experiencia vital pos-Auschwitz es distinta de la moderna; otros no sólo niegan que la modernidad haya terminado, sino que aseguran que Auschwitz no es producto de la modernidad, sino de la modernización (ídem: 51-54). Sea como fuere, Moszowski advierte que “siempre hay que distinguir

Márquez Padreñan

claramente la posmodernidad del posmodernismo: mientras que la adhesión a la ética y la estética posmodernistas es relativamente voluntaria, la inmersión en la experiencia vital pos-Auschwitz no lo es” (ídem: 53). Mas, ¿qué tiene que ver la antropología y Michael Taussig con todo esto? La llamada “antropología clásica”, a pesar de su lugar periférico dentro del grupo de los modernismos, se volteó a ver a sí misma durante de la década de 1950 y 1960, cuando se evidenció su complicidad con el colonialismo (ídem: 54). El desencanto por la “antropología clásica” y sus supuestos filosóficos se desencadenó y, en alguna medida los textos de Michael Taussig contribuyeron desde su trinchera en Colombia (ibídem).

Durante la década de 1970, la crítica antropológica se desplazó de la denuncia de la antropología cómplice del colonialismo hacia sus marcos conceptuales (ídem: 70). Luego de la influencia de la antropología interpretativa de Clifford Geertz (1973), los conceptos del “presente etnográfico” de James Clifford (1983) y el “realismo etnográfico” de George Marcus y Dick Crushman (1982) pusieron al descubierto el conjunto de estrategias retóricas de la llamada “antropología clásica”, la cual descansa sobre una estructura de legitimación del etnógrafo a través de una retórica irreflexiva que nunca podría reconocerse como tal (ídem: 71-72).

Como indicó el doctor Camilo Sempio Durán en la presentación del *El Diablo y Michael Taussig* en la 40 FERIA del Libro de Minería de la UNAM, el personaje secundario de este libro es Bronislaw Malinowski: un ferviente defensor del “realismo ingenuo”, cuyas estrategias retóricas ganaron aceptación en todos los departamentos de antropología de la primera mitad del siglo pasado (ídem: 76). Según Moszowski, la rebelión posmoderna sólo sería justificada en caso de que los supuestos filosóficos de Malinowski no estuvieran justificados (ibídem). Ante la polémica en torno al nombre de la “antropología posmoderna”, Moszowski opta por analizar las ideas subyacentes a las “semblanzas de familia” de los posmodernismos y averiguar si la “antropología posmoderna” es lo que promete o simplemente se trata del nuevo ropaje del emperador (ídem: 78). Para hacerlo, analiza la relación entre ésta y el arte y la filosofía posmodernistas a través de un triángulo formado por las estrategias retóricas, los supuestos filosóficos y las implicaciones éticas y políticas (ídem: 77-87). Dado que la antropología posmoderna forma parte de la familia de los posmodernismos y apenas constituye un “comentario” a la posmodernidad, el autor sostiene que la etiqueta debiera retocarse como “antropología posmodernista” (ídem: 80).

Márquez Padreñan

Respecto a las etiquetas “antropología clásica” y “antropología posmoderna”, Moszowski indica que ambas son generalizaciones excesivas.

Sea como fuere, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* (1993 [1980]), analizado en el segundo capítulo, nutrió la crítica a la “antropología clásica” al defender la hipótesis de que las creencias de los “otros de la antropología” son una crítica cultural a “nosotros” y al carácter antinatural del Capital (Moszowski, 2017: 69). Al parecer fue un texto que se anticipó a la incitación por parte de Marcus y Fischer (1986) de reinscribir “la antropología dentro de la gran tradición occidental de la ‘crítica cultural’, cuyo objeto no son ‘ellos’ sino ‘nosotros’” (ídem: 78). Sin embargo, a nivel filosófico y retórico *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* es un texto dualista, lógico y en extremo realista (ídem: 94). Siete años más tarde, Taussig tomaría en serio las ambigüedades éticas, retóricas y filosóficas de su libro de 1980.

“El realismo de un cuentacuentos” es el tercer capítulo del libro. En éste se reconstruye *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio del terror y la curación* (1987 [2002]), una obra paradigmática cuyo argumento no lo encontramos en su contenido heterodoxo, sino en su forma novedosa. Taussig aborda el terror desatado a finales del siglo XIX en el departamento del Putumayo, Colombia: un escenario en donde había imperado cierta “opacidad epistemológica” compuesta por mitos y relatos contradictorios alrededor de los distintos Otros, que eran el terreno fértil de la cultura del terror (Moszowski, 2017: 98-100). La pregunta central del libro fue cómo escribir sobre el terror sin reforzarlo. El argumento es la forma. Taussig alude a la cura de los chamanes yageceros, en donde se presentan imágenes sobre una realidad colonial que, lejos de ordenar el caos, cuestionan las bases del ordenar (ídem: 129). La estrategia retórica que evoca el “desorden ordenado” de las noches yageceras es el “montaje literario” (ídem: 109-110). A través del análisis del libro de 1987, Moszowski refuerza su hipótesis sobre la preponderancia de los supuestos filosóficos dentro de un triángulo analítico en el que además participan las estrategias retóricas y las implicaciones éticas y políticas (ídem: 123). Dicho de otra forma, Moszowski argumenta que si el realismo externo y la verdad como correspondencia de la “antropología clásica” no hubieran entrado en crisis, el libro de Taussig sería insustancial y barroco (ídem: 110). Bajo la lógica del realismo kantiano, el montaje de Taussig es capaz de lidiar con las implicaciones éticas relacionadas con la cultura del terror (ídem: 112-114). El primer paso para reconstruir su realismo consiste en argumentar que

el estilo, el lenguaje y los medios de representación constituyen la realidad y no sólo son sus instrumentos (ídem: 116). Además, los mitos y narraciones contradictorias que nutren la cultura del terror dejan de ser un problema desde que aceptamos que es posible sostener perspectivas contradictorias (ídem: 117). En tercer lugar, la obra de Taussig deja entrever que, si bien los lenguajes constituyen la realidad, ésta no cede a cualquiera (ídem: 117). Asimismo, “a diferencia de la experiencia construida desde el sujeto trascendental de Kant o desde los distintos sujetos colectivos de Putnam, en el Putumayo se trata de ‘experiencias localmente construidas’ por medio del arte de contar cuentos” (ídem: 118). Finalmente, parece difícil de llevar el realismo de Taussig a otros lugares, debido a que su “ontología localmente construida” parte de un estudio etnográfico muy particular (ídem: 120).

En el cuarto capítulo, titulado “Desde un departamento de antropología en ruinas”, se aborda el problema del Otro a partir de dos estudios metaetnográficos: *Desfiguraciones: el secreto público y la labor de lo negativo* (2010 [1999]) y *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (1993). Este último es un excéntrico conjunto de historias en torno a la facultad mimética, protagonizado por Charles Darwin, los habitantes de Tierra de Fuego, las “máquinas miméticas”, los “ojos” de los Otros contemporáneos de la antropología, entre otros (Moszowski, 2017: 140). Uno de los argumentos del libro es que en un contexto posmoderno en donde se diluyen las diferencias entre “nosotros” y “ellos”, el poder de la copia sobre el original ha conducido a la antropología hacia una etapa pos-posfrazeriana (*sic*) “que pone en tela de juicio la distinción entre apariencia y esencia y cuyo objeto no es el Otro sino Occidente mismo, reflejado en los ojos y las artesanías de sus Otros” (ídem: 144). El recurso del “montaje literario” toma mayor fuerza en la obra de Taussig a partir de estos dos libros, debido a que distingue entre un tipo de “narratividad colonizadora” que reproduce el *status quo* mediante la imposición del orden y una “narratividad indígena” “que abre la puerta para cambiar la realidad constantemente inconstante” (ídem: 157). En el caso de Taussig, rechazar una narrativa que se propone apropiarse de lo desconocido mediante explicaciones o interpretaciones es una “opción eminentemente ética, que obliga a rehuir definir al Otro cultural de manera esencialista” (ídem: 157).

En el quinto capítulo del libro, Moszowski se pregunta cuál es la posición de Taussig en torno a la verdad: esa relación entre el texto y algún “más allá”

del texto (ídem: 169). El autor sostiene que antes de 1987 los libros de Taussig eran afines al realismo externo y la verdad como correspondencia (una especie de “gran Verdad”). Empero, luego de 1987, su posición parecía afín a la tesis nietzscheana de que las verdades son metáforas que hemos olvidado que lo son. Para 1997, año de la publicación de *The Magic of the State*, su rechazo a la correspondencia de las palabras y las cosas era tan evidente que su noción de verdad era más parecida a la epistemología anarquista de Paul Feyerabend, que permite rehuir al principio de no contradicción (ídem: 188, 194); y, por consecuencia, abre la puerta a otros juegos de lenguaje tan diversos como los de la religión o la literatura (ídem: 195). Baste decir aquí que su etnografía experimental se desarrolló en el *European Elsewhere*, un lugar ficticio con personajes de fantasía que en algún punto se parecen a personajes reales, vivos y muertos (ídem: 179-184). Pero, ¿qué piensa Moszowski sobre este libro? Para empezar, se trata de un género que se resiste a las etiquetas, pero que ha sido comparado con la “escritura gonzo” de Hunter S. Thompson (ídem: 184-185). Moszowski disiente enérgicamente: el hecho de que ambos escriban en primera persona no quiere decir que las apariencias estilísticas y el individualismo radical de Thompson confluya en algún punto del triángulo analítico con *La magia del Estado* (2015 [1997]), un libro erudito, poético y anticapitalista. Al contrario, argumenta que su autor es uno de los representantes de una de las retóricas más desafiantes: el *fictocriticism*, que pone en tela de juicio la voz analítica y paternalista de Occidente (Moszowski, 2017: 186-187).

“Convivimos con cuentacuentos, que hemos traicionado demasiadas veces por el bien de una ciencia ilusoria”, escribió Taussig en *Mi museo de la cocaína* (2013 [2004]), una especie de “libro de recortes” en donde aparecen “dibujos, folletos, recortes de periódico y fragmentos de texto con múltiples anotaciones en los márgenes” (Moszowski, 2017: 213). ¿De qué se trata este intento de hacerle justicia al “desorden ordenado”? Moszowski contextualiza la situación al pie de las necrologías de los posmodernismos literarios (ídem: 199), teatrales (ídem: 201-203) y escénicos (ídem: 203-206) y lanza la polémica etiqueta “posposmodernista” para designar el momento actual carente de etiqueta (ídem: 198). ¿Qué tienen que ver los distintos posmodernismos con la antropología? Para empezar, en el momento en que los escritores posmodernistas intentaron arañar el “más allá del lenguaje”, se encontraron con un problema similar al de la antropología: la “imposibilidad de decir lo indecible” (ídem: 199). Por su

parte, la comparación entre la antropología, el teatro y la danza contemporáneos es muy ilustrativa. Mientras que el teatro se alejó del drama y la danza del cuerpo humano, la antropología se distanció de su retórica realista (ídem: 206). Además, surge otra pregunta, ¿cómo clasificar a aquellos antropólogos reflexivos que se alejan del posmodernismo? (ídem: 207). La respuesta no se reduce a elegir otra etiqueta. Sin embargo, Moszowski despliega un brillante argumento sobre la “metarreflexividad” y la “infrarreflexividad” que apela tanto a la antropología posetnográfica como a la antropología posmoderna (ídem: 208).

El último capítulo del libro es el que enfrenta el debate filosófico más oscuro de todos: el más allá del lenguaje, abordado en *What Color is the Sacred?* (2009) y *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own* (2011). ¿Están a la altura de sus pretensiones? Moszowski responde que no, más por la magnitud de la apuesta que por la incapacidad de su autor (Moszowski, 2017: 254). Se trata de un viaje escabroso reconstruido por personajes diversos analizados por Zenia Yébenes (2007), la controversia Foucault-Derrida y el concepto de “imagen dialéctica” de Walter Benjamin que apunta a lo que habla en el lenguaje y no es nuestro (Moszowski, 2017: 240).

El libro de Moszowski tiene varios rostros y puede ser leído con varios propósitos. La lectura más pragmática la hará quien no tenga tiempo que perder. Este libro no sólo será un viaje en el que se atisbará un inventario de las lecturas e hipótesis más originales de un pensador fantástico como Michael Taussig, acompañadas por referencias comentadas de primer nivel, reseñas, discusiones y diálogos con otros críticos. A lo largo de todo el texto se puede encontrar al menos un ciento de resúmenes de interés para el público antropológico y filosófico, pues como declaró el propio Moszowski en la presentación de su libro en el Museo de Antropología e Historia, esta investigación constituyó, entre otras cosas, su depositario favorito de índole institucional para sus inquietudes bibliográficas. Una segunda lectura la podrá hacer aquel que sienta curiosidad por conocer cómo se formó ese halo de escepticismo y descalificación en torno a lo posmoderno. Pero no sólo eso, después de leer *El diablo y Michael Taussig* es posible saber qué pasó después de la antropología posmoderna: ese momento controvertido y fugaz de la década de los años 1980. Por último, la faceta que más me gustó del libro fue su capacidad para evocar distintas formas de escritura. Aunque pocos antropólogos podríamos emular los celebrados

“montajes literarios” de Taussig, el autor nos motiva a explorar esta estrategia narrativa que trata de lidiar con el problema de la verdad, el Otro y la realidad.

¿Cómo evaluar un libro como el de Moszowski? En primer lugar, destaca su metodología para la evaluación de textos en general y textos antropológicos en particular, a través de un triángulo analítico compuesto por las estrategias retóricas, las implicaciones éticas y políticas y los supuestos filosóficos. En segundo lugar, así como el autor se pregunta cómo presentar una obra que se resiste al orden sin violar sus argumentos inherentes en la forma, considero que la etnografía debería preguntarse lo mismo: cómo presentar la vida misma—caótica y con rupturas espaciotemporales— a través de un texto que logre distanciarse de una narratividad colonizadora.

Por último, cabe abordar la autocrítica de Moszowski en torno a su metalenguaje para ordenar textos de otros textos que se resisten al orden (ídem: 169). El reto no es menor, a saber: ¿cómo escribir un libro sobre libros, reseñas y artículos al margen del lenguaje reificado que Taussig denunció desde 1987? A mi juicio es imposible. A pesar de su reflexividad, considero que el autor de *El diablo y Michael Taussig* no es completamente fiel al triángulo analítico compuesto por las estrategias retóricas, las implicaciones éticas y los supuestos filosóficos. Me parece necesario reconocer que su juego de lenguaje científico tiene aspiraciones en donde el principio de contradicción importa mucho más que en las ontologías localmente construidas y defendidas por Michael Taussig, afines a la etnografía experimental, la literatura y la religión. En mi opinión, si Moszowski siguiera preocupado por rehuir a los metalenguajes, la redención no la encontraremos en un texto como *El diablo y Michael Taussig*, que trata de apropiarse de su objeto mediante explicaciones, sino en su próxima etnografía.

Bibliografía

- Clifford, James, (1983) “On Ethnographic Authority” en *Representations*. Vol. 2, pp. 118-146.
- Firth, Raymond, (1975) [1972] “The Sceptical Anthropologist? Social Anthropology and Marxist Views on Society” en Marc Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*. Londres: Malaby Press, pp. 29-60.

- Geertz, Clifford, (1973) *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Marcus, George y Dick Cushman, (1982) "Ethnographies as Texts" en *Annual Review of Anthropology*. vol. 11, pp. 25-69.
- Marcus, George y Michael Fischer, (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taussig, Michael, (1993) [1980] *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Nueva Imagen.
- . (1993) *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Nueva York: Routledge.
- . (2002) [1987] *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.
- . (2009) *What Color Is the Sacred?* Chicago: University of Chicago Press.
- . (2010) [1999] *Desfiguraciones: el secreto público y la labor de lo negativo*. Madrid: Fineo.
- . (2011) *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own*. Chicago: University of Chicago Press.
- . (2013) [2004] *Mi Museo de la Cocaína*. Popayán: Universidad del Cauca.
- . (2015) [1997] *La magia del Estado*. México: Dirección General de Artes Visuales-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM / Universidad Autónoma Metropolitana / Palabra de Clío / Siglo XXI.
- Yébenes, Zenia (2007) *Figuras de lo imposible: trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa.

Víctor Manuel Márquez Padreñan
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en
Antropología Social, Unidad Ciudad de México.



DIRECTRICES PARA AUTOR(ES)/AUTORA(S)

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades acepta trabajos originales en distintos campos de las ciencias sociales y humanísticas con énfasis, pero no exclusivamente, en Chiapas. Toda contribución debe ser consistente con el enfoque y alcance [<http://entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/about/editorialPolicies#focusAndScope>] de la Revista y su autor(es) autora(s) aceptarán los criterios de ética [<http://entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/about/editorialPolicies#custom-3>] de esta publicación al someterlos.

Recibimos:

1. Artículos originales inéditos producto de investigación.
2. Otros textos académicos:
 - a. Documentos originales de archivo con introducción.
 - b. Entrevistas o testimonios con introducción.
 - c. Reseñas bibliográficas de obras de reciente publicación, crónicas o semblanzas.

Los textos enviados deberán estar correctamente escritos en español, ser inéditos y no deben ser simultáneamente enviados a otras revistas impresas o electrónicas para su posible publicación.

Primer paso: Las contribuciones recibidas serán primero evaluadas por el Comité Editorial para asegurar que cumplan con los requisitos de originalidad y calidad de *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* y que se adecúen a su enfoque y alcance. El resultado se dará a conocer a los autores.

Segundo paso: Los textos sometidos como artículos tendrán la opinión de al menos dos dictaminadores especializados en el tema, mediante el método de pares ciegos [<http://entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/about/editorialPolicies#peerReviewProcess>]. Resultado del arbitraje: Aprobado sin modificaciones; Aprobado con modificaciones menores; Aprobado con modificaciones mayores; Rechazado. Si uno de los dictámenes es negativo, el Comité Editorial someterá el texto a la opinión de un tercer experto.

Envíos

Envíos en línea [<http://entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/about/submissions#onlineSubmissions>]

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades utiliza el gestor editorial OJS —Open Journal System— para la recepción y seguimiento de originales en línea.

Envíos por correo electrónico

Una forma alterna de enviar manuscritos y/o de comunicación es:
ceditorialiei@hotmail.com

PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Información sobre autores

En archivo separado se incluirá el título en español del manuscrito sometido, los nombres completos del autor(es), autora(s) —no podrán ser más de tres—, sus afiliaciones institucionales, líneas de investigación o temáticas de especialidad e interés, direcciones electrónicas, direcciones postales, teléfonos. Siempre que sea posible se debe incluir identificador ORCID —Open Researcher and Contributor ID.

El o la primera autora será contacto de correspondencia.

Extensión

1. Artículos: 20 a 35 páginas a doble espacio —incluye bibliografía citada y figuras.
2. Entrevistas: 35 páginas como máximo.
3. Documentos con introducción: 30 páginas como máximo.
4. Reseñas, crónicas y semblanzas: 5 a 15 páginas.

Tablas, gráficas, imágenes y fotografías

Las tablas y gráficas deberán ser editables e irán en archivo separado —con indicación en el lugar del texto donde serán incluidas—. Tendrán título en encabezado y señalamiento de Fuente al pie.

Las imágenes y fotografías tendrán resolución mínima de 300 dpi en color o 600 dpi en escala de grises e irán en archivo separado —con indicación en el lugar del texto donde serán incluidas—. Se señalará fuente o autor, fecha y lugar.

Las reseñas de libros deberán incluir la ficha bibliográfica completa con ISBN y la imagen de portada de la obra reseñada en formato JPG —resolución mínima 300 dpi en color, 600 dpi escala de grises.

Orden y formato

El texto se presentará con márgenes de página de 2.5 cm, en fuente Times New Roman, 12 puntos y 10 puntos en las notas a pie de página.

El orden que la Revista solicita para los artículos es el siguiente: Título en español, Título en inglés, Resumen en español, Palabras clave (3-5), Abstract y Keywords en inglés; Texto principal; Bibliografía citada.

Palabra clave abre ventana: Las palabra clave adecuadas harán que su trabajo pueda ser encontrado con mayor facilidad. Es importante por ello dedicar tiempo suficiente para elegir las.

Título abre ventana: Un título atractivo podrá estimular la lectura.

Las citas directas de más de cinco renglones tendrán sangría izquierda de 1.5 cm y tamaño de fuente de 10 puntos.

Los párrafos del texto —artículos, reseñas, crónicas o entrevistas— no llevarán sangría después de título o subtítulo ni luego de cita extensa. En los siguientes párrafos se utilizará sangría convencional —1.25 cm—. Entre los párrafos no habrá espacios ni líneas en blanco. Se utilizarán paréntesis sólo para referencias bibliográficas de autor(es/as) y guiones largos en el uso de aposiciones —explicaciones u otros intratextuales.

Notas a pie de página: Se emplearán números arábigos consecutivos volados para remitir a notas a pie de página, destinadas únicamente a añadir información complementaria.

Citas y bibliografía

Tanto las citas directas como las paráfrasis deben estar adecuadamente citadas, es decir, debe identificarse autor, obra y precisarse su localización dentro del texto. Esta identificación se hará en el cuerpo del documento y al final del mismo, en Bibliografía citada.

1. En el texto

Las fuentes de la información se presentan en el cuerpo del texto (autor/a, año) o (autor/a, año: página/s) o si se menciona al autor en el cuerpo del texto

puede seguir inmediatamente (año) o (año: página). Una vez citada una obra puede utilizarse (ídem: página/s) e (ibídem) en letra redonda. Cuando se cita más de una obra del mismo autor publicada el mismo año se señalará: (autor, año (a)); o autor, año (b): página/s).

Las referencias a testimonios o entrevistas se presentarán dentro del texto; puede o no darse el nombre del entrevistado: Entrevista a Nombre Apellido(s), Lugar, Fecha; Entrevista, Lugar, Fecha.

2. Al final del texto —Bibliografía citada

Todas las referencias bibliográficas citadas —incluyendo aquellas en notas a pie de página—, y solamente ellas, se colocarán completas al final del texto bajo el subtítulo “Bibliografía citada”.

Se utilizará sangría francesa y se presentarán las obras citadas en orden alfabético del primer autor. En caso de haber más de una obra del mismo autor se la ordenará de acuerdo con año de publicación, y más de una obra del mismo autor publicada el mismo año se señalará con a), b) después del año de publicación.

Siempre que sea posible se proporcionarán referencias electrónicas de los trabajos citados así como DOI — Digital Object Identifier.

Guía para elaborar “Bibliografía citada” al final del texto

1. Referencias de libros

Los libros o monografías utilizadas como fuentes deberán citarse según el siguiente formato:

Apellidos autor/es, Nombre, (año de edición) Título en cursiva. Edición (solo si no es la primera). Lugar de edición: editor

Según el número de autores, puede ser:

a) Autor(a) único

Apellido(s), Nombre, (año) Título. Edición (solo si no es la primera). Lugar de edición: editor.

b) Dos autores (as)

Apellido(s), Nombre y Apellido(s), Nombre, (año) Título. Edición (solo si no es la primera). Lugar de edición: editor.

c) Tres o más autores(as)

Apellido(s), Nombre, Nombre Apellido(s) y Nombre Apellido(s), (año)
Título. Edición (solo si no es la primera), Lugar de edición: editor.

d) Autoría Institucional

Institución, (año) Título. Edición (solo si no es la primera), Lugar de edición: editor.

e) En las obras anónimas el primer elemento de la referencia será el título en cursivas

Título. Edición (solo si no es la primera), Lugar de edición: editor.

2. Referencias de capítulos de libro

a) En obras del mismo autor(a)

Apellido(s), Nombre, (año) “Título de capítulo”, en Título de libro, Edición (solo si no es la primera), Lugar de edición: editorial, pp. XX-XX (páginas donde empieza y termina l capítulo)

b) Referencias de capítulos o trabajos en obras compiladas o editas por otro autor(a):

Apellidos autor/es, Nombre, (año) “Título de capítulo” en Apellidos editor/es obra, Nombre (abreviatura editor/es) Título del libro, Edición (solo si no es la primera), Lugar de edición: editorial. pp. XX-XX (páginas donde empieza y termina el capítulo)

3. Referencia de artículos

Apellido(s), Nombre, (año) “Título del artículo”, Título completo de la revista, volumen (número), pp. XX-XX (páginas donde empieza y termina el artículo).

4. Las citas de obras de un mismo autor(a) se ordenarán de acuerdo con el año de publicación, y las publicaciones de un mismo autor(a) el mismo año se señalarán con (a) y (b) después de año de publicación.

Apellido(s), Nombre, (año) Título, Edición (sólo si no es la primera). Lugar de edición: editor.

5. Referencias hemerográficas

Apellido(s), Nombre, (año) “Título”, en Periódico o revista, Volumen (número), pp. XX-XX (páginas donde empieza y termina el artículo).

6. Tesis

Apellido(s), Nombre, (año de defensa) Título, Tesis para obtener el grado de, Dependencia, Institución.

7. Documentos de archivo histórico

a) Documento inédito no firmado

Título del manuscrito original de archivo y datos de acuerdo con la organización del archivo. Se procurará localizar con cuidado el documento, fecha y, en su caso, el folio.

b) Documento inédito firmado

Nombre Apellido, Título (si lo tiene) y datos de acuerdo con la organización del archivo. Se procurará localizar con cuidado el documento, fecha y, en su caso, el folio.

c) Documento publicado. Se tratará como cualquier otra obra publicada.

8. Publicaciones electrónicas

Incluir siempre que sea posible DOI, a falta de éste, la dirección electrónica URL completa.

Cuando la versión electrónica es igual a la versión impresa, no hace falta indicar la URL ni la fecha de acceso.

a) Libro electrónico

Apellido, Nombre, (año) Título, DOI, Edición (solo si no es la primera). Lugar de edición: editor. Disponible en: dirección web (Consultado: dd mm aaaa).

b) Artículo en revista electrónica

Apellido, Nombre, (año) “Título”, Revista, volumen (número) pp. XX-XX (páginas donde empieza y termina el artículo). Disponible en: URL (Consultado: dd mm aaaa).

c) Sitio web personal (página, blog, etc.)

Apellido, Nombre, Título de página o blog en su caso, URL completa [fecha de consulta: día de mes de año día].

d) Sitio web institucional (página, blog, etc.)

Autoría, (año del copyright o de la última actualización) Título de la página web. Disponible en: dirección web (Consultado: dd mm aaaa)

9. Entrevistas

Apellido, Nombre, (año) Título de la entrevista si lo tiene [Comunicación personal] Fecha de la entrevista en formato dd mm aaaa.

Cualquier situación no referida anteriormente será contemplada y dispuesta por el Equipo y el Comité Editorial de la Revista.

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as deben comprobar que se cumplan todos los elementos mostrados a continuación. Se devolverán aquellos escritos que no prevean estas directrices:

1. La colaboración no ha sido publicada previamente ni se ha sometido a dictamen en ninguna otra revista —o se ha proporcionado una explicación al respecto en Comentarios al editor/a.
2. El archivo enviado está en formato OpenOffice o Microsoft Word.
3. Se proporcionarán direcciones URL para las referencias cuando se requiera.
4. El texto tiene interlineado doble; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado; y todas las ilustraciones, figuras y tablas se encuentran indicadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.
5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos

en Presentación de originales,

6. Si se envía a la sección de la revista evaluada por pares deben leer **Proceso de evaluación por pares y Dictamen por pares ciegos.**

Aviso de derechos de autor/a

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar

4.0 Internacional.



Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

Políticas de sección

Artículo			
	Aceptado	Indizado	Evaluado por pares
Reseña			
	Aceptada	Indizada	
Semblanza			
	Aceptada	Indizada	
Documento/ Entrevista			
	Aceptado/a	Indizado/a	

Proceso de evaluación por pares

Todo texto enviado a *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* es sometido a un predictamen, encargado a un integrante del Comité Editorial de IEI Unach (interno). Esta revisión tiene como objetivo verificar que el texto cumpla con las características establecidas en los lineamientos de la Revista, expuestos en el menú Acerca de/Enfoque y Alcance, así como en Directrices para autores, autoras.

Dictamen por pares ciegos

Los artículos son sometidos a un proceso de dictaminación doble ciego:

conservando el anonimato tanto de dictaminadores como de autores.

Dos o tres expertos revisan el manuscrito, sin saber la autoría, para decidir si es aprobado sin modificaciones; aprobado con modificaciones menores; aprobado con modificaciones mayores o rechazado. Todo artículo que acumule dos dictámenes negativos no será aceptado. En caso de empate se recurre a otra evaluación.

Los dictámenes son enviados, sin el nombre de los revisores, a los autores, los cuales están obligados a seguir las recomendaciones o a argumentar, en el texto a publicar, sus razones de no hacerlo.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato y gratuito a su contenido, basado en el principio de favorecer un mayor intercambio global de conocimiento. No se cobra a autores por los procesos editoriales ni por otro motivo.

Archivar

Esta revista utiliza el sistema LOCKSS para crear un sistema de archivo distribuido entre bibliotecas colaboradoras, a las que permite crear archivos permanentes de la revista con fines de conservación y restauración.

Política antiplagio

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades pide a autores trabajos inéditos y originales. Nuestra publicación promueve la honestidad académica y procura detectar plagio. En caso de descubrir malas prácticas autorales se descartará el texto y en adelante no se recibirá contribución de tal autor/a.

Frecuencia de publicación

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades se publica dos veces al año.

DIRECTORIO

Dr. Carlos F. Natarén Nandayapa
Rector

Dra. María Eugenia Culebro Mandujano
Secretaría General

Dra. Leticia del Carmen Flores Alfaro
Secretaría Académica

CP. Roberto Cárdenas de León
Encargado de la Secretaría Administrativa

Dr. Manuel Iván Espinosa Gallegos
Director General de Planeación

Dr. Gonzalo López Aguirre
Director General de Extensión Universitaria

Lic. David Hernández Hernández
Coordinador General de Finanzas

Dr. Jorge Ignacio Angulo Barredo
Director del Instituto de Estudios Indígenas