

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Volumen 7, Número 2 (15), julio-diciembre 2020

ISSN-e: 2007-7610

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, México*), Lydia Rodríguez Cuevas (*The State University of New York at Potsdam, Estados Unidos*), María Fernanda Paz Salinas (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*), Mario Humberto Ruz (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*), Matthew Carlin (*Manchester Metropolitan University, Reino Unido*), 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, Estados Unidos*).

Comité Editorial

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

Directoras: Gracia Imberton Deneke, Anna María Garza Caligaris
(*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*)

Editor: Daniel Michaus Guadarrama (*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*)

Composición y formación editorial: Daniel Michaus Guadarrama (*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*)

Página electrónica: Emmanuel de Jesús Ballinas Flores (*Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México*)

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, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, Vol. 7, núm. 2 (15), julio-diciembre 2020, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Chiapas por medio del 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, México, 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.

CONTENIDO

ARTÍCULOS

- México en el Cono Sur: asilo diplomático y lecciones de su práctica en los años setenta** 6
Silvia Dutrénit Bielous
- Tierra de emigrantes, tierra de destino: algunas historias de la identidad italiana y sus representaciones** 33
Francesca Paola Casmiro Gallo
- Caravanas de personas migrantes como expresiones contradictorias de tácticas de sobrevivencia y prácticas de subjetivación política** 59
María Georgina Garibo García
Tristan P. Call
- Racismo y desvalorización del trabajo de las mujeres indígenas en Guatemala: desde la economía doméstica hasta el Caso Sepur Zarco** 94
Patricia Arroyo Calderón
- Cuerpos en experimentación. Sífilis y fármacopoder en la Ciudad de Guatemala (1946-1948)** 127
Marco Chivalán Carrillo
- De espacio “vacío” a región vivida. Vías de comunicación en la frontera entre Veracruz, Tabasco y Chiapas (Siglos XIX-XX)** 160
Martha Patricia García Arenas

ARTÍCULOS

Etnicidades centradas y descentradas. Una propuesta desde la perspectiva relacional para la comprensión de procesos étnicos contemporáneos 194

Luis Nicolás Olivos Santoyo

La muñeca otomí ante el extractivismo epistémico 222

Imelda Aguirre Mendoza

Julio César Borja Cruz

Alimentación y diabetes, un pequeño gran dilema: el caso de los tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas 245

Enrique Eroza Solana

Rubén Muñoz Martínez

Entre Chenalhó y Chalchihuitán: (in)movilidad forzada y límites en disputa 280

Carolina Pecker Madeo

RESEÑAS

Espacios sociales en una región agraria del norte de Chiapas (siglos XIX-XXI) 308

Amanda Úrsula Torres Freyermuth

MÉXICO EN EL CONO SUR: ASILO DIPLOMÁTICO Y LECCIONES DE SU PRÁCTICA EN LOS AÑOS SETENTA

MEXICO IN THE SOUTHERN CONE: DIPLOMATIC ASYLUM AND LESSONS FROM ITS PRACTICE IN THE 1970s

Silvia Dutrénit Bielous*

DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N2.2020.A01>

Resumen: Para la tradicional política de asilo mexicana, los años setenta resultaron significativos por confrontación con otras realidades. Resultaron, a la vez, significativos por los retos que la diplomacia debió sortear con el instrumento vigente (Convención de Asilo Diplomático de 1954). También lo fueron por las distintas apreciaciones sobre el riesgo de los solicitantes de protección, así como por los intereses particulares del Estado mexicano respecto a sus pares del sur latinoamericano.

Un acercamiento a las experiencias de Argentina, Chile y Uruguay hace posible observar consideraciones y variables que se le presentan a un mismo Estado asilante, el mexicano, ante realidades políticas en apariencia similares y simultáneas, pero que no lo eran en los hechos.

A partir de historiar sus aspectos distintivos, en el artículo se observan algunos asuntos medulares de la norma regulada en 1954. Asimismo, con esa observación será posible delimitar formas de interpretación y de su aplicación. Este recorrido desembocará en una posible explicación de las tensiones

* Profesora Investigadora Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México. Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, México. Maestra en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México. Licenciada en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel III. Línea de investigación: Historia reciente de América Latina. Correo-e: sdutrenit@institutomora.edu.mx.

Fecha de recepción: 08/01/2020. Fecha de aceptación: 01/04/2020. Fecha de publicación: 31/07/2020

que se produjeron entre la norma y los hechos del asilo, advirtiendo que la primera no se ajustaba a las circunstancias en que se aplicó. La reflexión final es factible que sea útil a la luz de un nuevo y diverso presente, en donde se ubican protagonistas en la toma de decisiones, tanto en la (re) elaboración de los instrumentos jurídicos interamericanos como en los nacionales. Pero estas experiencias no deberían obviarse en la formación del cuerpo diplomático de las distintas cancillerías.

Palabras clave: asilo diplomático, embajadas, dictaduras, Cono Sur, México.

Abstract: For the traditional Mexican asylum policy, the 1970s proved significant by confrontation with other realities. They were also significant because of the challenges that diplomacy had to overcome with the existing instrument (Convention on Diplomatic Asylum of 1954). They were also significant because of the various perceptions of risk of the protection applicants, as well as for the particular interests of the Mexican State regarding its peers in Southern Latin America.

An approach to the experiences of Argentina, Chile and Uruguay makes it possible to observe considerations and variables presented to the same asylum State, Mexico, from political realities that appeared similar and simultaneous but that were not so according to the facts.

From writing the history of its distinctive aspects, the article observes some core issues of the norm regulated in 1954. From this observation, it will be possible to determine ways of interpretation and its application. This journey will lead to a possible explanation of the tensions between the norm and the facts of the asylum, highlighting that the former did not fit the circumstances in which it was applied. The final reflection is potentially useful in the light of a new and diverse present, where protagonists in the decision making are located, both in the (re)elaboration of the inter-American legal instruments as in the national ones. But these experiences should not be ignored in the formation of the diplomatic corps of the various chancelleries.

Keywords: diplomatic asylum, embassies, dictatorships, Southern Cone, Mexico.

Introducción

El nuevo presente, a más de cuarenta años del otorgamiento de asilo diplomático por parte del Estado mexicano en los países del Cono Sur, evidencia matices y hasta diferencias respecto de aquellas circunstancias. Los años setenta del siglo XX marcaron un hito en su aplicación. Eran años en los que quedó establecida claramente, en especial por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, por las diferentes Comisiones de la Verdad y por tribunales nacionales e internacionales, la responsabilidad estatal en las violaciones de los derechos humanos. Ese contexto represivo resultó peligroso para la integridad y la vida de las personas¹. Solo en algunas coyunturas, sin duda críticas como sucedió en Argentina en los años previos al golpe de Estado, podría quizá desdibujarse la responsabilidad estatal². En los años ochenta no cesó esa represión, cometándose crímenes de lesa humanidad. En la actualidad se combinan con mayor énfasis en América Latina (A.L.) otros actores cuyos orígenes no necesariamente son políticos, complicidades y colusiones con estructuras estatales sin dejar de persistir la responsabilidad directa del Estado. Un mundo cambiante y complejo que conlleva a la vez tendencias de asilo no siempre en una misma dirección.

Referente a estas tendencias de asilo, el presente deja ver en las fronteras mexicanas a cientos de personas que esperan la concreción de sus solicitudes de asilo humanitario. Ello en virtud de las condiciones extremas de vulnerabilidad que sufren ante la violencia del crimen organizado. En su mayoría, proceden de Centroamérica, muchas se sitúan en la demarcación fronteriza mexicana-estadunidense, dado que es en el país del norte donde lo han solicitado. A las personas provenientes de Centroamérica se les suman las de otros países y, en particular, en la mencionada disparidad unas líneas más arriba, la de miles de mexicanos que lo reclaman.

Al menos 11 mil mexicanos esperan a lo largo de la frontera con Estados Unidos —desde Tijuana hasta Matamoros— con la esperanza de recibir asilo humanitario en ese país, de acuerdo con la Universidad de Texas. Lo anterior

¹ En el Instituto Mora se desarrolló un proyecto de investigación sobre “Dictaduras y asilo: Experiencias en las embajadas mexicanas del Cono Sur”, del que fueron responsables Silvia Dutrénit Bielous y Guadalupe Rodríguez de Ita. En la argumentación de este artículo se retoman resultados de esa investigación de larga data, así como de textos de mi autoría y de coautoría publicados y referidos en la bibliografía. Se toman a la vez entrevistas del archivo generado en el proyecto entre la década del 90 y la del 2000 (ADACSIM).

² Situación que se hizo evidente en lo inmediato y hoy se encuentra documentada.

coloca a México como puntero de los países de origen que más solicitudes de asilo humanitario piden a Estados Unidos desde su frontera sur, con 52 por ciento del total de personas en lista de espera. De acuerdo con un estudio del Centro Strauss para la Seguridad Internacional y Derecho, al que *Milenio* tuvo acceso, con cifras actualizadas en noviembre de 2019, un total de 21 mil 398 personas esperan por la respuesta a su solicitud de asilo humanitario en EU en al menos 11 ciudades fronterizas mexicanas (Ahmed y Villegas, 2019).

Estos datos, tomados de *Milenio* (Corral, 2019) por el *New York Times* (Ahmed y Villegas, 2019), hacen patente la crisis producida esencialmente por el accionar del crimen organizado en esta región de A.L. La situación producida tanto por la lentitud de los trámites como por el rechazo mayoritario a las solicitudes, en un contexto en el que México acordó medidas para frenar en su frontera sur la migración hacia Estados Unidos³, hace prever una reversión en el sentido de demandas de asilo de esos migrantes al Estado mexicano.

En la misma coyuntura en que, se intuye, esa corriente de solicitudes surgió, mientras se concluía la redacción de este artículo, tuvo lugar un suceso de asilo claramente político, el que México otorgó al mandatario boliviano Evo Morales. Para entonces, en noviembre de 2019, habiendo pasado poco tiempo de las elecciones que le permitían a este último comenzar un cuarto periodo de gobierno, se produjo una crisis institucional. La misma ha ocasionado un debate que no concluye respecto a si se trata o no de un golpe de Estado. En todo caso, lo que es relevante para el argumento de este artículo es que el gobierno mexicano lo interpretó como tal y actuó en consecuencia. Dicha interpretación dio lugar al ofrecimiento de asilo a Evo Morales, y a su correspondiente otorgamiento, como también a personalidades de su gobierno. Al respecto, el canciller mexicano Marcelo Ebrard

³ “México se comprometió con Estados Unidos a desplegar la Guardia Nacional con prioridad en la frontera sur para frenar la migración irregular, así como a recibir de vuelta a todos los solicitantes de asilo que crucen la frontera estadounidense, a cambio de la suspensión indefinida de los aranceles anunciados por Donald Trump contra productos mexicanos. En una declaración conjunta entre los gobiernos de ambos países y difundida por el Departamento de Estado de Estados Unidos, se informa que ‘México dará pasos sin precedentes para incrementar la seguridad con el fin de detener la migración irregular’. También se indica que ‘Estados Unidos expandirá inmediatamente la implementación de los ya existentes Protocolos de Protección a Migrantes, por lo que todos los solicitantes de asilo que crucen la frontera sur de aquel país serán rápidamente regresados a México, donde deberán esperar la resolución de sus demandas de asilo’” (Redacción AN, 2019).

señaló que la operación militar en Bolivia –que llevó a la renuncia del mandatario Evo Morales– es similar a la orquestada en la década de los 70 en varios países latinoamericanos y se tradujeron en una serie de golpes de Estado. En Bolivia hay una operación militar en curso, la rechazamos, es similar a aquellos trágicos hechos que ensangrentaron nuestra América Latina el siglo pasado. México mantendrá su posición de respeto a la democracia y las instituciones (Olivares Alonso, 2019).

Al igual que en los años setenta, cuando se produjo el golpe de Estado en Chile, el gobierno mexicano decidió expresarse de forma proactiva respecto al otorgamiento de asilo, ofreciéndolo. Para el gobierno existía una situación de urgencia en virtud que la integridad y la vida del mandatario boliviano corrían peligro. Por ello, solicitó a las nuevas autoridades bolivianas que

...bajo el derecho internacional, proceda a otorgar el correspondiente salvoconducto y las seguridades, así como garantías de que la vida, integridad personal y libertad del señor Morales no serán puestas en peligro y que podrá ponerse en seguridad [y sostuvo que] el otorgamiento de asilo es un derecho soberano del Estado mexicano que va acorde con sus principios normativos en política exterior para proteger los derechos humanos y respetar la autodeterminación de los pueblos, la solución pacífica de las controversias y la no intervención (Lafuente, 2019).

Incluso, al igual que en aquel momento en Chile, cuando se trasladó a la familia del presidente Salvador Allende⁴ y a un primer grupo de asilados que se encontraban en la embajada mexicana en Santiago, se envió un avión para que Evo Morales pudiera abandonar Bolivia.

Es así que, después de mucho tiempo que el asilo por causas políticas no ocupaba la atención pública en México, en este presente adquiere notoriedad y se suma no solo a la sostenida demanda de solicitudes de connacionales al gobierno estadounidense, sino también a las de otras nacionalidades que lo hacen al gobierno mexicano.

⁴ Véase el desarrollo de los acontecimientos de esos asilos en las capitales de Chile, Argentina y Uruguay, en los textos de Buriano (ed.), Dutrénit y Rodríguez (2000), Dutrénit, Hernández y Rodríguez (2002) y Dutrénit (2002). Así también puede consultarse para el caso chileno el trabajo de Rojas (2020) y para el argentino el de Yankelevich (2010).

No obstante las similitudes que en el caso del mandatario boliviano se han manifestado respecto a lo ocurrido en los años setenta, un acercamiento oportuno a aquellas circunstancias permitirá observar un contexto político y doctrinario particular. Asimismo, con el acercamiento, se constata la inexistencia de una violencia generalizada provocada por el crimen organizado y en su lugar una práctica sistemática del terrorismo de Estado.

Las páginas que siguen ofrecen una síntesis analítica sobre las experiencias de asilo diplomático de México en el Cono Sur. Esta síntesis permite observar lo acontecido y aprehenderlo como conocimiento, aunque también comprenderlo y así extraer algunas lecciones para el presente. El hilo argumental contiene en forma implícita algunas preguntas rectoras, como son: ¿cuáles fueron las singularidades y cuáles las diferencias en la aplicación del asilo? y ¿qué experiencias quedan como enseñanza para nuevas modificaciones al contenido de las convenciones de asilo?

Con la sistematización se fija la atención en los años en que, dominadas por la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN), se instalaron dictaduras en los países del Cono Sur y México otorgaba, con diferencias significativas, asilo diplomático en sus embajadas. Lo realizado reconoce su origen en un proyecto de investigación de las décadas de los noventa y el 2000, que se llevó a cabo con una estrategia metodológica cualitativa, de laboriosa investigación de campo y archivística, que atendió y confrontó especialmente documentos oficiales -diplomáticos y migratorios- con fuentes orales. Los testimonios obtenidos corresponden a integrantes del personal diplomático y a asilados de los distintos países. La realización de las entrevistas focalizadas contó con cuestionarios semi estructurados⁵.

El artículo está organizado en cuatro apartados que van conduciendo el entendimiento del problema que se busca desarrollar, hasta desembocar en las conclusiones. Una extensa bibliografía referida se presenta en las páginas finales.

Aquellos años en pocas imágenes

Durante la segunda mitad del siglo XX, en A.L. se vivieron décadas en las que se atentaba contra la libertad y la vida de las personas en un área muy extendida del sur latinoamericano. Se vivían situaciones de ruptura del orden

⁵ Véase nota 1.

institucional y militarización estatal inspiradas en la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN), en donde se procuraba eliminar al “enemigo interno” y refundar un nuevo orden estatal⁶. Las dictaduras que fueron cubriendo la geografía esencialmente conosureña, emparentadas con esa concepción doctrinaria, diseñaron una estrategia represiva que se extendió ignorando las fronteras nacionales, en una coordinación que se conoce como Operación Cóndor y que cumplió la función de aplicar el terrorismo de Estado, no sólo entre los tres países que se abordan en este análisis, sino también, con Brasil, Paraguay y Bolivia⁷.

Si bien nada de lo sucedido fue ajeno a la temporalidad de la guerra fría, presentando similitudes en las modalidades y ritmos, cada experiencia nacional estuvo estrechamente ligada a sus tradiciones históricas y políticas. En un arco que cubrió el ciclo golpista y dictatorial, cada país resultó singular en sus coyunturas y procesos. En todo caso, coincidieron en que la represión fue muy vasta, en la medida también que la concepción del enemigo interno alcanzaba a amplias capas de la población. Los perseguidos por los regímenes dictatoriales constituían una masa humana voluminosa, estaban incluidos los

⁶ Hizo posible un basamento ideológico en el sentido de que el enfrentamiento bipolar Este - Oeste tenía una expresión nacional y que, en ella, existía el enemigo interno que quería destrozar los Estados. Véase Leal Buitrago (2003).

⁷ Es interesante detenerse en dos documentos de diplomáticos estadounidenses que evidencian el trabajo coordinado de la inteligencia militar, así como el grado de involucramiento de su país. Uno corresponde al cable del 28 de septiembre de 1976, del coronel Scherrer, agregado de asuntos legales de la embajada en Argentina, en el que se registra la creación de esta coordinación entre las fuerzas armadas de la región. Su expedición se dio un mes después del atentado contra Orlando Letelier, funcionario del gobierno de la Unidad Popular. Pese a estar censurado en varias partes, da una definición de los objetivos del Cóndor, de los países miembros e incluso sugiere que el atentado contra Letelier fue responsabilidad de esta coordinación. “FBI, Operation Condor” cable (1976). El segundo cable, del 20 de octubre de 1978, fue remitido a Cyrus Vance, secretario de Estado, por el embajador en Paraguay, Robert White. El mismo refiere a una conversación con Alejandro Fretes Dávalos, jefe de las Fuerzas Armadas paraguayas. Allí se anota que los jefes de inteligencia sudamericanos implicados en el Cóndor ‘mantienen contacto entre sí a través de una instalación de comunicaciones estadounidense, colocada en la zona del Canal de Panamá, que cubre a toda América Latina’ y que dicha instalación ‘es utilizada para coordinar información de inteligencia entre los países del Cono Sur’. Sobre el final del telegrama, el embajador White expresa su preocupación ante la posibilidad de que la conexión de Estados Unidos al Cóndor fuese revelada en las investigaciones en torno al asesinato de Orlando Letelier: ‘Sería aconsejable’, sugiere White, ‘revisar este arreglo para asegurar que su continuación conviene a los intereses de Estados Unidos’’. (State Department cable. US. Ambassador Robert White (Paraguay) to Secretary of State Cyrus Vance, 1978). Véase sobre la Operación Cóndor el libro de Calloni (1999).

militantes y dirigentes políticos y gremiales, sus familiares y amistades, incluso intelectuales, artistas, profesionales y un número importante de personas que, por su trabajo, sus ideas o sus obras eran considerados enemigos “subversivos”.

En ese ambiente represivo, que dio lugar a una cotidianidad de terror, los caminos que aquellos perseguidos tomaron fueron diversos y las condiciones individuales desembocaron en situaciones variadas. Detención, tortura, prisión permanente, secuestro, desaparición, ejecución, clandestinidad, cotidianidad silenciada, sin duda miles y decenas de miles fueron los que necesitaron resguardarse. Un volumen significativo en cada país tomó el camino del exilio, lo que provocó la llegada de miles de conosureños a los diferentes continentes. Pero ese camino tuvo distintas rutas porque al exilio se llega por diversos atajos. Entre ellos el de la protección diplomática, el asilo en las embajadas. Fue la senda, comparativamente, que menos se transitó, asimismo se debe decir que no todos los que la procuraron, la lograron. Quienes así la tomaron, con o sin éxito, recurrieron a un derecho contemplado en las convenciones interamericanas, al instrumento jurídico denominado asilo diplomático (Buriano y Dutrénit, 2003).

El asilo diplomático en su institucionalidad jurídica

La figura del asilo se trata de una de las instituciones de derecho internacional con orígenes más añejos. De manera remota, se ubica como la protección de quienes delinquían y buscaban protegerse de la autoridad civil y terrenal, optando por acogerse a la protección religiosa (Francioni, 1973).

Las características con que se conoce actualmente aparecen al iniciar el siglo XX: en sentido estricto se aplicó para perseguidos por delitos políticos⁸ como un derecho omnímodo y soberano del país otorgante del asilo, que está exento de la obligación de justificar las razones por las que tomó la decisión. La redefinición de este instrumento para la protección de quienes entran en controversia con su Estado y son perseguidos por razones políticas tuvo variantes que condujeron a una mayor delimitación en su regulación. En aquel inicio del siglo, más cercano a su fundación, los Estados mostraron no sólo incapacidad para defender a sus nacionales, sino se fueron convirtiendo

⁸ No obstante, el primer ordenamiento en materia de asilo para los perseguidos políticos se registró en 1823. México y Colombia fueron los suscriptores de ese tratado de no Extradición por Delitos Políticos. Apoyado en Senado de la República Mexicana (1974: 630).

en perseguidores y violadores de los derechos fundamentales de la nación, atentando contra los derechos del hombre (Agamben, 1996: 46).

La permanente inestabilidad política de la región en la centuria pasada provocó el incremento de la apelación al instrumento de asilo. Esta situación promovió su revisión en distintas Convenciones Interamericanas, realizadas en Montevideo (1928), La Habana (1933) y Caracas (1954), hasta convertirse en una institución tradicional de derecho convencional latinoamericano (Díaz y Rodríguez de Ita, 1999).

En 1954 se llevó a cabo, en Caracas, la X Conferencia Interamericana; entre sus actividades se firmó la Convención de Asilo Diplomático. En esta conferencia se asentaron avances significativos en la delimitación del instrumento jurídico. Los aportes se ubican en la precisión de los términos más que en la introducción de aspectos novedosos (Unión Panamericana, 1961). Básicamente, las especificaciones establecidas fueron las siguientes: la precisión de que el asilo sólo procederá para perseguidos por motivos (delitos) políticos, la determinación de los lugares donde podría otorgarse y la clarificación de los derechos y las obligaciones de los Estados, tanto asilante como territorial.

En la misma X Conferencia Interamericana se reguló el asilo territorial. Desde ese momento se reconocen dos tipos de asilo: territorial y diplomático, los cuales se distinguen de la siguiente forma. El territorial se otorga a quienes son perseguidos políticos en su Estado de origen y logran ingresar dentro de las fronteras geográficas del Estado asilante. El diplomático resulta el más controversial porque pone en tensión la soberanía de los Estados y se apoya en la defensa de los derechos esenciales de los hombres cuando el Estado territorial no ejerce la función de respecto o garantía. De esta forma, el asilo diplomático es el que se concede dentro del territorio del Estado que ejerce la persecución, y se ampara en la noción de la inmunidad diplomática de las representaciones. Por tanto, reivindica el centenario principio de inviolabilidad de las sedes diplomáticas.

Fue esta última revisión del instrumento de asilo diplomático la que se aplicó con aciertos y controversias cuando, en Argentina, Chile y Uruguay, se ejerció una represión extrema y cotidiana contra los opositores.

Experiencias de México en la aplicación de asilo diplomático

Pese a las precisiones alcanzadas, la regulación del asilo diplomático que emergió de la Convención de Caracas de 1954 resultó insuficiente para su aplicación en los años setenta y ochenta. Vale la pena tener presente lo que evocó en una entrevista Gonzalo Martínez Corbalá, quien fuera embajador mexicano en Chile en el momento del golpe de Estado. “[El instrumento de asilo diplomático era de] apenas 16 o 17 cuartillas, digamos no da para mucho, es un arma corta, difícil de manejarse para defender las vidas de los que solicitan el asilo” (Martínez Corbalá, 1997).

Con un articulado laxo, el documento no especifica, por ejemplo, los tiempos en los que el Estado territorial está obligado a expedir salvoconductos (Artículos XI y XII). A la vez, deja en la indefinición lo que se entiende por lo establecido en el Artículo XX, al referir que: “El asilo diplomático no estará sujeto a reciprocidad. Toda persona, sea cual fuere su nacionalidad, puede estar bajo la protección del asilo” (Unión Panamericana, 1961). En este aspecto, no precisa si un extranjero puede recibir asilo diplomático en otro Estado donde es perseguido, aunque no sea el propio⁹. Según testimonios recogidos en la investigación aludida anteriormente, con percepciones diplomáticas *in situ*, esta imprecisión dio lugar a desestimar solicitudes de protección en medio de la acción represiva desatada por la Operación Cóndor en los tres países y otros más. Sin duda, desde el presente, con una abultada -aunque no total- y documentada información proveniente de archivos de inteligencia nacionales y en especial, del Departamento de Estado de los Estados Unidos (U.S. Department of State, 2020)¹⁰, es factible afirmar que esa vaguedad en la definición tuvo serias repercusiones que afectaron el espíritu protector con que fue concebida la Convención de Asilo Diplomático de 1954 (Buriano (ed.), Dutrénit y Rodríguez, 2000; Dutrénit, Hernández y Rodríguez, 2002; y Dutrénit, 2002).

En todo caso, se debe recordar que, si bien existía el precedente del nazifascismo, primer gran movimiento contemporáneo cuya concepción biopolítica quebró la asociación entre el hombre y el ciudadano (Agamben, 1996: 45-46) y persiguió a los oponentes y excluidos fuera de las fronteras,

⁹ Entre otras omisiones, o no precisiones, se encuentran la del asilado, que debe ser trasladado a un tercer Estado y la no devolución al país perseguidor en caso de que no se mantenga la autorización de residencia en el país asilante. Véase en Imaz (1993: 60).

¹⁰ Consúltese la información en su portal: <https://foia.state.gov/>

ese escenario no fue visualizado como posible para América Latina a mediados del siglo XX. Además, el fenómeno dictatorial de los setenta y ochenta¹¹ fue diferente en su diseño a lo que aconteció durante la primera mitad del siglo XX en Europa. En el Cono Sur los que se dieron no fueron procesos de dominación militar de un Estado sobre otro, sino una coordinación de las fuerzas armadas de varios países para la eliminación de un enemigo común. La misma se concretó en Santiago de Chile sobre finales de 1975, sin embargo, comenzó a visualizarse en Argentina en 1974¹².

También es posible intuir que muchas circunstancias de represión sobre los perseguidos se hubieran evitado, en especial en Argentina, si una mayor precisión respecto al otorgamiento de asilo diplomático fuera del país de nacimiento del solicitante estuviera especificada en la Convención de 1954. Sin duda, también, la percepción y disposición del diplomático *in situ* hubiera subsanado la opacidad de la norma.

Si estos sucesos se piensan y ponderan a partir de la experiencia de México como Estado asilante, no es posible obviar que el otorgamiento de protección diplomática no resultaba algo novedoso. Desde el siglo XIX se conoce su condición de país asilante y, en especial, la afirmó y desarrolló durante el siglo XX, tanto desde un punto de vista filosófico como práctico. Innumerables episodios individuales y grupales dan cuenta de la acogida que México dio a distintas corrientes ideológicas a lo largo de su historia¹³. Esta conjunción filosófica y práctica se plasmó durante décadas en una recepción que, a su vez, estuvo basada en el acuerdo tácito de no actuación en política interna. Se trató de una protección acompañada de los ajustes en la legislación, de una política exterior regida por el principio de “no intervención” y de una tensión entre política interior y exterior¹⁴.

¹¹ Esta afirmación no ignora que el primer golpe de Estado que dará paso a una dictadura de ese tipo fue en Brasil en abril de 1964.

¹² Se recomienda hacer una lectura de Butazzoni (2014).

¹³ Algunas de las diversas experiencias de asilo que otorgó México se pueden apreciar en las siguientes líneas. En un breve recorrido destacan grupos liberales y de la izquierda política latinoamericana y europea. Por ejemplo, llegaron a México latinoamericanos como José Martí, Jacobo Arbenz, Héctor Cámpora, la familia Allende, y miles de centroamericanos, caribeños, sudamericanos, europeos como León Trotsky y otros muchos miles de republicanos españoles. Apoyado en Segovia (1995), Imaz (1995), Serrano Migallón (1998 y 2000).

¹⁴ Un acercamiento a esta tensión se puede leer en Dutrénit Bielous (2015) y una visión crítica sobre la política de asilo desde la experiencia chilena se localiza en Rojas (2016).

La opción preferencial por México no estuvo basada, generalmente, en el conocimiento del país que tuvieran los solicitantes de asilo, sino en el hecho de que lo consideraran la “alternativa posible” (Buriano, Dutrénit y Rodríguez, 2000: 63). El Estado mexicano fue predominantemente un “promotor pasivo”, que aplicó una tendencia a recibir “sin impulsar” las solicitudes con un celoso apego a la regulación interamericana.

Sin embargo, la historia da cuenta de dos excepciones en la historia del asilo: la española y la chilena, únicos casos en los que México fue su “promotor activo”. Según Serrano Migallón (2001), en ambos posiblemente intervino el interés del ejecutivo, del presidente en especial, por cambiar la imagen internacional, además de la ya tradicional política de otorgar protección.

Cuando aconteció el voluminoso refugio a los republicanos, probablemente lo que se dio fue el interés del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) por demostrar una posición internacional clara, nítida, en favor de los derechos humanos. Respecto al asilo proactivo en el caso de Chile, la consideración al respecto se encuentra en distintas entrevistas realizadas a propósito de la experiencia de asilo mexicano en su embajada en Santiago, en el marco del proyecto de investigación referenciado. Las fuentes orales dan también la idea del marcado peso de la intervención presidencial para dar protección a los perseguidos mediante el asilo diplomático. La amistad personal que sostenía el presidente Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) con el presidente Salvador Allende es también reiteradamente reconocida¹⁵. Mientras que el embajador mexicano en Argentina en 1976, Roque González Salazar (1998), en una entrevista sugirió la preocupación del presidente Echeverría por el prestigio internacional de México y lo vinculó con un posible interés en exhibir una imagen distinta luego de los sucesos del 68.

Lo que se aprecia en los casos estudiados es que el otorgamiento de asilo cuenta con esa impronta resumida en el interés del ejecutivo que deviene en instrucciones diplomáticas, pero que no obvia un fuerte y reiterado componente discrecional. Es decir, su éxito práctico ha estado vinculado

¹⁵ La actuación del presidente Echeverría fue diferente en los países del Cono Sur. En especial, un comportamiento se tuvo ante el golpe en Chile y otro frente al de Argentina. Y seguramente ello fue así por diversas razones, entre ellas, la amistad personal con el presidente Allende, su proyección y fuerza simbólica, así como la simpatía que despertaba la forma como Allende había llegado a la presidencia. Respecto al presidente Echeverría no se descarta, por cierto, el interés por posicionarse mejor como líder del Tercer Mundo.

históricamente a la decisión del embajador *in situ*. No obstante lo afirmado, es necesario sumar y valorar la intervención de otras variables: las estrategias de los Estados territoriales y del Estado asilante, así como las de quienes buscan resguardarse de la persecución. Si observamos los acontecimientos de los años setenta, se distinguen gobiernos dictatoriales con distintas estrategias respecto a México, y viceversa, como diversas fueron también las decisiones de los perseguidos respecto a solicitar o no la protección diplomática. Sobre lo ocurrido respecto al asilo diplomático en los años setenta del siglo pasado, en particular, se encuentra una información aproximada sobre el volumen de las personas que llegaron a México. Se trata de alrededor de 1300, como cifra total de las tres embajadas. Dicha información proviene de los documentos resguardados en el Archivo Histórico Diplomático de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Este número, aún aproximado, representa a quienes solicitaron protección diplomática y fueron beneficiados con la calificación de asilados en las embajadas de Buenos Aires, Santiago de Chile y Montevideo. Es necesario anotar que la información existente en el repositorio diplomático presenta variaciones en las cifras debido a que en los registros se contabilizan acompañantes y familiares, así como mexicanos que se encontraban en situación de riesgo en aquellos países.

Esta información recabada fue confrontada, cuestionada y enriquecida con fuentes orales, lo que hace posible, por ejemplo, preguntarse ¿por qué una diferencia tan marcada del número de asilados entre los países del área frente a situaciones en apariencia similares? Teniendo en cuenta que son cifras aproximadas, en Chile fueron 800 los asilados, en Uruguay 400 y en Argentina apenas 60, con 30.000 muertos y desaparecidos en el curso de la represión¹⁶. Las historias políticas nacionales tuvieron sus particularidades y sólo lo ocurrido en cada caso hace posible arriesgar algunos intentos explicativos.

El otorgamiento de asilo mexicano en el Cono Sur comenzó en Chile con el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973. Otras muchas embajadas procedieron de la misma forma. En Santiago, la embajada de México recibió en pocas horas a decenas de solicitantes de asilo. Ello fue acompañado de la decidida actitud del embajador Martínez Corbalá (1998), que no sólo dio protección de inmediato, sino que arriesgó su vida yendo a buscar a quienes

¹⁶ Los 30.000 es una cifra referida por los organismos de derechos humanos, y la de 11000 corresponde a una revisión del informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP).

corrían peligro y conduciéndolos en su coche a la sede diplomática. Como ejemplo, se puede señalar el caso más notorio, el de la familia Allende Bussi.

Isabel Allende lo rememora con nitidez,

Cuando me comuniqué a la embajada fue muy sorprendente porque yo marqué y salió Gonzalo. Era evidente que estaba en espera. Estaba alerta, esa es la palabra. Y le dije: ‘Gonzalo...’ y él me dijo ‘¿Dónde estás?’, o sea, yo prácticamente no tuve que identificarme, Gonzalo me reconoció, creo que alcancé a decirle: ‘Soy Isabel’, pero nada más, por teléfono ‘¿Dónde estás?’... Poco rato después de haber llamado a la embajada mexicana aparece un auto de proporciones, digamos, un auto bastante grande que en realidad poco se usaba en los setenta, un auto imponente, venía Gonzalo Martínez Corbalá acompañado de una persona conocida con apellido Del Valle...Y Gonzalo traía un papel en la mano, que era un salvoconducto, porque estamos hablando del día 11, o sea, que está prohibido circular para todos los ciudadanos. El día 12, y entonces, el miércoles 12, y él traía un salvoconducto y el salvoconducto decía, exacto: ‘Autorización, Embajador de México, etcétera, para circular, retirar, retirar -decía- Isabel Allende Bussi e hijos menores’ (Allende, 1997).

Esa forma de gestionar la protección puso en situación de peligro al embajador. En pocos días, y luego del primer viaje que trasladó asilados, efectuado el 15 de septiembre, el presidente Echeverría giró instrucciones para que se retirara de su misión diplomática en virtud del peligro que corría en Chile. Pese a su retiro, México mantuvo sus puertas abiertas a los solicitantes, aun cuando las condiciones se fueron modificando. Los asilados poco a poco viajaron a México, hasta que quedó un grupo algo menor a la centena, al que el Estado territorial negaba los salvoconductos. Finalmente, con el otorgamiento de la documentación, la salida para México se dio en junio de 1974. Fecha que marcó el cumplimiento directo de la política de asilo y el comienzo de repliegue hasta la ruptura de relaciones diplomáticas¹⁷. Al igual que con la España franquista, las relaciones se retomaron una vez que concluyeron los regímenes dictatoriales.

En cambio, en Argentina, el clima de fuerte y sangrienta confrontación, con las listas de sentenciados a muerte por la Triple A, obligó a muchos de los

¹⁷ Véanse en AHDREM sobre Chile el exp- III-6018-1 (5ª. Parte), sobre Argentina el exp. III-5921-10 (1ª. Parte) y sobre Uruguay el exp- III-5923-5 (1ª y 2ª partes).

perseguidos políticos a buscar rutas de emigración antes del golpe de Estado del 24 de marzo de 1976. Sin una ruptura institucional y carente de una acción visible de responsabilidad estatal, el asilo como tal no era, según la norma, una ruta viable. La acción de los grupos paramilitares fue muy intensa durante el gobierno de Isabel Martínez de Perón, no solo eran los sentenciados quienes aparecían en las listas o se les anunciaba de alguna forma esa situación, también lo eran los ejecutados, con los distintos ritos de muerte plasmados en sus cuerpos¹⁸.

Fue así que, alrededor de un año y medio antes del golpe de Estado, Argentina transitaba esta crisis que ponía en duda el equilibrio del orden institucional. No obstante, aunque según la norma no estaban dadas las condiciones para el asilo, a la embajada mexicana acudían quienes lo solicitaban. En esos momentos, según lo evocado por el embajador mexicano González Salazar (1998), se optó mayoritariamente por aceptar a quienes, efectivamente, estaban en situación de riesgo de su libertad o de su vida, protegiéndolos con la figura de “huéspedes o invitados”.

Sin embargo, cuando se consumó el golpe de Estado, fue muy evidente una más restringida disposición para acoger asilados en la embajada mexicana. Esto se manifestó en trámites más apegados a la regulación con un rigor mayor en la formalidad. La situación la rememoran algunos asilados como Guillermo Greco: “Fui a la embajada, me atendieron amablemente y me dijeron que volviera el mes que viene...” (Greco, 1997). De manera similar lo evoca Gonzalo Vaca Narvaja: “Claro, se armó un despelote bárbaro en la embajada, el que estaba ahí no era el embajador, no sé si era alguno de los asesores de la cancillería, nos dijo que no, nos dijeron que fuéramos por los canales normales” (Vaca Narvaja, 1997).

Había una evidente distancia entre el espíritu de la norma y su aplicación. En testimonios de solicitantes de asilo se rememoran estas circunstancias que, de alguna manera, se contradicen con las circunstancias previas, en parte, durante la permanencia del mismo embajador¹⁹.

¹⁸ Véase sobre el accionar de los grupos paramilitares, y la Triple A en particular, el texto de Eidelman (2018).

¹⁹ En el libro *Tras la memoria...* de Buriano Castro, Dutrénit Bielous y Rodríguez de Ita (2000) y en el documental *De dolor y esperanza...* de Dutrénit Bielous, Hernández y Rodríguez de Ita (2002) se recogen la totalidad de entrevistas realizadas durante los años del proyecto (ver nota 1) que hacen posible sostener y argumentar esta perspectiva de las distintas experiencias del asilo mexicano en los países del Cono Sur.

No puede desconocerse que esta actitud multiplicó el riesgo para los solicitantes y desanimó a muchos que optarían por no intentarlo. Para quienes pudieron eludir la persecución, la opción fue la búsqueda de otros caminos. A partir de entonces, un sistemático relevo de diplomáticos acompañó el trabajo de una embajada que se caracterizó por tener en su residencia tres asilados durante años, el que más permaneció lo hizo durante casi todo el periodo que perduró la dictadura (1976-1982). A diferencia de lo ocurrido en Chile, y algo similar a lo acontecido en Uruguay, en Argentina fueron pocas las embajadas que dieron protección.

El golpe de Estado en Uruguay del 27 de junio de 1973, ejecutado por el presidente constitucional, Juan María Bordaberry, fue antecedido de un creciente autoritarismo que ubica su comienzo en torno a 1968. La escala represiva se dirigió contra gremialistas y sindicalistas y en contra de la guerrilla urbana y sus sectores de apoyo. El resultado fue el asesinato, la detención y tortura, la prisión y el camino del exilio. Muchos perseguidos abandonaron el Uruguay antes de consumado el golpe de Estado. Sin embargo, la estrategia de represión masiva contra sectores políticos, sindicales y gremiales se extremó hacia el año de 1975, año y medio después de consumado el golpe, lo que determinó una tardía afluencia de asilados a la embajada de México. Fue en esa embajada en donde existieron mejores condiciones de obtener asilo con un riesgo relativamente menor de perder la vida en el intento de alcanzarlo²⁰. Fue en esa representación diplomática donde existió una enérgica decisión del embajador Vicente Muñiz Arroyo de defender la vida de los perseguidos. Su actitud era de primero proteger y luego confirmar si el solicitante realmente requería del asilo. Un caso extremo de defender a quién requería protección, y valentía también, ocurrió en el consulado mexicano cuando Federico Falkner llegó y desesperadamente gritó “asilo político” mientras era apresado a golpes por personal de inteligencia policial que esperaba su posible aparición.

²⁰ El peligro de perder la vida, o al menos la libertad, fue una realidad en las embajadas en Montevideo. Ejemplos de esa extrema situación sucedieron con la maestra María Elena Quinteros, secuestrada por fuerzas de inteligencia policial de los jardines de la embajada de Venezuela e inmediatamente desaparecida, y en el caso de Federico Falkner, cuyo secuestro de los corredores del consulado mexicano fue impedido, como se aprecia en el fragmento testimonial que se incluye en estas páginas, por la decidida actuación del primer secretario de la embajada mexicana, Gustavo Maza Padilla.

Pero resulta que como no conocía el lugar, además, fui a dar por una escalera que terminaba en una especie de *mezzanine*, en un primer piso... al final opté por el elevador. Y bueno, ya bajando en el pasillo del elevador a pesar de que yo iba medio tapado, con una bufanda, más que camuflado llevaba una bufanda... Uno [del personal de inteligencia] me venía a agarrar los testículos, otro por ejemplo, sacó inmediatamente el arma que me tenía encañonado ... Entonces, yo gritaba como desesperado 'asilo político' ¿no? y estos me trataban de bajar y yo... siempre digo que tuve una suerte y además de suerte, bueno, agradezco enormemente, la actitud que tuvieron, bueno en este caso este funcionario de la embajada Gustavo Maza, y el conjunto de funcionarios de la embajada. Porque, en medio del escándalo sale este hombre, en ese momento Gustavo era, Gustavo Maza era el primer secretario tengo entendido de la embajada en ese momento... y con voz enérgica y dice: '¿Qué es lo que está pasando acá, qué es lo que pasa?, esto es territorio mexicano'. Me soltaron inmediatamente (Falkner, 1997).

La actitud de Maza, personal y no ajena a las instrucciones que giró a todo el personal diplomático, tuvo en Martínez Corbalá su par en cuanto a sensibilidad y solidaridad con los perseguidos y, sin duda, la reconocida valentía en esas condiciones de peligro por la enconada represiva (Dutrénit Bielous, 2011). El fuerte viraje en la política de asilo se produjo en 1977 cuando, meses después de iniciado el nuevo sexenio gubernamental (diciembre de 1976) con la presidencia de José López Portillo, se reemplazó al embajador Muñiz Arroyo por quien puso trabas al trámite de asilo, el militar Rafael Cervantes Acuña. El nuevo embajador extremó al mínimo el otorgamiento de asilo y sostuvo en un informe que,

la facilidad de obtener asilo en la Embajada de México, comentario generalizado en Montevideo, se vio frenada a la llegada del suscrito por el intenso esfuerzo de calificar correctamente los casos que se presentaron en gran número, con la obvia intención de aprobar cuál sería la tónica del nuevo embajador... (Cervantes Acuña, 1977).

Cervantes Acuña, además, condicionó la aceptación a que el asilado se comprometiera a no residir en México y que este país fuera utilizado exclusivamente como área de tránsito hacia otro destino.

Ahora bien, como ha sido posible apreciar, la mecánica golpista tuvo desfases en el tiempo. Primero aconteció en Uruguay, luego en Chile y finalmente en Argentina. Esta diferencia temporal de los golpes de Estado y las características de los periodos previos estimularon a que muchos perseguidos procuraran, como primera opción, cruzar las fronteras y resguardarse en los países vecinos según las coyunturas que se iban dando. Es este aspecto, es necesario relacionar el desplazamiento con la Operación Cóndor y la regulación y aplicación del asilo diplomático.

La experiencia concreta de lo ocurrido en los países de la región indica que, en Argentina, por ejemplo, no se aceptaron solicitudes de extranjeros. Hay que recordar que el golpe argentino fue cronológicamente más tardío y que el proceso político transitó entre la breve “primavera”, como se le llamó al gobierno de Héctor Cámpora, y el posterior accionar de la Triple A, hasta finalmente el golpe de Estado. Esta situación desembocó en un tránsito y residencia en su territorio de muchos perseguidos políticos de los países fronterizos, particularmente uruguayos y chilenos, aunque también, brasileños, paraguayos y bolivianos. Por tanto, muchos “no nacionales” o extranjeros requirieron de protección diplomática en la sede diplomática mexicana en Buenos Aires sin que pudieran obtenerla. Lo contrario ocurrió en Chile, donde fue efectivo el refugio diplomático, así como también en Uruguay. Con el triunfo de la Unidad Popular en 1970, se había producido una concentración de perseguidos de otros países y de colaboradores del entonces campo socialista, y sus solicitudes fueron atendidas y resueltas²¹.

Dado que el operar coordinado de los servicios de inteligencia (Operación Cóndor) significó una extensión de la persecución en toda la geografía de los Estados involucrados y aún más²², se debe entender lo siguiente: el asilo

²¹ Apoyado en AHDREM, caso chileno en exp. III-6018-1 (5ª. Parte).

²² Al respecto, es altamente ilustrativa la documentación del Departamento de Estado, E.U.A., de la CIA y de otros organismos de seguridad de este país, desclasificada a partir de 1999. Esta abunda en datos relativos a acciones realizadas en el marco de esta operación para el exterminio de opositores. Particularmente esclarecedores son los documentos que refieren a los asesinatos de los diputados uruguayos Zelmar Michelini y Héctor Gutiérrez Ruiz, y del ex presidente de Bolivia, Juan José Torres, ocurridos en Argentina. Véase: Case Number: 200000044, No. Doc. 1976BUENOS03462; 1976BUENOS03460; el memorando 7611578

diplomático era requerido por quienes temían la pérdida de la libertad o de la vida sin que ello significara que su nacionalidad correspondía a la del territorio en donde se encontraban. Recuerda Maluza Stein que "...ninguna embajada, digamos, me aceptaba porque yo estaba en condición de apátrida, digamos, porque en Uruguay yo ya no tenía asilo, no tenía documentos brasileños, no tenía documentos uruguayos, y en fin, a no ser la embajada mexicana..." (Stein, 1996). Llamamos la atención en este punto porque la regulación es muy clara en cuanto a que el asilo diplomático debe otorgarse al perseguido político dentro de su propio país, pero muy imprecisa para quienes lo requieren fuera de su Estado natal. De manera evidente, esta regulación resultó anacrónica en los años en que acontecían las dictaduras del Cono Sur y requiere que se atienda en el presente, un mundo globalizado, que tiende tímidamente a extender e integrar la defensa de los derechos humanos, pero propende aún más a universalizar la violación de los mismos (Dutrénit Bielous, 2004).

Pese a los aciertos y los deslices, entre el sentido de la norma y su aplicación, en que fue otorgado o rechazado el asilo diplomático en las experiencias aludidas, hay que entender que los tiempos y circunstancias en que le fue demandado a México no fueron muy distintos a las solicitudes en otras sedes diplomáticas. Lo que vale la pena subrayar es que México destacó, en algunos de los países en los que fue requerido, por su disposición a otorgarlo, aunque con diferentes características y condicionantes en la calificación (Dutrénit Bielous, 2002).

Concedida la protección y otorgado formalmente el asilo, la suerte fue diversa en lo que respecta a la permanencia de las personas dentro de las embajadas antes de abandonar el país. Ello dependió de la discrecionalidad con la que se manejaron los Estados territoriales en el tiempo y forma de entrega de la documentación (salvoconducto) que garantizara una salida sin

y otra vastísima documentación relativa a estas acciones conjuntas contenidas en los National Security Archive (<http://www.gwu.edu/~nsarchiv>). Abunda, también, la información relativa a la captura de refugiados chilenos en Argentina, en "Chilean refugees in Argentina", (State Argentina Declassification Project Collection, 1975; 1976) y 12 de mayo 1976, State Argentina Declassification Project Collection, en <http://www.foia.state.gov/documents/Argentina/00009F3D.pdf> y en la misma colección, 14 de mayo 1976, en <http://www.foia.state.gov/documents/Argentina/00009F3E.pdf>, así como la detención y muerte de ciudadanos argentinos en Uruguay, "Tortured to death in Uruguay -22 known cases, Amnesty International report, october 31, 1975, State Argentina Declassification Project Collection en <http://www.foia.state.gov/documents/Argentina/00009FBF.pdf>

riesgos para los asilados. Esa discrecionalidad provoca otra tensión que no logra resolverse con la regulación de 1954 y que hoy está presente en el caso de la embajada en Bolivia. En Santiago de Chile, la temporalidad mayor de permanencia de los asilados en la residencia diplomática fue de cerca de 9 meses. Como se mencionó, se trataba del grupo de los altos funcionarios y políticos gubernamentales. En Uruguay no excedió el año, aunque fue particularmente conflictiva la expedición de documentación para los militares asilados (activos o retirados) que se encontraban en las instalaciones del consulado en Montevideo.

Mientras el caso extremo aconteció en la embajada mexicana en Buenos Aires, donde la permanencia se dio por algunos años. De ahí que no es exagerado decir que la dictadura argentina trató de convertir a esa embajada en una especie de cárcel para las tres figuras destacadas del peronismo²³. La referencia es al ex-presidente Cámpora, quien la habitó tres largos años y pudo viajar a México cuando médicos militares corroboraron que padecía un cáncer terminal. Cuando ocurre su fallecimiento, meses más tarde, le otorgan el salvoconducto a su hijo; mientras que Abal Medina, ex-secretario general del Partido Justicialista, vivió dentro de la embajada mexicana algo más de seis años.

Para Abal Medina en aquellos años

Llegamos a estar absolutamente solos [Héctor Cámpora, Héctor Cámpora (hijo) y yo], absolutamente solos... Toda la primera época [más de un año y medio] estuvimos, estuvimos absolutamente aislados. Yo veía a mis hijos, pasaban por la tarde, eran muy chiquitos, frente a la embajada... Yo los veía desde la ventana... retirados nos veíamos [después de ese año y medio empecé a verlos] pero... esporádicamente, no era un asunto fácil... Inicialmente bueno, inicialmente nada más teníamos la prensa, las normas del asilo diplomático establecen que '... los asilados no deben tener contacto con [el exterior]'... Entonces todo primer argumento se cumplió minuciosamente, llegado un determinado momento, en que, bueno, el cumplimiento de la Argentina era tan grotesco y con el visto bueno de las, de los embajadores con alguna excepción... procedí a realizarme como [en mi casa] (Abal Medina, 1997).

²³ Caracterización que toma José Reveles (1980) para titular su libro: *Una cárcel mexicana en Buenos Aires*.

Esta permanencia superó lo que la historia latinoamericana y la ficción literaria tenían registrado, pero no así en la experiencia internacional, que lo supera²⁴.

El asilado argentino que estuvo más tiempo se convirtió en algo así como en el “anfitrión” que despedía y recibía nuevos embajadores (Buriano (ed.), Dutrénit y Rodríguez, 2000; WHA, 1981; y Bernetti, 1981), hecho que confirma, una vez más, que lo real maravilloso de la novelística latinoamericana es, en ocasiones, más tímido que la propia realidad de estos países²⁵.

Para concluir

Regresando al comienzo de este artículo, y mientras se escriben las últimas líneas, se conoce el asedio que se está viviendo en la embajada de México en La Paz, Bolivia. Ante ello, y en medio de una creciente tensión diplomática producida por la negación de Bolivia, como Estado territorial, de otorgar los salvoconductos a los asilados que se encuentran en la embajada mexicana, agudizada por el conflicto con diplomáticos españoles, México declara que denunciará la situación ante la Corte Internacional de Justicia (CIJ) de La Haya²⁶. Es así que, si bien el artículo está acotado a un fenómeno migratorio del siglo pasado, el asilo conosureño en las embajadas mexicanas de los años setenta-ochenta, su interés resulta de actualidad. El asilo diplomático en general, dentro del gran fenómeno de las migraciones forzadas relacionadas con el exilio y el refugio, ha sido considerado como “una casuística”, una especie de género menor por su escasa significación cuantitativa. No obstante, desde el

²⁴ Apenas tres ejemplos, uno lejano, el del cardenal Mindszenty que permaneció 15 años en la embajada de Estados Unidos en Hungría; otro, fue el caso de Haya de la Torre en la embajada de Colombia en Perú; y uno más cercano, el de Julian Assange, fundador de *WikiLeaks*, quien estuvo más de 6 años en la representación diplomática ecuatoriana en Inglaterra.

²⁵ Nos referimos concretamente al texto de Carpentier (1972), *El derecho de asilo*, publicado años antes del episodio.

²⁶ El instrumento jurídico se presentó debido al asedio que la representación está sufriendo por la violación de obligaciones diplomáticas por parte del Estado boliviano. México acogió a personalidades del gobierno de Evo Morales desde noviembre. Algunos de ellos fueron posteriormente requeridos. Lo acontecido atenta contra la soberanía de México con órdenes retroactivas y ha manifestado que no entregará a los asilados. Desde el 15 de noviembre pasado se esperan los salvoconductos. Bolivia se manifestó como “...país respetuoso de la Convención de Viena sobre relaciones diplomáticas...” pero al mismo tiempo manifestó que la subsecretaría mexicana objeto de forma el pedido que hizo su gobierno de entrega de los asilados que tienen órdenes de aprehensión por la supuesta comisión de delitos comunes. Apoyado en Jiménez (2019).

punto de vista del derecho interamericano y de las relaciones internacionales es relevante. Además, y no menos significativo, es un instrumento importante en cuanto a la protección de los derechos humanos.

En torno al asilo se configuraron un conjunto de circunstancias, se elaboraron una serie de instrumentos del derecho internacional y, en las últimas décadas, se fue generando un importante rescate documental que, aunado a la desclasificación de información oficial de varios Estados, obliga a pensar en la propuesta que hiciera Chesneau (1981), siempre oportuna, de rememorar, de no “hacer tabla rasa” del pasado.

Una de las tareas que se imponen en este nuevo milenio es confrontar la regulación del asilo a la luz de la experiencia histórica, de la suerte corrida por la norma y su aplicación en el último tercio del siglo pasado, de sus aciertos y de sus límites o fracasos. Al respecto, la experiencia mexicana es insustituible para la revisión, el análisis y ofrecer lecciones.

Una observación y estudio de la documentación sobre las experiencias en esas embajadas, de Argentina, Chile y Uruguay, hace posible extraer algunas consideraciones que dejaron huella. Los avatares, los éxitos y los límites que sufrió la institución del asilo al confrontarse con la realidad estudiada exigen una proyección de futuro que, de alguna manera, se pretende incentivar con la mirada presentada en este artículo. Lo cierto es que la recurrencia de episodios en América Latina y en México parece indicar que sigue vigente, que el asilo es, desafortunadamente, un pasado presente. Y lo es aunque solo se acotara la práctica de asilo a la otorgada a Evo Morales y algunos funcionarios de su gobierno.

Se sabe que la realidad trasciende a estos casos. En ese sentido, en el pasado se encuentran experiencias que muestran actualidad y, sobre todo, ofrecen lecciones sobre posibilidades y trabas para hacer efectivo el derecho de asilo y otros derechos que no deberían ser violentados. Se está en un presente que abrumadoramente sitúa a los mexicanos ante la desesperación y desamparo de miles de personas migrantes. Al mismo tiempo, son los propios mexicanos quienes se enfrentan a la desesperante situación de solicitar asilo.

En síntesis, se puede afirmar que con estas páginas no se pretende agotar la riqueza de la experiencia mexicana, pero sí se busca resaltar que hay tres elementos básicos que se reiteran en los distintos sucesos narrados. Estos elementos pueden abonar en un mismo sentido o dominar uno sobre los otros,

resultando no siempre a favor del cumplimiento del derecho de asilo. Esos elementos básicos para la experiencia de México son: la tradición histórica del asilo, el interés gubernamental de aplicarlo y la sensibilidad e interés de sus diplomáticos en cada una de las situaciones que se presentan.

Ahora bien, se debe reiterar que, aunque otros son los tiempos y otros los contextos, los derechos humanos deben protegerse y promoverse. Por tanto, es necesario, entre otros aspectos, considerar la imperiosa necesidad de una regulación acorde a los tiempos actuales que, a partir de las experiencias del pasado, sea capaz de atender los requerimientos del presente y el futuro.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1996) “Política del exilio”, *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*. No. 26-27, pp. 41-52.
- Ahmed, Azam y Villegas, Paulina (2019) “‘Esto se lleva toda la esperanza’: una regulación impide el asilo en EE. UU. para la mayoría de los solicitantes”. *The New York Times en español*, [online] Disponible en: <https://www.nytimes.com/es/2019/09/13/espanol/america-latina/mexico-asilo-suprema-corte-migrantes.html> (consultado el 13 de septiembre de 2019).
- Bernetti, Jorge Luis (1981) “Salvoconducto para Abal Medina”, en *Uno Más Uno*. 13 de abril, México. (ADACSIM)
- Buriano Castro, Ana (ed.), Silvia Dutrénit Bielous y Guadalupe Rodríguez de Ita (2000) *Tras la memoria: el asilo diplomático en tiempos de la Operación Cóndor*. México: Instituto de Investigaciones José María Luis Mora/Instituto de Cultura de la Ciudad de México.
- Buriano Castro, Ana y Dutrénit Bielous, Silvia (2003) “En torno a la política mexicana de asilo en el Cono Sur”, *Historia Actual Online*, 0(2), pp. 59-68. Disponible en: <https://historia-actual.org/Publicaciones/index.php/hao/article/view/20>
- Butazzoni, Fernando (2014) *Las cenizas del Cóndor*. Montevideo: Planeta.

- Calloni, Stella (1999) *Los años del Lobo: Operación Cóndor*. 2da. ed. Buenos Aires: Peña Lillo/Ediciones Continente (Biblioteca del Pensamiento Nacional).
- Carpentier, Alejo (1972) *El derecho de asilo*. Barcelona: Lumen.
- Cervantes Acuña, Rafael (1977) *Informe de Labores, 1976-1977*. México: Dirección General de Archivo, Biblioteca y Publicaciones/SER, pp. 26-27.
- Chesneaux, Jean (1981) *¿Hacemos tabla rasa del pasado?: a propósito de la Historia y de los historiadores*. México: Siglo Veintiuno.
- Corral, Ayr (2019) “Esperan más de 21 mil en la frontera por refugio en EU; la mitad, mexicanos”. *Milenio*, [online] Disponible en: <https://www.milenio.com/policia/esperan-21-mil-frontera-refugio-unidos> (consultado el 12 de noviembre de 2019).
- Díaz, Luis Miguel y Rodríguez de Ita, Guadalupe (1999) “Bases históricas jurídicas de la política mexicana de asilo diplomático” en Dutrénit Bielous, Silvia y Rodríguez de Ita, Guadalupe (eds.) *Asilo diplomático mexicano en el Cono Sur*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/SER. pp. 63-83.
- Dutrénit Bielous, Silvia (2015) “Encrucijadas del exilio uruguayo: una observación basada en los agostos mexicanos de 1977 y 1978”, *Projeto História. Revista do Programa de estudos pós-graduados de História*, No. 53, Mai-Ago de 2015, pp. 57- 86.
- Dutrénit Bielous, Silvia (2011) *La Embajada Indoblegable. Asilo mexicano en Montevideo durante la dictadura*. Montevideo: Editorial Fin de Siglo-ICP/UdelaR.
- Dutrénit Bielous, Silvia (2004) “Para repensar la Convención de Asilo Diplomático de 1954. (Lecciones de la práctica mexicana ante las peticiones en el Cono Sur)”, *Cuadernos Americanos. Nueva época*, 105 (3), pp. 168-185.
- Dutrénit Bielous, Silvia (2002) “Persecución política y derecho de asilo diplomático: alcances y límites del instrumento jurídico”, *Iberoamericana*, No. 24 (2), pp.17-30.
- Dutrénit Bielous, Silvia, Carlos Hernández y Guadalupe Rodríguez de Ita (2002) *De dolor y esperanza. El asilo un pasado presente* [documental] México DF: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

- Eidelman, Ariel (2018) “La actividad paraestatal en la Argentina a principios de los años setenta” en D’Antonio, Débora (comp.) *Violencia, espionaje y represión estatal. Seis estudios de caso sobre el pasado reciente argentino*, Buenos Aires: Imago Mundi. pp. 27-58.
- Francioni, Francesco (1973) *Asilo diplomatico: Contributo allo studio delle consuetudini locali nel diritto internazionale*. Milano: Giuffrè.
- Imaz, Cecilia (1993) “El asilo diplomático en la política exterior de México”, *Revista Mexicana de Política Exterior*. Nueva época, 40-41. pp. 53-71.
- Imaz, Cecilia (1995) *La política del asilo y del refugio en México*. México: Potrerillos Editores.
- Jiménez, Néstor (2019) “Denuncia México a Bolivia ante Corte de la ONU”. *La Jornada Maya*, [online] Disponible en: <https://www.lajornadamaya.mx/2019-12-27/Denuncia-Mexico-a-Bolivia-ante-Corte-de-la-ONU> (consultado el 27 de diciembre de 2019)
- Lafuente, Javier (2019) “México otorga asilo político a Evo Morales”. *El País*, [online] Disponible en: https://elpais.com/internacional/2019/11/11/actualidad/1573504978_938761.html (consultado el 12 de noviembre de 2019).
- Leal Buitrago, Francisco (2003) “La doctrina de Seguridad Nacional: materialización de la guerra fría en América del Sur”, *Revista de Estudios Sociales*, No. 15, pp. 74-87. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/172829727/Leal-Buitrago-La-Doctrina-de-Seguridad-Nacional>.
- Martínez Corbalá, Gonzalo (1998) *Instantes de decisión: Chile, 1972-1973*. México: Grijalbo.
- Olivares Alonso, Emir (2019) “México ofrece asilo a Evo Morales; la SRE exige respeto a su embajada en La Paz”. *La Jornada*, [online]. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/11/11/politica/009n1pol> (consultado el 11 de noviembre de 2019).
- Redacción AN (2019) “México acordó frenar migración irregular con Guardia Nacional y recibir más”. *Aristegui Noticias*, [online] Disponible en: <https://aristeguinoticias.com/0706/mexico/mexico-acordo-frenarmigracion-irregular-con-guardia-nacional-y-recibir-mas-migrantesdevueltos-por-estados-unidos/> (consultado el 7 de junio de 2019).

- Reveles, José (1980) *Una cárcel mexicana en Buenos Aires*. México: Proceso.
- Rojas Mira, Claudia Fedora (2016) “La Política de Asilo en México: una Perspectiva Crítica”, *Revista Divergencia*, No. 6 (5), pp. 69- 80. Disponible en: <http://www.revistadivergencia.cl/wp-content/uploads/2018/11/05.pdf>.
- Rojas Mira, Claudia Fedora (2020) *Las moradas del exilio: la Casa de Chile en México, 1973-1993*. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Senado de la República Mexicana (1974) *Tratados ratificados y convenios ejecutivos celebrados por México y Colombia*. México: Senado de la República Mexicana.
- Segovia, Rafael (1995) “La difícil socialización del exilio”, *Nexos*, Vol. 18 (205), pp. 65-69.
- Serrano Migallón, Fernando (1998) *El asilo político en México*. México: Porrúa.
- Serrano Migallón, Fernando (2000) *México, tradición de asilo y refugio*. México: Secretaría de Gobernación, Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados.
- State Argentina Declassification Project Collection (1975) *Tortured to death in Uruguay, 22 known cases*. Disponible en: <http://www.foia.state.gov/documents/Argentina/00009FBF.pdf>.
- State Argentina Declassification Project Collection, (1976) *Chilean Refugees in Argentina*. Disponible en: <http://www.foia.state.gov/documents/Argentina/00009F3D.pdf>.
- State Department cable. US. Ambassador Robert White (Paraguay) to Secretary of State Cyrus Vance (1978) *Subject: Second meeting with Chief of staff re Letelier case*. Disponible en: www.gwu.edu/~nsarchiv/news/20010306/condor.pdf.
- Unión Panamericana, (1961) *Convención sobre Asilo Diplomático suscrita en la Décima Conferencia Interamericana, Caracas, 1-28 marzo de 1954. (Tratados 18)*. Washington: Secretaría General Organización de los Estados Americanos, Unión Panamericana.
- WHA (1981) “World’s Record Soon to be Established for Forced Stay in an Embassy” en *WHA*. 17 de junio de 1981.
- Yankelevich, Pablo (2010) *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México, 1974-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

Entrevistas

- Abal Medina, Juan Manuel (1997) *Entrevista realizada a Juan Manuel Abal Medina* [Entrevista realizada por Silvia Dutrénit Bielous y Guadalupe Rodríguez de Ita] 12 de marzo de 1997, Ciudad de México (ADACSIM).
- Allende Bussi, Isabel (1997) *Entrevista realizada a Isabel Allende Bussi* [Entrevista realizada por Gabriel Gaspar], 27 de mayo de 1997 , Santiago de Chile (ADACSIM).
- González Salazar, Roque (1998) *Entrevista realizada a Roque González Salazar* [Entrevista realizada por Silvia Dutrénit Bielous], 14 de mayo de 1998, México, D.F. (ADACSIM).
- Greco, Guillermo (1997) *Entrevista realizada a Guillermo Greco* [Entrevista realizada por Lucía Cargnel], 25 de agosto de 1997, Buenos Aires (ADACSIM).
- Martínez Corbalá, Gonzalo (1997) *Entrevista realizada a Gonzalo Martínez Corbalá* [Entrevista realizada por Silvia Dutrénit Bielous], 11 de diciembre de 1997, México, D.F. (ADACSIM).
- Serrano Migallón, Fernando (2001) *Entrevista realizada a Fernando Serrano Migallón* [Entrevista realizada por Silvia Dutrénit Bielous], 5 de junio de 2001, México, D.F. (ADACSIM).
- Stein, Maluza (1996) *Entrevista realizada a Maluza Stein* [Entrevista realizada por Gerardo Caetano], 18 de diciembre de 1996, Montevideo (ADACSIM).
- Vaca Narvaja, Gonzalo (1997) *Entrevista realizada a Gonzalo Vaca Narvaja* [Entrevista realizada por César Tcach], 4 de junio de 1997, Córdoba (ADACSIM).

**TIERRA DE EMIGRANTES, TIERRA DE DESTINO:
ALGUNAS HISTORIAS DE LA IDENTIDAD ITALIANA Y SUS
REPRESENTACIONES**

**LAND OF EMIGRANTS, LAND OF ARRIVALS:
STORIES OF ITALIAN IDENTITY AND ITS
REPRESENTATIONS**

Francesca Paola Casmiro Gallo*

DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N2.2020.A02>

Resumen: En este artículo se analizan tres representaciones de fenómenos migratorios que conforman los fundamentos aparentemente fijos e inmóviles de la identidad italiana. La investigación se desarrolla dentro de la actual reflexión sobre su condición poscolonial. Cada estudio de caso es introducido por una breve contextualización histórica. En el primer caso se examina una viñeta publicada en el diario de New Orleans *The Mascot* (1888) donde se representan a los emigrantes italianos en Estados Unidos. El segundo caso es la historia oral de Aida, mujer migrante, quien de un pueblo del Sur de Italia se trasladó a la capital después de la Segunda Guerra Mundial. Al final, se analizan algunos regímenes de representación de Mario Balotelli, futbolista italiano de

^{1*} Doctoranda en Poscolonialismos y Ciudadanía Global, Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, Portugal. Maestra en Ciencias Sociales y Humanidades por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México. Líneas de investigación: antropología cultural, poscolonialismos, literaturas comparadas, literatura italiana de las migraciones. Correo-e: francis.paolis@gmail.com. Fecha de recepción: 21/02/2020. Fecha de aceptación: 30/04/2020. Fecha de publicación: 31/07/2020.

ascendencia africana integrante del equipo nacional, en la copa mundial de 2014. El artículo está colocado en el ámbito de los estudios culturales.

Palabras clave: emigrantes, identidad, representación, postcolonialidad italiana.

Abstract: This article analyses three representations of migratory phenomena that shape the seemingly fixed and immobile cornerstones of Italian identity. The research is informed by the current reflection on Italian postcolonial condition. Each case study is introduced by a brief historical contextualization. The first case includes the analysis of a vignette devoted to Italian emigrants in the United States and published in the New Orleans newspaper *The Mascot* (1888). The second consists of the oral history of Aida, a migrant woman, who moved from a village in Southern Italy to Rome after the Second World War. Finally, this paper examines some regimes of representation of Mario Balotelli, Italian soccer player of African descent who is a member of the national team as well (Soccer World Cup 2014). Hence, this article aims to give a contribution to the field of cultural studies.

Keywords: emigrants, identity, representation, italian postcolonial.

Introducción

En este artículo se analizan tres representaciones de fenómenos migratorios que conforman los fundamentos aparentemente fijos e inmóviles de la identidad italiana. En efecto, la investigación se desarrolla dentro de la actual reflexión sobre su condición postcolonial. Partiendo de allí, se examinan tres casos por medio de una labor antropológica relacionada con los estudios culturales, de donde emerge una condición histórica ambigua: por un lado, los italianos han sido un pueblo de emigrantes, internacionales e intranacionales, quienes experimentaron sobre su propia piel la experiencia de la diferencia, es decir, la condición de subalternidad; por el otro, actualmente, Italia se ha convertido

en un país de destino para miles de inmigrantes que llegan de todos los continentes.

Cada estudio de caso está introducido por una breve contextualización histórica cuyo objetivo es evidenciar las articulaciones de los fenómenos migratorios. Al principio, se analiza una viñeta publicada en el diario de New Orleans, *The Mascot* (1888), la cual representa a los emigrantes italianos en Estados Unidos. El segundo caso es la redacción de una entrevista etnográfica a Aida, emigrante intranacional, quien después de la Segunda Guerra Mundial dejó su pueblo situado en la cordillera de los Apeninos para trasladarse a la capital. Al final, se analizan algunos regímenes de representación del futbolista Mario Balotelli que circularon en las redes sociales durante el Mundial de Fútbol del 2014, los cuales introducen a un sujeto emergente en el imaginario contemporáneo; en efecto, Balotelli es un jugador italiano de ascendencia africana integrante del equipo nacional.

Este artículo se coloca en el actual debate sobre los estudios postcoloniales en Italia, espacio de producción de conocimiento que ahonda en las categorías de identidad y diferencia, temas centrales en el presente. Síntomas de esta urgencia son los varios ataques racistas que han afectado a la sociedad civil italiana en los últimos años y llevado a la senadora Liliana Segre, superviviente del Holocausto, a solicitar la institución de una comisión parlamentaria contra el racismo y el antisemitismo.

En las últimas décadas, la cuestión de la identidad nacional se está repensando en relación con la remoción de la memoria del pasado colonial y de historias que han sido invisibilizadas en nombre de una homogeneidad cultural de la nación (Sinopoli, 2013; Derobertis, 2013). De hecho, bajo la guía de su clase política, también Italia tuvo un imperio colonial, aunque nunca haya alcanzado la dimensión geográfica y temporal de los otros colonialismos europeos. Entre 1890 y 1943 Italia colonizó, formalmente, Eritrea, Somalia, Etiopía, algunas regiones de Libia, las Islas Dodecaneso y Albania. Luego de la Segunda Guerra Mundial, con el Tratado de París (1947), el país renunció a su imperio (Romeo y Lombardi-Diop, 2014: 11). Actualmente, escritoras e intelectuales procedentes de las excolonias italianas escriben memorias de un pasado del cual no se ha hablado y que raramente es abordado en el sistema escolar. Son las mujeres descendientes de los pueblos colonizados quienes comparten, por medio de la literatura, una memoria olvidada; sin embargo,

no se trata sólo de una arqueología histórica igualmente necesaria, sino que el paradigma poscolonial ha producido nuevas epistemologías a partir de sujetos antes invisibilizados (ídem: 2). Al respecto, Derobertis subraya que ya en las primeras décadas de la fundación del estado-nación italiano empezó el proceso de marginalización de todos aquellos que hubieran podido poner en crisis la artificiosa estabilidad de la identidad nacional: los meridionales, los colonizados, los hebreos y las mujeres (2013: 9). La crítica literaria Caterina Romeo añade: “La condición post-colonial debe, además, ser pensada en relación con los fenómenos de la globalización, las nuevas lógicas económicas que ellos imponen y los movimientos diaspóricos que estas lógicas colocan en movimiento”¹ (2017: 14).

En los años noventa, ante la emergencia de un nuevo sujeto poscolonial representado en la cinematografía caribeña en Inglaterra, los negros afrocaribeños de la diáspora, Stuart Hall se preguntaba acerca de su función: “¿Es una práctica bastante diferente que implica no el redescubrimiento sino la producción de identidad, no una identidad cimentada en la arqueología, sino en el acto de recontar el pasado?” (2014a: 386). En fin, los tres casos analizados en este artículo develan subjetividades diaspóricas que forman parte de la identidad italiana, la cual no es un objeto cristalizado, sino más bien cuerpo vivo.

Una aproximación a las emigraciones italianas: la primera oleada

En Italia, las expatriaciones transoceánicas masivas empezaron en los años ochenta del siglo XIX, hasta llegar al punto máximo en la etapa entre 1906 y 1910, cuando dejaron el país alrededor de 3,256,438 personas (Villari, 2001: 2). Esta fue la primera oleada de emigración italiana: en total diecisiete millones de personas se desplazaron en el mundo. De ahí, este fenómeno social se desarrolla en coordenadas históricas que se delinearán brevemente en las líneas siguientes.

En 1861 la unificación de Italia se iba desarrollando bajo la guía de Víctor Manuel II de Saboya, último Rey de Cerdeña y primer Rey de Italia. Por siglos la península había estado fragmentada en distintos estados, pero de

¹ Trad. propia: “A condição pós-colonial deve, além disso, ser pensada em relação aos fenômenos de globalização, às novas lógicas econômicas que eles impõem e em relação aos movimentos diaspóricos que essas lógicas colocam em movimento” (Romeo, 2017: 14).

ahora en adelante se convertiría en un único Estado-nación. En el proceso de unificación faltaba aún Roma, la región del Lacio y el Véneto que serían integradas más adelante. Los primeros años de vida del nuevo Estado fueron difíciles en todos los ámbitos. La población padecía de una tasa media de analfabetismo del 78% (Sabbatucci y Vidotto, 2004: 284). En los antiguos territorios del Estado pontificio, en las regiones meridionales y en las islas que habían sido gobernadas por la Casa de Borbón, el analfabetismo llegaba al pico máximo de 90% (ídem: 284). Los dialectos, a saber, las lenguas regionales, eran utilizadas en la vida cotidiana también por la minoría culta.

La mayoría de los italianos vivía en zonas rurales que configuraban el territorio en tres áreas socioeconómicas predominantes, pero no exclusivas. En el norte, y especialmente en el área de la Llanura Padana, se habían desarrollado, desde el final del siglo XVIII, empresas agrícolas modernas que seguían criterios capitalistas. En las regiones centrales todavía estaba vigente el sistema de aparcería: en cada hacienda de pequeña y media dimensión, los colonos cultivaban la tierra del dueño y, a cambio del alquiler, tenían que entregarle la mitad de la cosecha. En el sur de Italia y sus islas el sistema económico que prevalecía era el latifundio: inmensas extensiones de tierra en manos de pocos dueños, en aquellas áreas la relación económica se fundamentaba en el pago en especie (ídem: 285). En general, las condiciones de vida de los campesinos eran muy duras, vivían al límite de la subsistencia. Sus alimentos básicos eran pan y legumbres. Moraban en pequeñas casas precarias, muchas veces los hogares eran chozas y grutas que compartían con los animales.

Sin embargo, el mundo rural nunca fue inmóvil y cerrado, puesto que su economía no era autosuficiente, por lo tanto, los campesinos tenían diferentes oficios y se desplazaban de acuerdo con las estaciones dentro de los confines regionales y más allá; por ejemplo, los campesinos del Véneto se empleaban en el sector de la construcción del Reino de Austria (Bevilacqua, 2005:5-6). Los primeros políticos del nuevo estado, en su mayoría septentrionales, desconocían esta realidad (Sabbatucci y Vidotto, 2004: 286). Además, en las regiones del Sur la población guardaba un profundo malestar hacia “los conquistadores” de Piemonte y el nuevo orden político (ídem: 286) porque la condición de pobreza que les afectaba no había mejorado con la unificación. En efecto, en las regiones meridionales los problemas agrarios no se habían resuelto. No fueron entregadas a los campesinos las tierras prometidas, además

de que fueron abolidas las tierras comunales que les proveían maderas y otros servicios básicos, tampoco benefició a las familias necesitadas la venta de propiedades de la Iglesia por parte del Estado, ya que estas tierras fueron englobadas en los inmensos latifundios de pocos dueños (ídem: 286).

La unificación de Italia fue un reto largo y doloroso. Los políticos impusieron una política fiscal que produjo aún más malestar en la población; entre todas las medidas, es necesario mencionar la tasa sobre la molienda (1868-1884), a saber, la tasa sobre el pan, alimento fundamental para la colectividad. Además, en las últimas décadas del siglo XIX, la crisis agraria affligió a todo el continente europeo por la llegada del trigo que procedía de las Américas, que tenía un precio más competitivo gracias a que las nuevas tecnologías habían reducido los costos de transporte. El mercado nacional entró en una profunda crisis. Asimismo, la agricultura del continente fue dañada por varias patologías, por ejemplo, la filoxera destruyó la viticultura en Francia y en varios países europeos. También el sector de la manufactura doméstica y el oficio de los artesanos vivieron una decadencia. Mientras tanto, el número de la población crecía en Italia, de 18 millones de personas en 1801 se pasó a más de 32 millones en 1901 (Bevilacqua, 2005:10). Estas son algunas de las condiciones regionales, nacionales y globales que impulsaron la primera emigración de masa italiana.

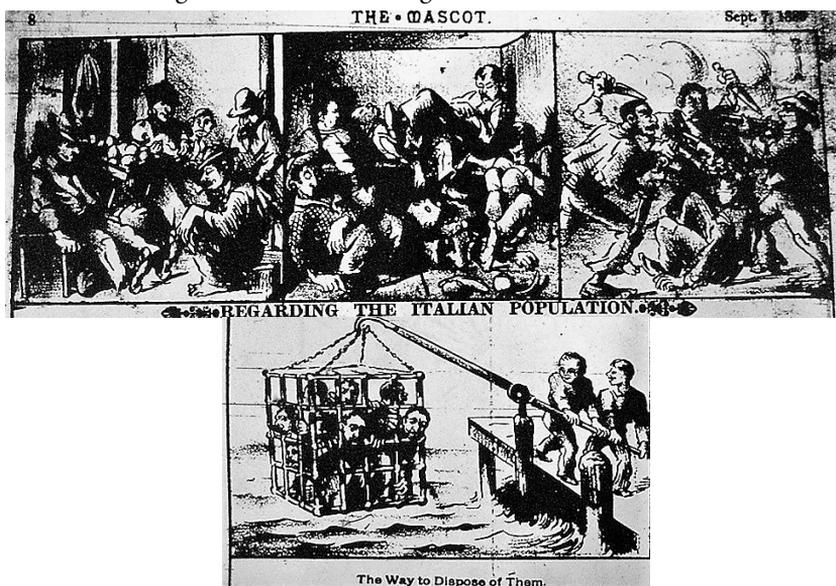
Una representación de los emigrantes italianos en Estados Unidos

En el periódico de New Orleans, *The Mascot*, en la viñeta “Regarding the Italian Population” (1888), hay una representación de los emigrantes italianos en Estados Unidos. En esta fase histórica, los emigrantes llegaban primordialmente de las regiones meridionales, huían del empobrecimiento que había sido producido por la crisis agraria europea y las políticas fiscales del Estado italiano. Ellos tenían un objetivo concreto, ganar dinero para poder comprar una parcela de tierra o pagar deudas y rescatar el propio terreno expropiado (De Clementi, 2005: 37). La experiencia de emigración trajo también una transformación cultural en la sociedad de procedencia: hubo una mejora en la tasa de alfabetización. De hecho, la población quería aprender a escribir y leer para poder entrar a Estados Unidos, puesto que, según las

leyes americanas (Literacy Test, 1917), ser alfabetizado era un requisito indispensable (Bevilacqua, 2005:18-19).

La viñeta se compone de tres imágenes acompañadas por descripciones didácticas (Ilustración 1). En la primera escena, el historietista dibuja a los emigrantes italianos que atestan las banquetas de la ciudad, dificultando el camino a los transeúntes: “A nuisance to pedestrians” (Una molestia para los viandantes). Los historiadores Stella y Franzina afirman que en muchos periódicos de aquella época a los italianos se les representaba como vendedores ambulantes que importunaban a los ciudadanos anglosajones laboriosos: en muchas viñetas de periódicos los emigrantes tocaban organillos acompañados por niños que pedían limosnas con un mono o un ratón amaestrado (Stella y Franzina, 2005: 223). En la segunda escena, el viñetista dibuja sus viviendas temporales, espacios hacinados: “Their sleeping apartments”. La prensa estadounidense, australiana y del norte Europa calificó aquellos lugares como “un vivero de enfermedades físicas y sociales” (ídem: 220). El estereotipo del deterioro higiénico, sanitario y moral de los italianos, subrayan los autores, ha sido uno de los más humillantes.

Ilustración 1. Algunas viñetas sobre emigrantes italianos



Fuente: *Il Post*, 2015.

En la última escena se representa a un grupo de italianos que pelean entre sí con cuchillos y palos, la didascalía es muy irónica: “Afternoon’s pleasant diversions” (gratas diversiones de la tarde). El apodo más infamante era “dago” que según la tesis más acreditada sería la latinización del término inglés *dagger*, cuchillo o puñal (idem: 225). En la sección anterior hay dos imágenes cuya finalidad es proponer formas con ellos: en la primera se sugiere encerrarlos en jaulas y luego tirarlos al mar. En la segunda viñeta, notamos unos policías que con palos en las manos arrestan a los italianos y los meten a un carro: “The way to arrest them” (La forma de arrestarlos). Este parece ser el final feliz para las sociedades de acogida frente a los italianos, quienes encarnan la condición de subalternidad.

Desde el final del siglo XIX se les representaba como violentos, demasiado pasionales, subversivos, delincuentes, personas de sangre impura, no blancos, eran “the olive-skinned people” (la gente de color aceitunada) (idem: 219). Pertenecían al sur de Europa, además la mayoría de ellos eran campesinos, analfabetos y cuando se trasladaban a Alemania, Inglaterra o Estados Unidos, eran fácilmente discriminados por el mundo desarrollado, el norte de Europa y de América. Estas viñetas cargadas de estereotipos incitaban a una limpieza étnica.

A pesar de ser la imagen predominante, no fue la única. A San Francisco, los italianos llegaron durante la primera mitad del siglo XIX, atraídos por el descubrimiento de yacimientos de oro, luego decidieron quedarse y se insertaron en la sociedad. En el periódico *San Francisco Chronicle* se encuentra otra imagen de la comunidad italiana y de sus barrios, “Little Italy” (Pequeña Italia): estos eran considerados emprendedores y dedicados al trabajo honesto (Đurić, 59: 2010). Sin embargo, es una imagen minoritaria, no olvidamos que, en 1924, con la ley *Johnson Act*, se reducía drásticamente la posibilidad de ingreso a tierra estadounidense, las cuotas mayoritarias eran para los emigrantes del norte de Europa.

Los emigrantes reaccionaron a su condición de subalternidad participando en múltiples movimientos sociales: socialistas, católicos, anárquicos, sindicales. Donna Gabaccia y Franca Iacovetta han evidenciado la agencia de las emigrantes italianas de primera y segunda generación en Estado Unidos, que rompen el estereotipo femenino de pasividad. En varias ocasiones, por ejemplo, en 1919, en la industria de confección *Waist and Dress Industry*, las

trabajadoras organizaron huelgas para exigir mejores condiciones laborales, se inspiraban en la legislación italiana para madres trabajadoras de 1912 (Vezzosi, 2005: 212).

La segunda oleada: la emigración internacional e intranacional

Durante la Segunda Guerra Mundial, con la firma del Armisticio entre las fuerzas Aliadas y el gobierno italiano guiado por Pietro Badoglio, quien había sustituido a Benito Mussolini después de su derrota, Italia se encontraba dividida en dos áreas y a la merced de una guerra civil. En el norte, el Duce y los nazis habían constituido la *Repubblica Sociale Italiana*. En el sur, se había refugiado la Casa Real y el nuevo gobierno. Este periodo fue uno de los más oscuros: la población padeció la venganza de los nazis y fascistas por el cambio de bando inesperado.

En 1943 las fuerzas partisanas antifascistas constituyeron el Comité de Liberación Nacional (CLN), órgano provisorio cuyo objetivo era coordinar las acciones de los grupos partisanos que se habían formado para liberar el territorio de los nazi-fascistas. La partisana romana Luciana Romoli (2010) recuerda la participación de las mujeres en la Resistencia a nivel local y nacional; en su barrio, Casal Bertone, los nazi-fascistas habían confiscado los hornos, las madres, frente a la continua falta de harina y pan, tuvieron que organizar asaltos para acceder a ellos. Apoyadas por las fuerzas partisanas, las señoras lograron varias veces tomar estos alimentos básicos, que luego dividirían entre todas las familias, sin olvidar aquellas más necesitadas. Lamentablemente, diez integrantes del grupo fueron capturadas y fusiladas. El evento histórico se recuerda como La masacre del Puente de la Industria (Romoli, 2010). Mientras tanto, los Aliados habían llegado a Sicilia, la operación fue exitosa y comenzaron a avanzar en la península hasta alcanzar las regiones centrales y liberar Roma en junio de 1944.

Las consecuencias de la guerra fueron dramáticas: la muerte, el hambre, el genocidio perpetrado contra el pueblo judío, la destrucción de las urbes, la desocupación, la inflación galopante, entre otros tantos padecimientos. En el norte, después de la caída de Mussolini, algunos expartisanos no querían dejar las armas y se hacían justicia por ellos mismos; en el centro-sur los campesinos invadían latifundios y, a pesar de la voluntad del Estado de reglamentar la situación, fue muy difícil regresar a un orden social (Sabbatucci y Vidotto, 2004: 253). En el referéndum del 2 de junio de 1946 la población eligió su forma

de gobierno entre la monarquía y la república. Por primera vez las mujeres pudieron ejercer su derecho al voto. En esta ocasión, la población eligió también a los miembros de la Asamblea Constituyente, quienes redactaron una nueva constitución. Luciana Romoli recuerda aquellos días: “[...] era necesario dar un nuevo rostro a Italia, para hacerlo era necesario dar vida a una nueva ley compartida por todos, todos aquellos que habían participado en la Resistencia”² (2010: 9).

En el período de la posguerra, la fuerza política predominante fue la Democracia Cristiana, que optó por seguir la línea filo-estadounidense. De hecho, el país pudo reconstruirse gracias al apoyo económico del Plan Marshall. Luciana Romoli narra que con el principio de la guerra fría llegó la excomunión para los comunistas (1949), quienes no podían acceder a la iglesia católica; esta medida afectaba, mayormente, a las mujeres. Sin embargo, la partisana testimonia la solidaridad que hubo entre las militantes de la Federación Juvenil Comunista Italiana (FGCI) y las chicas de la Acción Católica. Juntas superaron los muros ideológicos y sentadas en los peldaños de la iglesia, cantaron los himnos sagrados y las canciones partisanas (2010: 10-11).

Entre los años 1950 y 1960 el país vivió una fase de desarrollo sin precedentes, denominada “El boom económico”. En este periodo, cerca de siete millones de italianos se marcharon al extranjero, las metas eran predominantemente países europeos, en particular Alemania y Suiza (Villari, 2011: 2). Al mismo tiempo que se daban las migraciones internacionales, entre 1955 y 1975 miles de personas dejaron las zonas rurales del sur de Italia para trasladarse en las ciudades del centro y del norte. Más de cuatro millones de personas, principalmente meridionales y originarios de pueblos rurales, decidieron buscar fortuna en las ciudades septentrionales, donde se empleaban en las fábricas del triángulo industrial (Padua, Milán y Génova). Fue un éxodo rural, los trabajadores eran atraídos por sueldos más altos en la nueva sociedad de consumo. La población de Turín, ciudad natal de la fábrica de la FIAT, marca italiana de automóviles, creció en 40%. El crecimiento de

² Trad. propia: “[...] bisognava dare un volto nuovo all’Italia e per farlo bisognava dare vita a una legge condivisa da tutti, tutte le forze che avevano preso parte alla Resistenza” (Romoli, 2010: 9)

las urbes sin control del Estado provocó especulación inmobiliaria y desorden urbano.

Villari subraya que estos desplazamientos de población impulsaron procesos de urbanización e industrialización, favoreciendo un desarrollo económico en el país (2011). La migración interna de aquel periodo tenía una característica, “Se trataba, en la mayoría de los casos, de proyectos migratorios a largo plazo: muchos de los emigrantes meridionales que se establecieron en el norte de Italia no regresaron nunca más a vivir en su lugar de origen, excepto para visitar a sus familiares y transcurrir breves periodos de vacaciones”³ (Villari, 2011: 2). Además, la integración de los emigrantes internos no fue fácil: “[...] muchos de los estereotipos que, hoy en día, se atribuyen a los inmigrantes extranjeros (desde primitivismo y falta de educación, hasta suciedad, violencia y propensión a delinquir) eran, en aquellos años, atribuidos a los meridionales”⁴ (Pugliese, 2010: 55).

En seguida se presenta la historia oral de Aida, que se coloca en la emigración intranacional. La señora teje un testimonio cuyos acentos memoriales evocan el sabor de una carta personal. Por medio de entrevistas etnográficas, efectuadas durante un año, emerge una experiencia de emigración que atraviesa y conforma la historia italiana.

Aida participa en el proceso de investigación, sus palabras tienen un fin, conservar la memoria y transmitirla a las nuevas generaciones; su narración tiene oyentes, los familiares, en particular su hija adoptiva. Aida es una migrante interna que en los años sesenta del siglo pasado, de un pueblo rural del sur de Italia, se trasladó a la capital; la señora es también una migrante lingüística, su lengua materna no es el italiano, la lengua nacional, más bien ella aprendió a nombrar el mundo en una lengua oral que no tuvo lugar en el proceso educativo formal.

Emigrar de la Italia meridional significaba cargar con todos los estigmas de la tierra, entre ellos ser pobre y analfabeta. Estas son representaciones que se diluyeron con el pasar de los años, pero no desaparecieron totalmente: los

³ Trad. propia: “Si trattava nella maggior parte dei casi di progetti migratori a lungo termine: molti dei migranti meridionali che si stabilirono nel Settentrione non fecero più ritorno nel loro luogo d’origine, se non per far visita ai parenti e trascorrevi brevi periodi di vacanza”. Villari (2011: 2)..

⁴ Trad. propia: “[...] molti degli stereotipi attribuiti ora agli immigrati (dalla primitività a mancanza di educazione, alla sporcizia, alla violenza e alla tendenza a delinquere) erano in quegli anni attribuiti ai meridionali” (Pugliese, 2010: 55).

meridionales eran considerados italianos, pero de segunda clase. Se necesitaba de ellos como mano de obra para las fábricas. La historia nacional se veía como una línea progresiva: del campo a la ciudad, del subdesarrollo del sur al desarrollo del centro y del norte de Italia, de los dialectos orales a la lengua nacional escrita; había que despojarse de la tierra y del pueblo, había que convertirse en ciudadano urbano.

La historia de Aida: “En el pueblo no había futuro”

En aquella foto, fijada bien en la pared, estábamos nosotras hace más de treinta años. Yo vestía de negro porque tu abuela ya no estaba en este mundo. Tú tenías un año y unos meses. Caminábamos en el bosque de Montemarano, te cargaba para que conocieras mi tierra. En primavera, el aire es cristalino en el pueblo. Montemarano está rodeado por bosques. La aldea se erige en la cumbre de un monte que pertenece a la cordillera de los Apeninos. Estamos en la región de Campania. Estamos en el sur de Italia. No sé en qué año se fundó el pueblo y cómo llegamos hasta la cumbre. Lo siento. Seguramente, su historia está escrita en algún libro.

Nací en el año 1940. Soy la penúltima de siete hijos. Algunos años después de mi nacimiento empezó la Segunda Guerra Mundial. No tengo recuerdos de aquel periodo, pero mi familia me contó algunas cosas. Había tanto miedo de alguna invasión y de bombardeos que mi padre decidió que saliéramos del pueblo y nos escondió en el bosque, ahí nos quedamos por un tiempo. Un día, unos carros extranjeros subieron al pueblo, manejados por hombres de ojos azules.

Mi madre me contó que, cuando llegaron los alemanes, aquel día los paisanos asustados les dieron de comer y ellos se robaron unas gallinas y otra comida. Todo el mundo tenía miedo. Los hombres de ojos claros se quedaron un rato más y se marcharon. La vida siguió como siempre. Nadie ocupa un pueblo como el nuestro, olvidado entre las montañas, ciertamente a causa de la guerra no había productos en las tiendas. En aquel periodo aprendimos a comer “soricignoli”, así le decimos en dialecto, el nombre en italiano sería “puerquitos de la India”. Los teníamos en unas cajas de madera. Estos animalitos se reproducían con rapidez y tenían el mismo sabor de la carne de conejo. La vida siguió, tu abuela Inmaculada se dedicaba a la casa, nos

cuidaba, y tu abuelo iba a trabajar la tierra con nosotros. A los cinco años yo cargaba a mi primo en la espalda.

Trabajar la tierra es fatigoso. Éramos aparceros, lo que significa que la tierra no era nuestra. Pertenecía a un dueño, nosotros la trabajábamos y teníamos que pagarle el alquiler con los productos que cultivábamos o con dinero. Salíamos en la mañana temprano y regresábamos en la tarde. Todos los hijos íbamos, menos mi madre que se quedaba en la casa. Te repito, trabajar la tierra es fatigoso. A mí, me hacían recoger leña en el bosque. Y a la hora de la comida, tu abuela llegaba con el almuerzo: frijoles, patatas, pasta. Comíamos lo que producíamos. Ella desplegaba una tela bien gruesa en el suelo, sacaba dos platos y ahí comíamos todos en el mismo plato.

En aquel tiempo, en el pueblo no existía la política. Se empezó a hablar de política después de la guerra, cuando nació la República y las mujeres pudieron votar por primera vez. Tu abuela no sabía escribir, por este motivo puso un signo en la ficha electoral. Pero nuestra política era sencilla. En Montemarano teníamos solamente dos partidos dirigidos por las dos familias ricas: la familia Orologio y la familia Gallo. La primera era comunista y la segunda apoyaba a la Democracia Cristiana. Nosotros siempre votábamos por la Democracia Cristiana.

A los quince años conocí el mar. Fuimos a Nápoles con el grupo de la Acción Católica. El mar era una mancha azul infinita, no podía alcanzar a ver sus límites. La primera cosa que hice fue acercarme a la orilla, meter las manos en el agua y beber un tantito. El agua era cristalina. Quería saborearla y probar si de veras era salada como me habían contado.

La mayoría de los paisanos emigró a la capital, algunos se fueron a Alemania, otros a Inglaterra y América. Mi hermano Alberico, el mayor, decidió partir para la “América piccirilla”, así le dicen en dialecto, es la “América pequeña”, la América del Sur. Pues la América grande es la del Norte, los Estados Unidos y Canadá. Después de la guerra, Tío Alberico tomó la nave trasatlántica en el golfo de Nápoles y llegó a Uruguay después de dos meses de viaje. No se enriqueció, trabajaba como albañil, se construyó una casa humilde y se casó con una muchacha de ascendencia italiana.

Nosotros emigramos a la capital para estar mejor, para tener más posibilidades de trabajo. Queríamos tener una casa en propiedad. En el pueblo no había futuro. Antes se fue mi padre con mi hermano, se emplearon

como jornaleros en el campo que forma la orilla de Roma. Cuando ellos se acomodaron, emigramos nosotras, tu abuela y yo. Roma no es como la ciudad de Milano o Torino. A la gente del norte nunca le cayó bien la gente del sur, pero somos nosotros los que, con nuestro trabajo, hicimos ricas aquellas regiones. Tampoco en Roma fue tan fácil, no hablábamos el italiano y nadie nos entendía. Llegábamos del pueblo, éramos paisanos.

Yo terminé los estudios en una escuela nocturna para adultos. Mis compañeros eran originarios de muchos pueblos del sur de Italia, tenía tres compañeras de Montemarano, algunos también habían nacido en Roma, pero no pudieron estudiar en su infancia y ahora entraban en el salón de clase por primera vez. Después del trabajo, a las siete de la noche, me iba a estudiar a la escuela. Era necesario sacar este papel, el título, para tener un mejor trabajo.

A los ochenta años tu abuela murió, vivíamos en una de las tantas periferias de la capital. Ya teníamos casa de nuestra propiedad. Yo recién te había traído de los Andes de Perú. Fui la primera mujer de mi familia en tomar el avión. Ella te pudo conocer antes que le crecieran las alas y se marchara para siempre. Tu abuela nos había dejado dicho que su cuerpo tenía que regresar al pueblo. Era una obligación. Cumplimos su último deseo. De la gran ciudad viajamos hacia las montañas de Irpinia, regresamos al sur, en aquel viaje de despedida a mi madre, tú también nos acompañaste.

Tierra de destino: algunas notas sobre la inmigración actual en Italia

“Vivir una sola vida / en una sola ciudad, / en un solo País, / en un solo universo, / vivir en un solo mundo / es prisión”⁵. El autor de estos versos es Ndjock Ngana Yogo (1989: 18), migrante de Camerún que llegó a Italia en 1973. En la década de los setenta el país se descubrió también tierra de inmigración; la emigración no había terminado, aunque ya no era un fenómeno de masa (Pugliese, 2002). A continuación, se plantea una breve contextualización del fenómeno de la inmigración actual que ha tocado al continente europeo y, en particular, el territorio italiano.

Como vemos, el mundo actual está caracterizado por desequilibrios económicos y demográficos: el crecimiento cero de la población en Europa, la circulación constante de la información, el incremento de movimientos

⁵ Trad. propia: “Vivere una sola vita / in una sola città, / in un solo Paese, / in un solo universo, / vivere in un solo mondo / è prigione” (Ngana, 1989: 18).

migratorios desde las zonas más empobrecidas hacia las zonas más ricas del planeta. La cantidad del flujo de migrantes es difícilmente cuantificable, pues una parte considerable de este fenómeno se desarrolla de forma clandestina (Sabbatucci & Vidotto, 2004: 363). Su carácter incontrolable ha provocado en las sociedades de llegada distintas reacciones. Por un lado, la izquierda y la iglesia católica han evidenciado los aspectos positivos: los migrantes no sólo aportan fuerza-trabajo para el desarrollo de Europa, ellos contribuyen con sus culturas en la construcción de una sociedad abierta y multicultural. Por el otro, “[...] el fenómeno migratorio ha suscitado respuestas de ansiedad y repulsión (con picos de verdadera xenofobia), dando cuerpo al antiguo miedo de Occidente de verse, físicamente, sumergido por oleadas de pueblos más numerosos y, demográficamente, más activos que ellos”⁶ (idem: 363). Por consiguiente, Sabbatucci y Vidotto plantean que esta presunta amenaza ha producido la tendencia al redescubrimiento y a la defensa celosa de las identidades nacionales y religiosas (ibídem).

Antes de 1973, los migrantes en Italia se empleaban sobre todo en el sistema industrial fordista, luego del parteaguas, que ha marcado el principio de la fase postfordista, ellos empezaron a emplearse en el sector terciario, por ejemplo, en los servicios de cuidado a las personas y en el sector informal de la economía (Pugliese, 2010: 81-82).

En 1973 ocurrieron dos eventos: la primera crisis del petróleo y la inauguración de políticas restrictivas en Europa sobre la inmigración. En nuestros días, las regiones de procedencia de los grupos mayoritarios son los países de Europa del Este y la región del Maghreb. En fin, Pugliese delinea algunas características del fenómeno actual que lo diferencian de las emigraciones italianas del pasado:

La nueva inmigración que procede de países del Tercer Mundo se caracteriza, además de por una elevada presencia femenina, también por la incidencia a veces considerable de personas con título de estudio (piénsese en la primera inmigración filipina en Italia). Además, los inmigrantes no proceden

⁶ Trad. propia: “[...] il fenomeno migratorio ha suscitato risposte di ansia e di ripulsa (con punte di vera e propria xenofobia), dando corpo all’antica paura dell’Occidente di vedersi fisicamente sommerso da ondate di popoli più numerosi e demograficamente più vitali” (Sabbatucci & Vidotto, 2004: 363).

únicamente de zonas rurales, sino, muy a menudo, de las grandes ciudades del Tercer Mundo”⁷ (2002:84).

Sobre algunos regímenes de representación: el caso de Mario Balotelli

En 2014 se celebró la Copa Mundial de fútbol en Brasil. En aquella ocasión, el equipo italiano salió prontamente de la competencia. Aquel año un jugador de ascendencia africana jugaba en el equipo nacional. Mario Balotelli nació en Italia de padres migrantes que procedían de Ghana, en seguida fue encomendado a una familia italiana por el Tribunal de Brescia. Balotelli debió de esperar hasta cumplir los dieciochos años para solicitar la ciudadanía italiana debido a que la familia italiana no lo había adoptado legalmente y, en

Ilustración 2: Mundial 2019 (izq.) y escrito anónimo (der.).



Fuente: Wikipedia Italia.



Fuente: Atripalda News, 2010.

⁷ Trad. propia: “La nuova immigrazione proveniente dai paesi del Terzo Mondo si caratterizza invece subito, oltre che per una più elevata presenza femminile, anche per l’incidenza a volte consistente di persone fornite di titolo di studio (si pensi alla prima immigrazione filippina in Italia). Inoltre gli immigrati non provengono in prevalenza dalle zone rurali, bensì spesso dalle grandi città del Terzo Mondo” (Pugliese, 2002: 84).

Italia, la ciudadanía no se adquiere por *jus soli*, o sea, por el derecho del suelo que implicaría el lugar de nacimiento de la persona, sino por *jus sanguinis*, a saber, ser hijo o descendiente de ciudadanos italianos.

Al principio de los Mundiales, los medios de comunicación lo representaron como un héroe, una perla negra que nos habría llevado a la victoria por sus potencialidades físicas, hasta le pusieron un apodo, “Súper Mario” (Ilustración 2). Después de la derrota, rápidamente, el jugador se volvió un mito fracasado. Al salir de la competencia empezaron a llover acusaciones públicas en su contra. Videos, escritos murales y comentarios racistas circularon en las redes sociales.

En Roma, un anónimo, quien se firmó con la cruz céltica, símbolo de los grupos neofascistas, escribió: “Balotelli, tú no eres italiano”.

Entonces, el jugador decidió escribir una carta, publicada en las redes sociales:

Soy Mario Balotelli, tengo 23 años y no he elegido ser italiano. Lo quise fuertemente porque nací en ITALIA y siempre he vivido en ITALIA. Me comprometí fuertemente con este Mundial y estoy triste, enojado y desilusionado conmigo mismo. Sí, quizás podría haber hecho gol a Costa Rica, tienen razón, ¿y luego? ¿Cuál es el problema? Tal vez ¿Esto es lo que todos quieren decir? La culpa no la descargo sólo en mí, porque Mario Balotelli dio todo por el equipo nacional y no se equivocó en nada (a nivel de carácter), por lo tanto, busquen otra excusa, porque Mario Balotelli tiene la conciencia tranquila y está listo para seguir adelante más fuerte que antes y con la cabeza alta. Orgulloso de haber dado todo por Su país. O quizás, como dicen ustedes, yo no soy italiano. Los africanos jamás se sacarían de encima a un hermano suyo. En esto nosotros los negros⁸, como ustedes nos llaman, estamos años luz por delante de ustedes. VERGÜENZA no es que alguien pueda errar un

⁸ En italiano, la palabra “negro” es una ofensa y en la carta tiene esta función.

gol o correr menos o correr más, VERGONZOSAS SON ESTAS COSAS. ¡Italianos verdaderos!⁹ (La Repubblica Sport, 2014).

Ilustración 3: Fotomontaje.



Fuente: La Repubblica Bari, 2014.

Las críticas no terminaron, sino aumentaron de intensidad y violencia. Empezaron a circular dos imágenes en las redes sociales, dos fotomontajes que representan a Balotelli como un inmigrante africano, es decir, un trabajador extracomunitario, Balotelli como jornalero del campo. En esta imagen (Ilustración 3), el campeón recoge los tomates, su cuerpo asume una postura de

⁹ Trad. propia: “Sono Mario Balotelli ho 23 anni e non ho scelto di essere italiano. L’ho voluto fortemente perché sono nato in ITALIA e ho sempre vissuto in ITALIA. Ci tenevo fortemente a questo mondiale e sono triste arrabbiato deluso con me stesso. Si magari potevo fare gol con la Costa Rica avete ragione ma poi? Poi qual’è il problema? Forse quello che vorreste dire tutti è questo? La colpa non la faccio scaricare a me solo questa volta perché Mario Balotelli ha dato tutto per la nazionale e non ha sbagliato niente (a livello caratteriale) quindi cercate un’altra scusa perché Mario Balotelli ha la coscienza a posto ed è pronto ad andare avanti più forte di prima e con la testa alta. Fiero di aver dato tutto per il Suo paese. O forse, come dite voi, non sono Italiano. Gli africani non scaricherebbero mai un loro “fratello”. MAI. In questo noi negri, come ci chiamate voi, siamo anni luce avanti. VERGOGNA non è chi può sbagliare un gol o correre di meno o di più. VERGOGNOSE SONO QUESTE COSE. Italiani veri! (La Repubblica Sport, 2014).

sumisión. Estos son los trabajos mal pagados que desempeñan los inmigrantes africanos irregulares en Italia, presencias fantasmales y sin derechos que contribuyen al desarrollo de la economía italiana y están luchando por su existencia.

¿Cómo leer este conflicto que surgió en las redes sociales? Para empezar, llama la atención que la primera arma utilizada para degradar al jugador fuera negarle la ciudadanía italiana, deshacerse de él, simbólicamente, del espacio público. De los más de once jugadores del equipo sólo su cuerpo “negro”, inconforme y fuera de lugar carga la “culpa” de la derrota nacional. La carta de Balotelli toca una cuestión central: el discurso racista en Italia. En particular, sobresale el tono de justificación que utiliza el jugador a la hora de escribir, él tiene la obligación ante la opinión pública de declarar su “italianidad” y defenderla con argumentos válidos: “Soy Mario Balotelli, tengo 23 años y no he elegido ser italiano. Lo quise fuertemente porque nací en ITALIA y siempre he vivido en ITALIA” (La Repubblica Sport, 2014).

En segundo lugar, en el discurso sobresale la dicotomía entre una cultura “negra” apasionada, imaginada, cuya base sería la hermandad y una cultura occidental, ahora representada por la italiana, individualista. Balotelli expresa una necesidad de redescubrimiento y afiliación a una identidad colectiva propia del subalterno que podemos encontrar también en la diáspora afrocaribeña en Inglaterra, descrita por Stuart Hall, una necesidad “orientada por la esperanza secreta de descubrir más allá de la miseria de hoy en día, más allá del desprecio de uno mismo, de la resignación y de la abjuración, una era bella y espléndida cuya existencia nos rehabilita con respecto a nosotros mismos y a los demás” (Hall, 2014a: 386). También, Hall evidencia que esta fase de investigación “apasionada” tiene su importancia:

En ningún momento debemos sobrestimar o abandonar la importancia del acto de redescubrimiento imaginativo en que se produce esta concepción de una identidad esencial redescubierta. Las “historias ocultas” han jugado un papel crítico en el surgimiento de muchos de los movimientos sociales más importantes de nuestros tiempos: feministas, anticolonialistas y antirracistas (ibídem).

Balotelli se incluye en el grupo humano que algunos italianos denominan “negros”, él puede verse con los ojos del racista por medio de la doble conciencia, aportación epistemológica introducida por W. E. B. Du Bois (1907). El jugador reconoce su negritud. A este propósito, es imposible no mencionar la frase de Frantz Fanon: “El pecado es negro como la virtud es blanca” (2009:131). Al final de la carta, el jugador construye un concepto interesante para definir a sus críticos más feroces: “italianos verdaderos”. ¿Qué significa ser italiano? ¿Quiénes son los “italianos verdaderos”? Desde el punto de vista del jugador, los “italianos verdaderos” son aquellos que ejercen una lógica instrumental hacia “los negros”, aquellos que se encierran en su supuesta “blancura”, también imaginada. “¡Cochino negro! O simplemente ¡Mira un negro!” escribía Frantz Fanon en *Piel negra y máscaras blancas* (2009). En la carta, Mario Balotelli repite su nombre como si fuera un rito taumatúrgico de la identidad, cumple un acto de apropiación de aquel nombre tan italiano que contrasta con su cuerpo “negro”.

Los dos fotomontajes muestran algunos regímenes de representación a los cuales están sometidos estos cuerpos irregulares o en vía de regularización; observamos en ellos una racialización del trabajo, la colonialidad del poder (Quijano, 2000): “los negros” aceptados en la sociedad de acogida, mejor dicho, tolerados, son los jornaleros africanos sin derechos que trabajan la tierra. Ellos desarrollan un papel productivo en la máquina-nación, son útiles para la economía a pesar de ser indocumentados. Si Balotelli hubiera corrido más, si hubiera hecho más goles, habría cumplido su función y nadie le hubiera quitado la ciudadanía italiana, nadie le hubiera tratado como se trata a un “negro”.

Una mano invisible y anónima se apropia de su cuerpo y lo recoloca ahí donde siempre había tenido que quedarse, en el último peldaño de la jerarquía racial y laboral de la sociedad italiana. Estas manos que son guiadas por un conocimiento sobre el “otro”, es decir, sobre la “diferencia” construida por una mirada racista, obedecen a la misma lógica del discurso pronunciado por Arthur James Balfour ante la Cámara de los Comunes en el año 1910, que legitimaba la presencia colonizadora inglesa en Egipto. En *Orientalismo* (2008), Said reflexiona sobre esta disertación colonial: Nosotros, los ingleses, los dominamos porque los conocemos y nuestra forma de conocer es la única válida, gracias a nuestro conocimiento legitimado ustedes existen. Said añade:

“Conocer así un objeto es dominarlo, tener autoridad sobre él, y autoridad aquí significa, para «nosotros», negarle autonomía al país oriental, porque nosotros lo conocemos, y, en cierto sentido, existe tal y como nosotros lo conocemos” (2008: 59).

Las manos “conocedoras” que crearon estos fotomontajes y las miradas que aprobaron su existencia y los aceptaron riéndose, se apropiaron de una persona, llevaron a cabo una cosificación, un acto colonial cuyo objetivo es ridiculizar el heroísmo perdido de un campeón y conducirlo a lo que, en realidad, es en Italia: un “negro”, inmigrante y extracomunitario.

Conclusiones

Recientemente, Liliana Segre ha solicitado la constitución de una Comisión parlamentaria de orientación y control sobre los fenómenos de intolerancia, racismo, antisemitismo e instigación al odio y violencia. Muchos acontecimientos indican su urgencia, entre otros tantos, las centenas de amenazas de muerte que la senadora vitalicia, supérstite del campo de concentración de Auschwitz, recibe en las redes sociales. Situación que ha sido denunciada por el Observatorio de Antisemitismo, organismo de la Fundación Centro de Documentación Hebrea Contemporánea en Milán, cuyo papel es desarrollar una acción constante de monitoreo y estudio del fenómeno del antisemitismo en Italia. Mientras Liliana Segre presentaba esta propuesta de Ley en el Parlamento, Balotelli sufrió un nuevo ataque racista en el partido Verona-Brescia, acto que tuvo consecuencias legales.

En este punto, quisiera mencionar un acontecimiento cuyas peculiaridades pueden ayudarnos a analizar estrategias para superar la estereotipación. Hace un año, en el estadio San Siro, en Milán, se levantaron coros racistas en contra del futbolista de Nápoles, Kalidou Koulibaly. Por la gravedad del hecho, al día siguiente diversos órganos deportivos demostraron su solidaridad al deportista. En particular, el alcalde de Milán pidió una disculpa pública al jugador, en nombre de la ciudad, por haber sufrido un ataque de racismo. Kalidou Koulibaly, jugador de doble nacionalidad, francesa y senegalesa, respondió en las redes sociales con un mensaje: “¡Lo siento por la derrota y sobre todo por

haber dejado a mis hermanos del equipo! Pero estoy orgulloso de mi color de piel. De ser francés, senegalés y napolitano: ser humano”¹⁰.

Si el color de la piel se convierte en un límite doloroso en el caso de Balotelli, si la procedencia racializada de los emigrantes italianos en el territorio nacional y en el extranjero se volvió un muro, las palabras de Kalidou Koulibaly indican la posibilidad concreta de atravesar el límite y derrotar los bordes del racismo: la identidad puede acoger más culturas, más lenguas y más lugares. Para Édouard Glissant, pensador de la isla Martinica, más que de una identidad única, necesitamos hablar de una identidad rizoma, es decir, una raíz que se entreteje con otras raíces, por lo tanto, no es necesario medir la pretensión de absolutidad de cada una de ellas, más bien conocer cómo una raíz entra en contacto con las demás: “El día de hoy, una poética de la Relación me parece más evidente y más sugestiva de una poética del ser”¹¹ (1998:26).

Con la viñeta del periódico *The Mascot* conocimos el proceso de estereotipación bajo el cual fueron sometidos los emigrantes italianos en Estados Unidos en el siglo XIX, experiencia de esencialización y reducción que vivió también Balotelli en la actualidad. ¿Qué tienen en común las dos experiencias? Los medios de comunicación, periódicos y las redes sociales produjeron discursos ideológicos sobre sujetos subalternizados. En el primer caso, los emigrantes eran considerados “olive-skinned people”, eran trabajadores no calificados en la sociedad de llegada. En el segundo caso, el fotomontaje representa al futbolista en el lugar de los inmigrantes africanos que trabajan, ellos también, como trabajadores no calificados y sin derechos. En ambas representaciones está presente una racialización del trabajo. Justamente, Stuart Hall afirma “La estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder” (2014b: 473). De ahí, se han analizado los dos regímenes de representación en el interior de la articulación histórica de los fenómenos migratorios para que se pudiera abrir el horizonte, evidenciando también la agencia de estas subjetividades diaspóricas. En el caso de Aida las herramientas de la antropología cultural, en particular, la entrevista

¹⁰ Trad. propia: “Mi dispiace per la sconfitta e soprattutto per aver lasciato i miei fratelli! Però sono orgoglioso del colore della mia pelle. Di essere francese, senegalese, napoletano: uomo” (Koulibaly, 2018).

¹¹ Trad. propia: “Oggi una poetica della Relazione mi sembra più evidente e più avvincente di una poetica dell’essere” (Glissant, 1998: 26).

etnográfica, permitieron que la señora se representara a sí misma, contando con su voz la experiencia personal de emigración intranacional.

Como vemos, las emigraciones italianas, internacionales e intranacionales, son un conocimiento experiencial de la diferencia, es decir, los italianos experimentaron prácticas racistas por su condición de subalternidad. La lectura atenta de la viñeta (1888), la entrevista etnográfica de Aida y el caso de Balotelli demuestran como, en la historia e identidad italiana, las emigraciones tienen un lugar de protagonistas que no podemos olvidar, puesto que está en juego el papel de la memoria histórica. Además, los fotomontajes realizados sobre Balotelli nos permitieron analizar sus regímenes de representación dentro del campo de los estudios poscoloniales en relación con los estudios culturales. De hecho, esta imagen evoca la imagología colonial presente también en Italia desde la conformación del Estado-Nación: la postura de sumisión del esclavo. En particular, estos tipos de representaciones circularon en el periodo fascista para incrementar el consenso popular sobre los proyectos coloniales del régimen. Actualmente, los nuevos esclavos son los sin papeles y, entre tantas otras personas, los peones de África y Asia que se emplean en el sector primario. El fotomontaje sobre Balotelli se refería a esta esclavitud. Sin embargo, los inmigrantes del campo se han organizado para que sus derechos sean reconocidos, ellos ya no son presencias fantasmales.

Son muchas las preguntas que la investigación deja para un seguimiento: ¿Quién construye las categorías de identidad y diferencia en tiempos y espacios múltiples? ¿Cómo podemos re-crearlas por medio de prácticas y miradas abiertas ante la riqueza cultural, geográfica e histórica que vamos siendo? Hace falta, además, una profundización sobre las contraestrategias ante “la estereotipificación como práctica representacional” (Hall, 2014b:485).

Efectivamente, los regímenes de representación, siendo discursos ideológicos que consisten en la articulación de diferentes elementos en un conjunto o cadena (Hall, 2014c: 331), pueden ser cuestionados y transformados, de ahí Hall plantea: “Esta ‘ruptura de la cadena’, por supuesto, no se confina a la cabeza: se da mediante la práctica social y la lucha política” (Hall, 2014c: 332). En fin, el análisis de estas historias y sus representaciones quiso promover una conexión entre las emigraciones del pasado que experimentaron los italianos y las contemporáneas, de quienes llegan para vivir con nosotros, a saber, migraciones que van configurando y regenerando la historia e identidad italiana.

Bibliografía

- Balotelli, Mario (2014) “Lo sfogo di Balotelli: «Ho dato tutto, noi africani non avremmo mai scaricato un fratello [...]»”. *La Repubblica*, [online] Disponible en: https://www.repubblica.it/speciali/mondiali/brasile2014/italia/2014/06/25/news/balotelli_ho_dato_tutto_-89979388/#gallery-slider=89941206 (consultado el 17 de enero del 2015)
- Bevilacqua, Piero (2005) “Società rurale e emigrazione” en *Verso l'America. L'emigrazione italiana e gli Stati Uniti*. Roma: Donzelli Editore, pp. 3-20.
- De Clementi, Andreina (2005) “La «grande emigrazione»: dalle origini alla chiusura degli sbocchi americani” en *Verso l'America. L'emigrazione italiana e gli Stati Uniti*. Roma: Donzelli editore, pp. 21-46.
- Derobertis, Roberto, (2013) “Dislocazioni: gli studi postcoloniali in Italia: contesti, elaborazioni, problemi” en *Postcoloniale italiano: tra letteratura e storia*. Aprilia: Novalogos, pp. 6-9.
- Đurić, Kristina (2010) *Le origini e lo sviluppo dell'immigrazione italiana negli Stati Uniti tra il 1870 e il 1930*, Tesis para obtener el grado de Magistra der Philosophie, Universität Wien.
- Fanon, Frantz (2009) *Piel negra y máscaras blancas*. Buenos Aires: Ediciones Akal.
- Gabaccia, Donna y Franca Iacovetta (1998) “Women, Work, and Protest in the Italian Diaspora: An International Research Agenda”, *Labour / Le Travail*. Volumen 42, pp. 161-181. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/25148884> (consultado el 13 de febrero del 2020).
- Glissant, Édouard (1998) *Poetica del diverso*. Roma: Meltemi editore srl.
- Glissant, Édouard (2007) *Poetica della Relazione*. Macerata: Quodlibet.
- Hall, Stuart (2014a) [2010] “Identidad cultural y diáspora”, en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios Culturales*, Asunción de Popoyán: Universidad de Cauca, Enviñón Editores, pp. 349-361.
- Hall, Stuart (2014b) [2010] “El espectáculo del «Otro»”, en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios Culturales*, Universidad de Cauca: Enviñón editores, pp 459-487.
- Hall, Stuart (2014c) [2010] “Los blancos de sus ojos: ideologías racistas y medios de comunicación”, en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas*

en estudios Culturales. Universidad de Cauca: Envi3n editores, pp 331-336.

- Koulibaly, Kalidou (2018) Mi dispiace la sconfitta e soprattutto avere lasciato i miei fratelli! Per3 sono orgoglioso del colore della mia pelle. Di essere francese, senegalese, napoletano: uomo. [Twitter] Disponible en <http://twitter.com/kkoulibaly26/status/1078057743645376512?lang=es>
- Lombardi-Diop, Cristina y Romeo Caterina (2014) "Introduzione", en *L'Italia postcoloniale*, Firenze: Le Monnier Universit3, pp 1-38.
- Mumin Ahad, Ali (2006) "Corno d'Africa. L'ex impero italiano", en *Nuovo Planetario Italiano. Geografia e antologia della letteratura della migrazione in Italia e in Europa*, Troina (En): Citt3 aperta edizioni, pp. 241-293.
- Ngana Ndjock, Yogo (1989) "Prigione", en *Foglie vive calpestate. Riflessioni sotto il Baobab*, Roma: Edizioni UCSEI, p. 18.
- Post, il. Cultura (2015) "La vignetta razzista anti-italiana del 1888". *Il Post*, [online] Disponible en <http://www.ilpost.it/2015/06/15/la-vignetta-razzista-anti-italiana-del-1888> (consultado el 12 de febrero de 2016).
- Pugliese, Enrico (2010) *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*. Bologna: Il Mulino.
- Quijano, An3bal (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y Am3rica Latina" en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 777-832.
- Redacci3n (2010) "Cos3 non va – Balotelli non sei italiano: scritta razzista contro il calciatore". *Atripalda News*, [online] Disponible en <https://atripalदानews.it/2010/09/21/cosi-non-va-balotelli-non-sei-italiano-scritta-razzista-contro-il-calciatore/> (consultado el 15 de marzo de 2017).
- Redacci3n (2014) "Balotelli nei campi di pomodoro Fb insorge per il fotomontaggio razzista", *La Repubblica Bari*, [online] Disponible en https://bari.repubblica.it/cronaca/2014/06/26/foto/balotelli_nei_campi_di_pomodoro_fb_insorge_per_il_fotomontaggio_razzista-90108970/#1 (consultado el 20 de febrero de 2017).

- Romeo, Caterina (2017) “Literatura da migração e literatura pós-colonial italiana 1990-2013: uma leitura crítica”. En *VII Simpósio em Literatura, Crítica e Cultura. Novas cartografias: desafios literários*. Juiz de Fora: Editora UFJF, pp. 11-37.
- Romoli, Luciana (2010) “La libertà è come l’aria” en *La Costituzione della Repubblica Italiana. Rileggiamola insieme*. Roma: Sapere 2000 Edizioni multimediali, pp. 6-11.
- Sabbatucci, Giovanni y Vidotto, Vittorio (2004) *Storia contemporanea. Il Novecento*. Roma-Bari: GLF Editori Laterza.
- Sabbatucci, Giovanni y Vidotto, Vittorio (2004) *Storia contemporanea. L’Ottocento*. Roma-Bari: GLF Editori Laterza
- Said, Edward W. (2008) *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Sinopoli, Franca (2013) “Introduzione”, en *Postcoloniale italiano: tra letteratura e storia*, Aprilia: Novalogos, pp. 3-5.
- Stella, Gian Antonio y Emilio Franzina (2005) “Brutta gente. Il razzismo anti-italiano”, en *Verso l’America. L’emigrazione italiana e gli Stati Uniti*. Roma: Donzelli editore, pp. 213-238.
- Villari, Sergio (2011) “L’Italia tra passato e presente”, *Quaderni di intercultura*, Anno III/2011, pp. 1- 13, Messina: Università di Messina.
- Vezzosi, Elisabetta (2005) “Sciopero e rivolta. Le organizzazioni operaie italiane negli Stati Uniti”, en *Verso l’America. L’emigrazione italiana e gli Stati Uniti*, Roma: Donzelli Editore, pp. 201-212.
- Wikipedia (sin fecha) “Mario Balotelli” Disponible en https://it.wikipedia.org/wiki/Mario_Balotelli (consultado el 19 de febrero de 2016).

Entrevista

- Aida (2019) *La historia de Aida: En el pueblo no había futuro* [Comunicación personal] (de enero 2019 a enero 2020).

**CARAVANAS DE PERSONAS MIGRANTES COMO
EXPRESIONES CONTRADICTORIAS DE TÁCTICAS DE
SOBREVIVENCIA Y PRÁCTICAS DE SUBJETIVACIÓN
POLÍTICA**

**MIGRANT PEOPLE CARAVANS AS CONTRADICTORY
SURVIVAL TACTICS AND POLITICS SUBJETIVATION
PRACTICES**

María Georgina Garibo García*

Tristan P. Call**

DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N2.2020.A03>

Resumen: A partir de reflexiones basadas en la observación participante y el acompañamiento de caravanas migrantes desde el sur de México hasta el norte, este trabajo se enfoca en subrayar los distintos significados de las caravanas en la actual época migratoria. Resaltamos cómo la acción colectiva y, sobre todo, el acuerpamiento movilizado que implican las caravanas se fundamentan en la necesidad y sobrevivencia, un contexto que alimenta de forma emergente, temporal y a veces contradictoria, las prácticas de subjetivación política de los participantes. Exploramos las tendencias de unidad y fragmentación, la

* Candidata a doctora en Sociología por parte del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Voluntaria de la organización Pueblos Sin Fronteras. Correo-e: gina.garibo@yahoo.com.mx.

** Doctor en Antropología por Vanderbilt University, Estados Unidos (2020). Investigador independiente en antropología política. Líneas de investigación: agroecología, migración, antropología médica, y etnografía con movimientos sociales. Organizador voluntario de Pueblos Sin Fronteras. Correo-e: tristancall@gmail.com.

Fecha de recepción: 09/09/2019. Fecha de aceptación: 13/03/2020. Fecha de publicación: 31/07/2020.

cuestionada forma de tomar decisiones, la manera de continuar su camino pese a obstáculos, el rechazo hacia el régimen de “refugiado cautivo” impulsado por el gobierno mexicano, así como de algunas organizaciones de la sociedad civil, y cómo la apropiación de la herramienta del asilo resignifica paradójicamente el papel de víctimas en el que muchos han querido encasillar a las personas migrantes.

Palabras clave: caravanas, acuerpamientos, tácticas de sobrevivencia, prácticas de subjetivación política, refugiado cautivo y asilo.

Abstract: From our reflections based on participant observation and accompaniment of migrant caravans from southern Mexico northward, this work focuses on highlighting the different meanings of caravans in the current migratory era. We highlight how the collective action and, particularly, the political collective bodiment in movement¹ (*acuerpamiento*) of the caravans is based on necessity and survival, a context that encourages, in an emergent, temporary and sometimes contradictory way, the participants’ practices of political subjectivation. We explore the tendencies of unity and fragmentation, the oft-criticized form of decision-making, the way of carrying onward despite the obstacles, the rejection of the “captive refugee” regime promoted by the Mexican government as well as by some civil society organizations, and how the appropriation of asylum as a tool paradoxically re-signifies the role of victims to which many have sought to limit migrants.

Keywords: Caravans, *acuerpamiento*, survival tactics, practices of political subjectivation, captive refugee and asylum.

Las Caravanas

Decirle a la gente, no solo a la de nuestro país, a nuestros hermanos centroamericanos de que no se dejen manipular, que no se dejen engañar por traficantes de personas porque hay toda una red que se dedica a ésto, se les conoce coloquialmente como polleros que hacen su agosto, que cobran

¹ Por ahora no existe en inglés un concepto que logre condensar el significado de acuerpamiento. No obstante, para su adecuado entendimiento retomamos la traducción realizada por Cordero (en prensa).

cantidades considerables por trasladar a migrantes y son los que organizan estas caravanas. No es que surjan de manera espontánea, es una red que existe (López Obrador, 2019).

Esta fue una de las respuestas que dio el actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, durante la mañanera² del 29 de agosto de 2019. ¿En qué momento las autoridades decidieron que era necesario caracterizar a las caravanas como expresiones de crimen y engaño, invirtiendo completamente los propósitos por los cuales las personas desplazadas y en situación de vulnerabilidad se sumaron a ellas? ¿Estas declaraciones contribuyen a no reconocer las capacidades de acción, organización y prácticas de subjetivación política que las personas migrantes despliegan?; es decir, ¿les reitera como objetos-mercancías vacías de potencia?

Por medio de un ejercicio de memoria a partir de la observación participante y el acompañamiento que realizamos desde el sur al norte de México durante las caravanas de primavera y otoño de 2017, de la primavera de 2018 y, después, en varios momentos de las primeras cuatro caravanas del Éxodo ocurridas de octubre a diciembre de 2018, analizamos las potencias y prácticas de las caravanas para destacar las aspiraciones de libertad, subjetivación y dignidad humana que motivaron a que, en un principio, cientos y, después, miles de personas se organizaran para salir de la invisibilidad y caminar colectivamente.

Punto de partida

Entendemos a los viacrucis y caravanas -que tienen entre diez y seis años de historia en México-, y a lo que, desde finales de 2018, fue conocido como el Éxodo³ Centroamericano como acciones colectivas (Tilly, 2000) y sobre todo como “acuerpamientos en movimiento” (Cordero y Garibo, 2019), con sus diversos matices, de personas migrantes ilegalizadas. Desde la visión de Charles Tilly, “la acción colectiva requiere recursos combinados con intereses compartidos [...]. La definición aún más acotada de acción colectiva se refiere a una contención colectiva pero discontinua, ya relacionada con el conflicto, ya relacionada con la cooperación” (2000: 9-10). Siguiendo el pensamiento de Tilly, Eduardo González define a la acción colectiva como “la actuación

² Conferencia de prensa que el presidente de México brinda cada mañana en el Palacio Nacional.

³ Estas tres figuras -viacrucis, caravanas y Éxodo- son abordadas en sus diferencias y complementariedades a partir del tercer subtítulo del presente artículo.

conjunta de un grupo de personas con el objeto de conseguir objetivos comunes” (2012: 58).

En los viacrucis y, sobre todo, en la forma potencializada de las caravanas hasta antes del Éxodo, se podían identificar con mayor claridad los objetivos -que en gran parte incluían llegar a Estados Unidos, conociendo las alternativas y riesgos- y los recursos -redes, información, organización y determinación- con los que contaban quienes decidieron acuerparse y caminar colectivamente.

Este panorama se volvió más tenso e ininteligible durante el Éxodo de finales del 2018. El gran número de personas que formaron parte, el desplazamiento desarticulado, la dificultad del debate y de la circulación de información, provocaron que, desde una óptica de distancia media, el caos sobresaltara. No obstante, dentro de pequeños grupos hubo una especie de coordinación, sobre todo en los momentos clímax.

Resulta poco provechoso pensar estos procesos organizativos desde un enfoque clásico porque “las luchas de las fronteras abren un nuevo continente de posibilidades políticas, un espacio dentro del cual sujetos políticos de nuevo tipo, que no responden ni a la lógica de la ciudadanía ni a los métodos establecidos de organización y acción política radical, pueden trazar sus movimientos y multiplicar su propia potencia” (Mezzadra y Neilson, 2017: 33).

No podemos hablar de los viacrucis, caravanas y Éxodo -en cada una de sus versiones- como un sujeto político porque en estas acciones confluyen una gran heterogeneidad de personas, creatividades, tiempos, fortalezas, historias y objetivos⁴. Es en dicha heterogeneidad que reconocemos a las caravanas como “acuerpamientos en movimiento” que no lograron condensarse en luchas específicas contra las violencias patriarcales, coloniales, racistas y capitalistas, aunque sí fueron ampliamente reconocidas como sus resultados⁵, y como la

⁴ Resultó más claro leer los objetivos en los viacrucis y en la excedencia de las caravanas. En el Éxodo era difícil identificarlos porque se traslaparon unos a otros: llegar a Estados Unidos, quedarse en México, huir de la violencia y la pobreza, pero sobre todo denunciar el Narcoestado imperante en Honduras por medio de la famosa consigna: ¡Fuera JOH (Juan Orlando Hernández)!; pero, al final, cada una de estas consignas conlleva un sentido de preservación de la vida con dignidad.

⁵ Un grupo de periodistas de *El Faro* y muchos otros se dieron a la tarea no solo de dar cobertura a las caravanas del Éxodo, sino de remarcar las causas que llevaron a que miles de personas se acuerparan (Campos, Barrera, Rauda, y Peña, 2018).

excedencia⁶ migrante que logró movilizarse para confrontar abiertamente el régimen de control fronterizo que a toda costa confina, disciplina, marca y selecciona a las personas migrantes.

De tal manera, consideramos que las caravanas toman vida a consecuencia de las violencias, la precariedad y el hambre, como una práctica de sobrevivencia que no es reductible a leyes de oferta y demanda de trabajo. Las caravanas implican connotaciones de fuga y de prácticas ambivalentes, en términos de Sandro Mezzadra (2005). Por una parte, acentuaron lo irreductible de las migraciones a acciones previsibles al hacer énfasis en las subjetividades y deseos migrantes, recalando la individualidad y singularidad de la condición migrante y su experiencia. Por otra parte, estuvieron abiertamente tensadas entre las realidades de opresión y la búsqueda de libertad.

De forma concreta, las caravanas como “acuerpamientos en movimiento” implican la unión de los cuerpos, conocimientos, demandas y potencias de las y los migrantes utilizadas para sortear los riesgos, violencias y obstáculos vividos en momentos de gran tensión a los que se enfrentan en su recorrido colectivo, que confronta el régimen fronterizo (Cordero y Garibo, 2019).

Sobre prácticas de subjetivación

Coincidimos, como sostienen Mezzadra y Nielsen -al retomar los estudios de la última etapa de Foucault-, que “las relaciones de sujeción y subjetivación componen al sujeto como un campo de batalla” (2017: 302); es decir, los sujetos -en este caso las personas migrantes- se encuentran tensados entre esas dos relaciones sociales productivas. Por un lado,

“la impronta de la sujeción [...] acompaña la fabricación de la subjetividad desde que una multitud resistente a la disciplina del trabajo es investida con un conjunto de dispositivos de individuación, para obtener sujetos compatibles con el orden social del capitalismo industrial emergente. Pero estos procesos son acompañados desde el inicio por *prácticas de subjetivación*, que se producen cuando la libertad excede (excedencia social) los esquemas pensados para amarrarla y obliga al poder a re-investirse en otra instancia, en

⁶ Sobre la noción de excedencia desde la idea de ejercicios de elementos de libertad ver: Mezzadra, 2005; Mezzadra y Neilsen, 2017; Cordero y Cabrera, 2016; Cabrera y Cordero, 2018; Stierl, 2019.

otras tecnologías o en otros saberes para recuperar productivamente el control sobre aquello que, siempre de nuevo, se escapa” (Chignola y Mezzadra, 2014).

De tal suerte, entendemos a las prácticas de subjetivación como las maneras en las que devenimos sujetos⁷ por medio de elementos -o la búsqueda- de libertad ante las realidades que nos oprimen (Mezzadra, 2005); es así como la condición migrante se detona ambivalente al ir y venir constantemente entre control y libertad o sujeción y subjetivación. En otras palabras, concebimos las prácticas de subjetivación como aquellas a través de las cuales las personas desarrollan un autoconcepto -incluso necesidad- de ser sujetos sociales legítimos y dignos de actuar a nombre propio y en defensa de sus objetivos, en lugar de quedarse anclados a una narrativa que los personifica como un grupo subalterno y subordinado, sujeto a metas ajenas.

Durante las caravanas migrantes advertimos la articulación de diversos y heterogéneos sujetos en “acuerpamientos en movimiento” en los cuales los actos de ciudadanía, alejados de una mirada tradicional y pasiva⁸, se hicieron presentes de manera cotidiana al momento que las personas migrantes tomaron sus propias decisiones y exigieron su derecho a tener derechos y visibilizar su andar mismo en espacio público.

¡Aquí estamos y no nos vamos, y si nos echan nos regresamos! **Viacrucis, caravanas y éxodo**

Desde 2011 (Henríquez, 2011) los viacrucis migrantes tomaron notoriedad en las tramas locales, principalmente en algunos municipios de Chiapas y Oaxaca⁹. Esos viacrucis, apegados a la tradición cristiana, se realizaban durante semana santa, con la convicción de equiparar el sufrimiento de Jesús con el sufrimiento de las y los migrantes. Estas movilizaciones con emblemas religiosos fueron organizadas en los albergues para migrantes por parte de defensores de derechos humanos y algunas personas migrantes.

El objetivo de los viacrucis fue visibilizar la violación y vulneración de derechos humanos de las personas migrantes, gritar fuertemente a la sociedad

⁷ De forma puntual, podemos sostener que “la relación de nosotros mismos, a través de una serie de técnicas del sí nos permite constituirnos como sujetos de nuestra propia existencia” (Revel, 2009: 128 citado por Vignale, 2014: 7)

⁸ Ver: Isin, 2013; White, 2013.

⁹ Estados ubicados en el sur de México.

y autoridades el sufrimiento que éstas viven en las vías del tren y en las rutas migratorias por México plagadas de muerte¹⁰ con la finalidad de sensibilizar. Tras terminar los viacrucis, las y los defensores que les acompañaban regresaban a sus actividades, mientras que las y los migrantes volvían a los albergues y a recorrer esas mismas rutas que habían denunciado.

Fue en la primavera de 2014 cuando por primera vez un viacrucis se convirtió en caravana, y cerca de 1200 personas llegaron a Ciudad de México (CDMX). El *momentum* de dicha caravana no pudo ser confinado a los estados del sur porque el contexto migratorio se encontraba inundado de vigilancia, crimen, precios exorbitantes de coyotes, retenes, abusos, secuestros y, por lo tanto, se volvió una oportunidad e imperativo de las personas migrantes el continuar avanzando en grupo. Se puede decir que la caravana de 2014 rompió transitoriamente el escenario que se vivía; las personas migrantes, acompañadas por varias defensoras de derechos humanos, medios de comunicación y autoridades, salieron de la oscuridad y compartieron los abusos y delitos de las que fueron objeto.

Uno de los principales logros de la caravana de 2014 fue salir de la invisibilidad y tomar el espacio público como un firme ejemplo de prácticas de subjetivación (relacionadas con actos de ciudadanía) que reclaman derechos y respeto. El segundo fue el organizarse, formar comisiones por países, de mujeres y de personas LGBT+ para definir el rumbo de dicha caravana, porque el plan (en un principio) no había sido llegar mucho más allá que los viacrucis. Una de las comisiones de mayor relevancia fue la de seguridad, porque en el camino muchas veces las y los migrantes tuvieron que dormir a la intemperie en áreas complicadas. El tercer triunfo fue obtener oficios de salida por parte del Instituto Nacional de Migración, lo que les permitiría recorrer México de forma legalizada hacia la frontera con los Estados Unidos.

No obstante, entre la tensión de las prácticas de sujeción y las de subjetivación, la primordial solicitud que hicieron las autoridades mexicanas y personas defensoras de derechos humanos -sobre todo algunos que hoy operan de forma paraestatal- a las caravaneras fue que, contando ya con un

¹⁰ Es importante recordar con profunda indignación que el 22 de agosto de 2010 se dio la masacre de 72 personas migrantes en San Fernando, Tamaulipas (Varela, 2017). En las rutas migratorias de México la muerte anda a paso firme. Los secuestros, abusos, violaciones, extorsiones, golpes, humillaciones por parte de delinquentes en solitario, grupos criminales y propias autoridades son las realidades que migrantes ilegalizados pueden enfrentar (CNDH, 2011; Amnistía Internacional, 2010).

documento en mano que les permite viajar “tranquilamente”, era momento de desarticularse, que las y los migrantes continuarán sus caminos como pudieran; es decir, que no continuarán en colectivo de manera disruptivamente visible.

El reclamo de muchas personas migrantes fue que el oficio de salida no les protegía contra el crimen organizado, contra los abusos de autoridad ni contra la imposibilidad económica de continuar. De tal forma, algunas decidieron seguir en grupo hacia el norte del país y su decisión fue recurrir a la frontera más cercana con Estados Unidos, recorriendo la ruta del Golfo. Un pequeño grupo de defensores optó por seguir brindando acompañamiento en ese espacio tan peligroso en la medida de sus posibilidades.

Por medio de una entrevista, uno de los acompañantes describe que el ambiente era tenso al momento de llegar a Reynosa en 2014. “En las calles se respiraba miedo”¹¹, recordó. Las amenazas por parte del crimen organizado no tardaron en llegar, parecía inaudito que personas migrantes hubieran llegado a Reynosa sin ser extorsionadas. Aquí queda claro cómo esa caravana transgredió el régimen fronterizo “legal” e “ilegal”, y que los actores del crimen recrudecieron sus amenazas ante esta demostración de libertad ejercida por las y los migrantes con la finalidad de disciplinarlos y ceder a sus demandas. El riesgo estuvo latente, los caminos de algunas personas que buscaron continuar de forma individual fueron violentados. Grandes aprendizajes y reflexiones quedaron de esa caravana para las propias personas migrantes y las defensoras de derechos humanos.

Quedó claro que ninguna persona migrante, en solitario u organizada con otras, con poca cobertura mediática -que verdaderamente comprenda las razones de organizarse- y de autoridades federales, puede recorrer Reynosa sin ser objeto de extorsiones, secuestros y amenazas. Asimismo, se debe reconocer que fue de gran apoyo la presencia de defensores para que las autoridades federales actuaran pronto e intervinieran en salvaguardar la integridad física de las y los migrantes. Reynosa quedó vetada como un lugar donde personas organizadas en caravanas pudieran llegar. Cabe señalar que durante esa caravana improvisada, un poco más de 60 personas -principalmente hondureñas-, de forma colectiva, pudieron ejercer su derecho a solicitar

¹¹ Entrevista realizada en marzo de 2019 a uno de los acompañantes de esa caravana. Debido a las amenazas de muerte recibidas por parte del crimen organizado este testimonio se mantiene como anónimo.

asilo ante las autoridades migratorias estadounidenses a través del Puerto de Entrada (POE, siglas en inglés) de la ciudad de McAllen.

En los años siguientes más caravanas se llevaron a cabo, principalmente en las fechas de semana santa. Estas conllevan la noción de los viacrucis, pero se potencializan con las prácticas organizativas colectivas de caravana. La mayoría de estas caravanas y/o viacrucis terminaban en la Ciudad de México (CDMX), se desmantelaban y cada migrante continuaba su camino conforme a sus posibilidades, redes y proyectos. Durante pláticas con personas migrantes no caravaneras se asume que, aunque estas caravanas solo hayan llegado hasta el centro del país, seguían implicando atravesar el calvario del sur de México de forma segura y “eso ya es ganancia”¹².

En la primavera de 2017 las caravanas empezaban a enfatizar la ley de asilo estadounidense, ya que en el POE de la Garita de San Ysidro¹³ las autoridades estadounidenses negaban sistemáticamente que las personas que huían de sus países por violencias ejercieran su derecho a solicitar asilo¹⁴. Era común escuchar de voz de las y los futuros solicitantes de asilo que al momento en que los agentes de *Customs and Border Protection* (CBP), e incluso los miembros de seguridad privada, les miraban, dijeran: “¡Ya no hay asilo!”¹⁵.

Mientras tanto, Tapachula¹⁶ -reconocida como “ciudad cárcel”¹⁷- estaba desbordada de personas en contexto de movilidad por múltiples y simultáneas causas, desde distintas violencias, amenazas, falta de empleo, entre otras. En el sur y el norte de México la contención y rechazo hacia las personas migrantes era evidente, las vallas y bridas que no les dejaban continuar se intensificaron.

Mientras eso ocurría, un pequeño grupo de defensores de derechos humanos de personas migrantes, que había estado monitoreando la situación, buscó brindar apoyo legal y logístico a las personas que planeaban solicitar asilo en Estados Unidos entrando por el POE de San Ysidro. En el sur muchas

¹² Esta frase fue obtenida de un testimonio dado por un joven hondureño (26 años) en las instalaciones del albergue para personas migrantes “La Sagrada Familia”, ubicada en Apizaco, Tlaxcala.

¹³ Una de las garitas ubicadas entre Tijuana, Baja California y San Diego, California.

¹⁴ Para mayor información, ver el informe de Amnistía Internacional de 2018.

¹⁵ Entrevista realizada a Alex Mensing en abril de 2019.

¹⁶ Chiapas, sur de México.

¹⁷ Este término, referido a Tapachula, lo escuchamos por primera vez de voz del defensor de derechos humanos Cristóbal Sánchez, en marzo de 2017. Después ha sido utilizada por diversos defensores inmiscuidos en las luchas migrantes.

personas migrantes buscaban la manera de recorrer el territorio mexicano para llegar a la frontera norte, ya sea para solicitar asilo o para entrar de alguna forma ilegalizada.

En un primer momento, dicho grupo de defensores rastreó la forma de organizar una caravana exclusivamente de solicitantes de asilo, pero la propia dinámica de las personas contenidas en Tapachula lo hizo imposible. Se escuchaba el reclamo de la no diferenciación por parte de las personas migrantes. Varios defensores cayeron -y a veces seguimos cayendo- en cuenta de que lo que marca la diferenciación entre personas involucradas en movilidad es, en cierta forma, el reconocimiento de las violencias que padecen estipuladas en las leyes. Es decir, el contexto de violencia en que viven los uno, pero la ley los diferencia y los clasifica en un ejercicio de gubernamentalidad y gobernanza de las migraciones¹⁸.

La Caravana de Refugiados de 2017, y/o Viacruz de Refugiados, inició en semana santa. Las y los migrantes colaboraron con defensores para organizar comisiones de seguridad, comida, medios de comunicación, recolección de basura, entre otras. También comenzaron a buscar de forma individualizada información sobre sus posibles casos de asilo, a reunir evidencias y a buscar ayuda con sus familiares y redes de apoyo que les pudieran recibir en Estados Unidos. En esa caravana había 2 caravanas simultáneas: una de mujeres y algunos hombres con niños, y otra de jóvenes y hombres. La primera generalmente viajaba en carros, mientras que la segunda, principalmente, a pie y en tren. Después de varias semanas de camino, la caravana de refugiados llegó a Tijuana. Llegaron primero quienes tenían claridad en solicitar asilo, para ese fin recibieron asesoría legal y se prepararon para entregarse colectivamente a las autoridades estadounidenses. Sabían que el CBP les podía seguir negando la

¹⁸ Durante las pláticas sobre el proceso de asilo en los Estados Unidos, personas que estuvieron presentes nos comentaron que los defensores, a quienes vinculaban con abogados, fueron claros al situar al sistema de asilo como un régimen que oprime, revictimiza y divide, pero también como una esperanza de escapar de violencias que ponen en riesgo la vida. Se explicaron los tiempos que podían estar literalmente encarcelados, las elevadas fianzas, la necesidad de tener quien les pudiera recibir, los maltratos, lo difícil y desgastante que resulta el proceso para obtener asilo. La respuesta más común cuando se tocó el tema fue: “Dios conmigo, Dios con nosotros”. Esta situación nos hace reflexionar sobre los contextos de los que huyen. Consideramos que el que las y los migrantes tuvieran información sobre el proceso propició que tomaran decisiones más claras. Estos procesos de devenir sujetos y responsabilizarse de sus decisiones fueron cuestiones que a lo largo de esa caravana y, por lo menos, hasta la de primavera de 2018 se resaltaron.

entrada, como lo hacían convencionalmente con las y los solicitantes de asilo, pero, con la llegada de la caravana, cerca de 80 personas lograron entregarse colectivamente y ser recibidas por oficiales del CBP conforme a derecho.

A partir de este momento, se invirtió el papel sobre el conocimiento de asilo entre, por un lado, las autoridades y especialistas y, por el otro, las personas migrantes desplazadas. La información de las y los solicitantes de asilo que fueron aceptados y liberados en territorio estadounidense ya circulaba en el sur, pero esta fue la primera vez que se asociaba con la forma organizativa de una caravana. Esto fue el inicio paulatino de la apropiación de la herramienta de asilo que analizaremos más adelante.

La organización al interior de la caravana de personas migrantes, así como el conocer y exigir derechos, acercarse a autoridades, buscar acompañarse por defensores y medios de comunicación, son ejemplos concretos de prácticas de subjetivación política que se ejecutaron en otros procesos organizativos de migrantes en tránsito.

En otoño de 2017 se llevó a cabo una caravana más: el Viacrucis Guadalupano Migrante Solidario. Ésta se adelantó en fechas por los temblores de septiembre de ese mismo año, que devastaron las comunidades del sur de México por las que tradicionalmente pasan los migrantes en tránsito hacia los Estados Unidos. Los migrantes, principalmente hombres miembros del viacrucis, organizaron escuadrillas para ayudar a remover escombros de algunos poblados. Después, su andar se encontró con mayores obstáculos: no podían abordar el tren y los vagones a los que se habían subido fueron desenganchados. Mientras tanto, las mujeres y familias les esperaban en un Centro Cultural al norte de la Ciudad de México, donde fueron albergadas y recibieron información sobre los procesos de solicitud de asilo y de la condición de refugiado, tanto en los Estados Unidos como en México, por parte de una organización de la sociedad civil. Por medio de un defensor del ala religiosa, un pequeño grupo inició trámites de solicitud de visas humanitarias que no resultó como se esperaba.

Entre caminatas, marchas y trenes, llegando a albergues o a espacios públicos, en algunos momentos gestionados por defensores locales, esta caravana avanzó. En Guadalajara se realizó una reorganización interna de la caravana, se formaron nuevos grupos para que la información y necesidad de cada cuadrilla fuera escuchada. Las y los coordinadores de cada grupo procuraban reunirse

para planear los siguientes pasos a dar. Aparte, había equipos de vigilancia que llevaban chalecos fluorescentes, comisión de atención médica y donaciones. La situación era tensa, muchos albergues locales se sintieron rebasados, pero las y los caravaneros buscaban mantenerse unidos. La consigna de “¡Unidos somos más fuertes!” fue escuchada constantemente. Evitaban separarse por temor a ser detenidos por oficiales del Instituto Nacional de Migración o ser capturados por el crimen organizado, entre otros destinos similares. De tal manera, pese a las complejidades logísticas, este “acuerpamiento en movimiento” procuró mantenerse unido.

Cuando esta caravana finalmente llegó a Tijuana fue recibida por un albergue ubicado en la zona norte, donde se llevaron a cabo pláticas sobre el proceso de asilo. Un día de noviembre de 2017 un grupo de caravaneros reflexionó en grupo, haciéndose la pregunta “¿Qué es la caravana?”. Algunos caravaneros mencionaron lo siguiente:

la caravana es un sacrificio; una fuerza; un esfuerzo de todos; unión; la voz del migrante; unión de nuestras fuerzas; grupo de personas que luchan por defender sus derechos; hacer valer nuestros derechos; grupos de personas unidas para cumplir un solo objetivo: hacer escuchar a los migrantes; la lucha que tienen los migrantes para hacer valer sus derechos; exigir no ser discriminados solo por la nacionalidad; un movimiento solidario; una pelea por el asilo; una lucha para hacer valer los derechos de las personas migrantes; una reacción a una realidad que no está bien (Archivo personal, 2017).

Los caravaneros compartieron estas respuestas después de recorrer más de 3 mil kilómetros del territorio mexicano, a casi un mes de estar compartiendo desalientos y ánimos, desesperanzas y esperanzas, de cuidarse mutuamente cuando dormían en lugares abiertos, de estar al pendiente de la seguridad de todos cuando estaban en el tren dentro de una góndola, cuidando que nadie que pudiera hacerles daño subiera, procurando proteger a mujeres y niños. Después de haber experimentado la fortaleza de su organización, cuando evitaron ser asaltados mientras el tren pasaba por Culiacán, buscaron apoyo por parte de altos funcionarios de Ferromex¹⁹ para que pudieran subir al tren de forma ordenada, como fue el caso de Hermosillo.

¹⁹ Abreviación de Ferrocarril Mexicano, S.A.

Unos días después se llevó a cabo la entrega colectiva de cerca de 50 solicitantes de asilo; en fila, cada uno de los solicitantes fueron recibidos por oficiales de CBP en el POE de San Ysidro. De la misma forma que la caravana pasada, las y los caravaneros fueron acompañados por personas defensoras, voluntarios y prensa.

Durante la primavera de 2018 una caravana pudo ser organizada y acompañada desde Tapachula, Chiapas, a Tijuana, Baja California. Durante su planeación se reconocieron las necesidades de los migrantes estancados en Tapachula, así que en la Caravana Migrantes en la Lucha de 2018, o Refugee Caravan Migrantes en la Lucha, tomó más tiempo compartir información sobre los procesos de asilo, tácticas de resistencia no violentas, acercamiento con medios de comunicación, la relevancia de los acuerdos de convivencia y, sobre todo, la trascendencia de mantener la organización en sectores y cuadrillas, misma que fue difícil de lograr y que en algunos momentos se reestructuró.

Hubo un esfuerzo por realizar un registro de todas las personas participantes en dicha caravana, pero, debido a la cantidad de personas que había, no se pudo continuar con la sistematización de esa información. A la salida de Tapachula, cerca de 1,200 personas caravaneras se encontraban andando. Hasta ese momento, la Caravana Migrantes en la Lucha había sido la más grande en términos numéricos. Entre caminatas, aventones y autobuses se pudo llegar a Matías Romero, Oaxaca, y fue en ese lugar donde Donald Trump, por medio de sus tuits y declaraciones, dio mayor cobertura mediática. Varios periodistas y cadenas de noticias -nacionales e internacionales- llegaron, pero también llegaron las autoridades del INM sede Oaxaca y ofrecieron oficios de salida y regulación que, por lo menos tres días después, empezaron a entregar.

Las autoridades migratorias solicitaron constantemente que la caravana se desintegrara; pero cientos de caravaneros llegaron juntos para recibir asesoría legal por parte de abogados estadounidenses y mexicanos sobre los procesos de asilo y refugio, tanto en México como en los Estados Unidos, en una de las parroquias de la red de albergues para personas migrantes de la Ciudad de Puebla.

Fue después de ese ejercicio de apropiación de derechos que muchos de los y las caravaneras, haciendo eco de sus subjetividades y de la información que recibieron, decidieron sobre sus alternativas. Algunas personas se quedaron

en Puebla, otras en CDMX, otras avanzaron para Hermosillo, otras más continuaron hasta Tijuana y ahí solicitaron visas humanitarias, y algunas más decidieron solicitar asilo colectivamente en el POE entre Tijuana y San Diego.

Esa ocasión, la caravana, a razón de la mayor cantidad de personas y su visibilidad, intentó ser mayormente contenida. No obstante, las y los caravaneros llegaron a Tijuana y, durante cerca de una semana, estuvieron acampando en la explanada de El Chaparral para que 228 personas fueran aceptadas en pequeños grupos por agentes del CBP para solicitar asilo. La entrega y recepción de los solicitantes de asilo organizados no fue igual que en las dos caravanas pasadas, más obstáculos y resistencias gubernamentales se tuvieron que sortear, más discursos xenófobos surgieron.

El que Donald Trump estuviera al pendiente del desarrollo de este “acuerpamiento movilizad” provocó la molestia por parte de autoridades mexicanas de distintos niveles, y su tendencia a ser disruptiva causó incomodidad entre las organizaciones locales que brindan ayuda humanitaria.

Otra movilización colectiva aún más numerosa se realizó pronto, en octubre de 2018. En esta ocasión las caravanas no surgieron en colaboración con organizaciones de defensores de derechos humanos en México ni en los Estados Unidos, sino por medio de las redes sociales en Honduras, donde circulaban invitaciones para convocar una Caminata Migrante. Esta empezaría en San Pedro Sula, buscando llegar a México y después a los Estados Unidos, motivada por las violencias, precariedad y hambre. El precedente más cercano a la caminata eran las caravanas, aunque la caminata tuvo una práctica distinta a estas últimas, venía organizada desde antes de llegar a territorio mexicano y aglutinó a cerca de 6000 personas.

Entre los miembros de esta caminata, la palabra caravana surgió de forma natural, pero tras su avance por el sur de México, ésta fue rebautizada como Éxodo Centroamericano por actores externos y poco a poco así fue siendo nombrada por sus integrantes, acompañantes y medios de comunicación. En algún sentido, la palabra éxodo dotó a esta movilización un sentido bíblico que permitió que el apoyo de iglesias, parroquias y otras organizaciones que no estaban de acuerdo con las prácticas de las caravanas, apareciera en contexto.

A partir de observación participante y acompañamiento, sostenemos que identificar a estos acuerpamientos con determinada connotación -viacrucis, caravana o éxodo- obedece a momentos, espacios y contextos en específico.

El que ahora el gobierno mexicano esté buscando deslegitimar este tipo de acuerpamientos, encasillándolos en actividades que son radicalmente opuestas a las que realizan para poder recorrer de forma segura y colectiva las rutas migratorias por México, obedece a una lógica de disuadir que estos tipos de prácticas se sigan reproduciendo, mientras que esas mismas rutas siguen siendo riesgosas y las violencias, explotaciones y opresiones en los países de origen de las personas migrantes se agudizan. Asimismo, pretende encuadrar a las y los migrantes como simples objetos-mercancías, incapaces de decidir, alzar las voces, reclamar derechos y devenir sujetos, por lo tanto no los reconoce como sujetos aptos de tomar decisiones y organizarse en caravanas.

De la sobrevivencia a sujetos políticos

Las necesidades emergentes de sobrevivencia, entonces, son las razones básicas del por qué viajar en caravana, y las formas emergentes de organizar el acceso a estas necesidades son el suelo del cual germinan las prácticas de subjetivación caravaneras -a veces fragmentadas y a veces colectivas-. En esta sección, exploramos las tendencias de organización y desorganización que vivían y deliberaban las y los migrantes en caravana durante los movimientos del Éxodo de los últimos meses de 2018, usando ejemplos concretos de búsqueda de seguridad física, las prácticas de toma de decisiones en asamblea y la formación de liderazgo a través de la elaboración de listas y delegar coordinadores. Al final, analizamos cuatro episodios en que la creciente subjetividad propia de las y los caravaneros estructuraba sus respuestas a una serie de propuestas o reglas impuestas por autoridades federales y estatales en el transcurso de su camino.

Seguridad física

Si hay una cosa en la que todo el mundo está de acuerdo es que el camino migrante por México es sumamente peligroso. Mientras el control migratorio estadounidense se ha extendido poco a poco por el territorio mexicano, las autoridades mexicanas han cerrado caminos tradicionales de tránsito, como el tren de carga y las carreteras (Ureste, 2015) e, incluso, algunos embarcaderos de balseros en el río Suchiate bajo el puente internacional en Ciudad Hidalgo²⁰.

²⁰ Ciudad fronteriza al sur de Chiapas.

En este mismo contexto, oficiales del Instituto Nacional de Migración han sido acusados de acoso, extorsión y abuso sistemático a los migrantes en los pueblos fronterizos. Estas estrategias de contención copian las acciones de *Operation Gatekeeper*, *Operation Guardian Support*, y otras de la frontera sur estadounidense, que usan la geografía desértica como un arma y tienen el efecto de empujar el flujo migratorio a sectores controlados por coyotes y redes de crimen organizado, y por eso resulta más caro y peligroso recorrer camino como una persona migrante ilegalizada.

En México, los efectos han sido similares, y los precios del coyotaje y las cifras de violación, asesinato, robo, y otros abusos han aumentado con la creciente militarización impuesta por los gobiernos mexicanos y estadounidenses (Varela, 2015; Varela, 2017).

Especialmente entre las poblaciones en mayor condición de vulnerabilidad (jóvenes, mujeres solas y familias enteras), las y los migrantes en caravana reclamaban y buscaban maneras de disminuir y controlar el peligro constante de estar caminando y durmiendo expuestos, en lugares poco poblados y territorios famosamente controlados por actores violentos.

El miedo ante estos riesgos, conocidos y a la vez clandestinos, combinado con el trauma sufrido por la gran mayoría de las personas migrantes en sus comunidades de origen y en otros intentos de cruzar México, alimentaba un impulso generalizado de seguridad colectiva. Este impulso se aplicaba al problema de la inseguridad en dos formas: a veces, en la táctica de aglutinar un grupo numeroso de cientos o miles de personas en el mismo lugar para atraer el cuidado de las autoridades y disuadir la depredación de los grupos delictivos; y en otras ocasiones, cuando se encontraban en grupos más pequeños, donde el peligro se sentía más presente, se formaron comités espontáneos de vigilancia.

La formación de estructuras colectivas de vigilancia se notaba más visiblemente en las comisiones, rondas, turnos, o equipos de seguridad, compuestos mayormente por jóvenes, hombres y mujeres, a veces con matices de cultura callejera: en la caravana de abril de 2017, por ejemplo, la comisión de seguridad entre caravaneros viajando por tren fue organizada por un grupo de “patinetos” de Tegucigalpa, armados principalmente con palos y sus propias patinetas (*skateboards*). Pero si las formas de seguridad retomaban elementos de de la cultura juvenil callejera, también parecían hacerlo hasta más profundamente de su opuesto dialéctico: la cultura de vigilancia y defensa

en contra de la delincuencia, conocida y practicada en barrios y mercados de clase obrera en varios países de Centroamérica²¹.

Sin embargo, las mismas estructuras de seguridad que se habían usado en caravanas previas no llegaron a tener legitimidad durante las caravanas del Éxodo de 2018. En las caravanas de 2017 y abril de 2018 se habían organizado grupos de vigilancia con la ayuda de coordinadores centrales (centroamericanos y mexicanos), que muchas veces dieron a conocer quiénes eran los encargados de seguridad con la entrega de un chaleco fluorescente; en varios momentos los turnos de seguridad fueron conocidos simplemente por el apodo *los chalecos*.

En las caravanas previas, cuando la necesidad de seguridad se intensificó por el hecho de subir al tren o dormir solos en campos despoblados, los *chalecos* gozaban de una aprobación general, haciendo turnos con linternas (y a veces armados con palos o con piedras en los vagones del tren) durante la noche. Pero, en las caravanas del Éxodo de 2018, sin dirección central ni equipos formales, los *chalecos* solo aparecieron brevemente en los primeros días del tránsito de Éxodo por Chiapas, introducidos por migrantes y acompañantes quienes habían participado en caravanas previas; estos *chalecos* encontraron un rechazo profundo, críticas de la gente migrante, y a veces amenazas y golpizas por “creerse más que uno”.

En comparación con caravanas anteriores, donde los turnos de seguridad eran una expresión de unidad, los momentos de organización de seguridad colectiva más destacadas en las caravanas del Éxodo de 2018 fueron precisamente los momentos de fragmentación. El miedo y la inseguridad se sentían más profundamente cuando se encontraban en grupos más pequeños -de docenas o cientos en lugar de miles-. Por ejemplo, después de que el gobernador de Veracruz²² publicara y luego retirara una promesa de proveer autobuses a las y los integrantes del Éxodo, desde Sayula, Veracruz, hasta la

²¹ Estas conclusiones surgen de observaciones personales de los autores en su trabajo de campo en Guatemala y México, y también durante las tres caravanas que se llevaron a cabo en abril y octubre de 2017 y abril de 2018. Para un ejemplo de las prácticas contradictorias de ‘vigilancia comunitaria’ en pueblos indígenas de Guatemala, referimos a los estudios de Burrell (2013) en *Todos Santos*. Vemos la cuestión de las culturas de vigilancia comunitaria en Mesoamérica y la relación entre culturas callejeras juveniles y prácticas de vigilancia contra-delincuente en el contexto migrante como una línea muy prometedora de investigación más profunda en el futuro.

²² Estado ubicado al sur de México.

Ciudad de México (CDMX), las masas de personas desesperadas empezaron a subir a todo tipo de transporte y se regaron por todo el estado de Veracruz en grupos dispersos y en territorio en disputa entre redes de crimen organizado rivales.

En la noche, grupos de vigilancia -algunos con chaleco, ya aprobados por asambleas espontáneas en pueblos como Isla, Loma Bonita y Tierra Blanca- se organizaron entre las familias presentes para encontrar un lugar cercado, establecer guardias en las puertas, excluir a borrachos del espacio, hacer turnos con linternas en la noche, y solicitar a las autoridades que enviaran patrullas para su protección.

En otros casos, los momentos de mayor organización colectiva eran para ganar acceso a recursos de transporte y asegurarlos. En las caravanas del Éxodo de 2018, en muchos momentos la misma policía federal ayudó a parar transportes particulares en las carreteras para subir a familias migrantes “ordenadamente” a los remolques, rastras, camiones, camionetas y carros, y dejarlas en el próximo punto de encuentro. Sin embargo, en varios puntos la policía federal no estaba presente, o había recibido órdenes de dejar de facilitar el avance de las personas migrantes, y grupos dispersos de familias migrantes se encontraban en la carretera sin tener cómo movilizarse. En estos momentos, con la seguridad y la meta de seguir avanzando en duda, los grupos de caravaneros se organizaban para hacer bloqueos, persuadir a los choferes a romper las reglas de sus compañías para llevarles encima, y organizarse para subir primero a las mujeres y niños en los transportes más seguros. También, dándose cuenta de que estaban exponiéndose a la posibilidad de secuestro por dispersarse en transportes individuales, muchos se auto-organizaron para tomar fotos de las placas de los vehículos, archivar identificaciones de los choferes e inventar puntos de encuentro donde verse y planificar los próximos pasos.

Asambleas y la toma de decisiones

En los puntos de encuentro, aparte de bañarse, comer, dormir, charolear, mandar o recibir dinero y buscar teléfonos para comunicarse con sus familias, una actividad constante fue la asamblea general. A pesar de las dificultades de tener asambleas que realmente incluyeran a miles de personas, muchas de ellas padres y madres con niños dormidos, y otros enfermos y desgastados,

especialmente en la noche durante horas de descanso y sin equipos de sonido, de todos modos se siguió y multiplicó la práctica de asambleas a través de los últimos meses de 2018.

Físicamente, las asambleas de las caravanas del Éxodo de 2018 eran reuniones grandes, típicamente de cientos, o a veces con uno o dos mil participantes, y ubicadas en alguna parte del campamento o albergue de pernoctación. Equipos con megáfonos solían rodear por las calles y los diferentes sectores donde se encontraba la multitud -con grupos que a veces se quedaban en albergues o iglesias, retirados del grupo principal por falta de espacio- para anunciar la hora y, a veces, los temas principales de la asamblea.

Normalmente la participación de la gente en estas asambleas variaba entre 5% y 25% del grupo -cuando estaban varios miles de personas en una sola caravana- así que a veces se organizaban asambleas de escala menor antes o después de la asamblea general para generar más participación o definir los detalles de una propuesta. Durante las asambleas, típicamente, existía un equipo de facilitación -generalmente de centroamericanos con mexicanos- con un megáfono o un equipo de sonido, que proponía cuáles temas discutir y en qué orden presentaba las personas, pero este poder organizativo encontraba ciertos límites; la gente migrante reunida participaba con comentarios, gritos, aplausos, críticas y, en algunas ocasiones, con sus propios megáfonos, proponiendo una perspectiva o una asamblea alternativa.

Las asambleas, como espacios democráticos de deliberación, formación de consenso y toma de decisiones, también eran una práctica desarrollada y prestada de caravanas anteriores, en las que se encargaban de decisiones de ruta, mensajes a la prensa y a los gobiernos, distribución de comida y ropa, temas de seguridad y otras tareas colectivas (Balaguera, 2018; Pskowski, 2018; Cordero y Garibo, 2019). Sin embargo, estas caravanas anteriores no eran los referentes más importantes para las asambleas del éxodo de 2018, sino las prácticas de gobernación local imperfectamente democráticas en los sindicatos, barrios, Consejos Comunitarios de Desarrollo Urbano y Rural (CoCoDes), comunidades indígenas, organizaciones campesinas y otras instituciones formadas por la gente pobre de Centroamérica para encargarse de las tareas de deliberación, gobernación y desarrollo que las autoridades formales no cumplen (Rodríguez, 2018).

La serie de asambleas en el Estadio Palillo de la Ciudad de México, entre el 5 y 9 de noviembre de 2018, era un momento clave de lucha interna y desarrollo del proceso de toma de decisiones, ya que todos estaban en el mismo lugar por varios días y que, luego de recibir una donación de algunos abogados solidarios, había fondos para contratar un sistema de sonido. Las deliberaciones colectivas en el estadio enfrentaban una división entre la mayoría de los migrantes, quienes expresaban su intención de seguir su camino hacia los Estados Unidos, y sectores de la iglesia católica y la sociedad civil capitalina aliados con el gobierno entrante del partido político Morena, quienes expresaban la necesidad de convencer a los migrantes a quedarse en la Ciudad de México para evitar problemas entre el nuevo gobierno mexicano y el gobierno de Trump en Estados Unidos.

Al mismo tiempo, grupos de abogados mexicanos y estadounidenses llegaron para asesorar a las familias sobre sus opciones migratorias, algunos con la meta de persuadirlos a abandonar sus objetivos de llegar a Estados Unidos porque “no califican” para el asilo y porque quedarse en México se les hacía una opción más segura; y algunos con la meta de orientar a los migrantes sobre el derecho a asilo, los procedimientos y las realidades de la detención migrante en la frontera de Estados Unidos. Finalmente, también empezaban a llegar operadores políticos y personajes mediáticos de Centroamérica y otras partes de México y Estados Unidos, con diversas metas de reorganizar, capacitar, apoyar, detener, desanimar, celebrar, y en general conectarse y relacionarse con las familias del Éxodo Centroamericano.

Respondiendo a esta mezcla de influencias nuevas, la(s) asamblea(s) se renovaba(n) y se adaptaba(n), fragmentándose en varias asambleas por carpa -el estadio Palillo estaba dividido en 8-10 sectores abajo de techos de lona temporales- a la vez que seguían con la asamblea general en las noches, a pesar del intento de algunas organizaciones de prohibir esta práctica de debate y decisión. En una serie de asambleas, el grupo accedió a la propuesta de esperar en Ciudad de México hasta que todos tuvieran oportunidad de recibir asesoría legal individualizada; se decidió armar varias marchas para exigir transporte digno hacia la frontera norte; se fijó la hora y fecha de su salida para un momento en que podían usar el metro de la CDMX sin colapsar el sistema capitalino de transporte; y, en la discusión más significativa, optaron caminar la ruta hacia Tijuana -apoyada más por las familias con niños- en lugar de la

ruta hacia Reynosa o Laredo -más popular entre los jóvenes quienes querían llegar lo más pronto posible a la frontera-.

Las asambleas del Éxodo, entonces, mostraban tendencias hacia la democracia directa, a la vez que destacaban tendencias contradictorias y los límites contra los que peleaba la autonomía caravanera en el Éxodo. Muchos de los migrantes conocían las rutas por intentos anteriores de llegar a Estados Unidos, pero la mayoría de los viajeros desconocían los detalles geográficos de México y buscaban gente de confianza para que les explicaran y orientaran sobre la ruta y para conectarse con grupos de apoyo en cada punto del camino. El desequilibrio de participación en las asambleas, en que intervenían desproporcionadamente los jóvenes solteros, dificultaba un proceso colectivo que tomaba en cuenta las prioridades de todos los integrantes. Se escuchaba frecuentemente durante las asambleas la observación: “pocas mamás están presentes”, así como la necesidad de adaptar los planes o las propuestas para incluir las necesidades de las mamás y niños, un problema que pocas veces se resolvía con asambleas más chicas en las áreas de descanso familiar.

La misma estrategia de agrupación -seguridad en masas- llevaba a la gente a abrazar cierta fe en el grupo, en que el principio fundamental no fue escoger el camino correcto, sino hacerlo juntos; esta fe colectiva disminuía la importancia de participación en estructuras democráticas de toma de decisiones, pero legitimaba las decisiones finales en la práctica. Finalmente, el límite más profundo de la asamblea caravanera era la sumamente estrecha amplitud de temas consideradas por la asamblea, comparado con la escala de la crisis que había impulsado tanto desplazamiento forzado y la respuesta carcelaria y militarizada que les esperaba en Estados Unidos. Aunque fue afirmado muchas veces en los medios, y en las mismas asambleas, que la migración involuntaria nunca va a parar hasta que se resuelva la crisis política-económica de países como Honduras, las mismas personas desplazadas no encontraron una manera colectiva de deliberar específicamente sobre estrategias o iniciativas para promover los cambios necesarios en sus países de origen. Tampoco encontraron manera de enfrentar de manera realista ni estratégica la negación masiva del asilo que reclamaban por parte de los Estados Unidos.

Aparte de las mismas decisiones y asambleas, el legado más profundo del experimento limitado de democracia participativa fue la multiplicación de prácticas democráticas en otros espacios, por parte de migrantes caravaneros

que empezaban a practicar nuevas formas organizativas a través de la trayectoria hacia el norte. Asambleas más chicas, como las que se llevaron a cabo en las carpas del Estadio Palillo en Ciudad de México, se replicaban en los albergues dispersos de Mexicali dos semanas después, entre grupos migrantes que peleaban por control y dignidad dentro y fuera del albergue Benito Juárez en Tijuana, y luego en la ocupación del albergue Contra Viento y Marea, en Tijuana, después de sufrir un desalojo del Polideportivo Benito Juárez. En la próxima sección, ilustramos otro efecto del experimento democrático: el desarrollo de liderazgo orgánico manifestado por listas y coordinadores.

Listas y “coordinadores”

En momentos de duda o de desorganización dentro del Éxodo de 2018, una actividad repetida y frecuente fue la creación de una nueva “lista”. En la práctica, la persona que hacía esta lista era la coordinadora o el representante de facto, encargado de dar seguimiento a las personas anotadas. Se hacían listas de dos tipos: por departamento -de Honduras- y país, y para obtener recursos específicos -como transporte, carpas, retiros de dinero, medicamentos, ayuda buscando un familiar perdido, atención para mujeres embarazadas, apoyo específico para miembros de la comunidad LGBT+-. Había también listas más ilusorias, por ejemplo, las varias listas que se armaron en Ciudad de México, y luego en Tijuana, para llevar refugiados a Canadá. La práctica de hacer listas fue la actividad que formó y legitimó a varios grupos de coordinadores orgánicos entre las personas migrantes centroamericanas; cuando ya se había hecho una lista de la gente de Copán, o Atlántida, o Intibucá o Choluteca, se entregaba a veces un cuaderno, una pluma, un megáfono, y un celular con *WhatsApp* a la persona quien hizo y cargaba la lista. Esta manera de promover y reclutar coordinadores, especialmente durante la organización caravanera que tomó lugar en el Estadio Palillo de Ciudad de México, fue una versión paralela y bastante abreviada del proceso comunitario tradicional de selección de delegados comunitarios, sindicales y religiosos en varios pueblos de Mesoamérica²³, pero funcionó y duró mucho más tiempo -2 o 3 semanas-

²³ Aunque no hay una sola tradición democrática singular en los pueblos diversos de Mesoamérica, podemos hablar de una constelación de tradiciones democráticas desarrolladas y difundidas por formaciones sociales como sindicatos y organizaciones campesinas (Fernández, 1988; Frank, 2005), y una combinación de formas democráticas tradicionales mezcladas con innovaciones (Smith y Moors, 1992; Grandin, 2004; Gregorčič, 2009).

que los intentos anteriores de organizar delegados a través de elecciones en Juchitán, Oaxaca²⁴.

Esta reformulación constante de liderazgo respondía al retiro de coordinadores por enfermedad, desgaste u otras razones, como las crisis periódicas de legitimidad, a veces enfrentadas por cada grupo de coordinadores, y la falta constante de estructuras de comunicación suficientemente amplias para coordinar entre masas tan numerosas. También, esta reformulación constante alimentaba el proceso recurrente de autonombramiento y formación de equipos de liderazgo en momentos de necesidad, como las rondas de seguridad en Veracruz que mencionamos arriba.

Las coyunturas que reforzaban el liderazgo orgánico de coordinadores más fuertemente eran momentos en los que se necesitaba algún tipo de organización mayor para lograr las metas de sobrevivencia y avance en el camino. Por ejemplo, los coordinadores del equipo formado en Ciudad de México encontraron su oficio durante los siguientes días en Querétaro y Guanajuato, navegando el reto de subir 5,000 personas ordenadamente en transportes particulares en carreteras desconocidas el mismo día en que la policía federal recibió la orden de dejar de parar vehículos y ayudar a la gente a negociar jalones con los choferes. Usando chalecos, bloqueos espontáneos, negociación informal con los policías locales, megáfonos y delegación de encargados en frente y atrás de las columnas dispersas de familias migrantes, las y los coordinadores lograron avanzar todo el grupo en estos días, hasta llegar juntos a un estadio municipal de la ciudad de Guadalajara.

²⁴ De hecho, en la primera caravana de octubre-noviembre 2018 del Éxodo, hubo por lo menos seis intentos distintos de formar una estructura representativa y democrática general de coordinadores para toda la caravana:

1. En la terminal de San Pedro Sula
2. En la frontera Honduras/Guatemala
3. En Ciudad Hidalgo/Tapachula -después de lograr pasar el río Suchiate-.
4. En Niltepec y Juchitán, Oaxaca -a través de unas elecciones en asamblea-.
5. Varios intentos diversos en Ciudad de México -incluyendo una estructura de coordinadores por departamento de Honduras y por país que duraría hasta la frontera norte-.
6. Varios intentos no exitosos de re-organizar en Tijuana -en deportivo Benito Juárez y luego en el albergue masivo El Barretal-.

También había muchos intentos de formar equipos de negociación con autoridades gubernamentales -por ejemplo, en el puente entre Chiapas y Oaxaca, donde policías federales bloquearon el camino, o en Ciudad de México para realizar peticiones a las Naciones Unidas-.

Sujetos propios: el avance de la caravana en contra del ‘refugiado cautivo’

Fue precisamente la meta/necesidad de seguir avanzando a pesar de los obstáculos lo que obligó a las familias migrantes y a ciertos grupos de coordinadores a desarrollar una subjetivación política independiente durante el Éxodo de 2018. Además, abriendo las puertas a la posibilidad de subjetivación autónoma, los migrantes caravaneros empezaban a organizarse por autodeterminación y condiciones dignas de tránsito, es decir, en contra del asistencialismo y en defensa de sus propias metas y expectativas. En esta sección analizaremos brevemente cuatro ejemplos de conflicto entre las metas de la agrupación caravanera del Éxodo y las autoridades estatales o paraestatales en que los migrantes caravaneros desarrollaron una subjetividad propia: el rechazo al programa “Estás en tu casa” del Presidente Peña Nieto en Chiapas y Oaxaca; el engaño del gobernador de Veracruz para contener las caravanas en su estado después de haber prometido transporte a la ciudad capital; las promesas de empleo y regularización por parte de representantes paraestatales del presidente electo López Obrador en la Ciudad de México; y la lucha por transporte y hospedaje digno en el estado de Jalisco.

Durante los meses de caos político en México, inmediatamente antes del cambio de gobierno a finales de 2018, mientras entraban los migrantes en caravana, las estrategias de contención se mezclaron con estrategias que nombramos “refugiado cautivo”. El término de refugiado cautivo se refiere a una simultánea recepción (según generosa) de personas vulneradas en fuga y un sistema totalitario que dicta exactamente en qué forma va a proceder esta recepción, sin espacio ni flexibilidad para que la misma gente desplazada determine cómo quieren relacionarse con los recursos humanitarios y vías de inclusión existentes. En este sentido, el refugiado cautivo es una forma extrema del asistencialismo, que utiliza una lógica carcelaria para distinguir entre las personas dominantes que proveen ayuda y los dominados que la reciben, canalizando recursos y personas refugiadas como objetos en un sistema de dominación y disciplina.

Este régimen no fue aceptado por las personas migrantes en las caravanas del Éxodo de 2018, una realidad que provocaba rupturas dentro de las movilizaciones de carácter benéfico de la iglesia católica y otras instituciones humanitarias de la sociedad civil, represión estatal y discursos mediáticos de

división y odio que servían a las metas del gobierno de diferenciar y romper solidaridades entre gente de clase obrera mexicana y migrantes de clase obrera centroamericanos.

Después de la famosa cruzada desobediente de los migrantes por y abajo del puente internacional Rodolfo Robles, por el río Suchiate entre Guatemala y México, el primer ejemplo de la respuesta caravanera al régimen de “refugiado cautivo” fue el rechazo total del “Plan Estás en tu casa”, anunciado por el presidente Enrique Peña Nieto el 26 de octubre de 2018. En un mensaje televisado, Peña Nieto insistía que “los mexicanos somos hospitalarios” y por eso el gobierno ofrecía a las personas migrantes cuidado médico, escuela para niños, empleo temporal, y regularización de residencia formal, pero bajo la condición de permanecer en los dos estados de Chiapas y Oaxaca. En Arriaga, Chiapas, los migrantes votaron en asamblea para rechazar la propuesta de Peña Nieto de confinar miles de familias migrantes a estos dos estados, entre los más pobres de México (ver: Martín, 2018). No solamente cruzaron el siguiente día para Oaxaca, sino también votaron en favor de exigir una audiencia directamente con el presidente electo, Andrés Manuel López Obrador, en la ciudad de México, la cual fijaron como su destino.

Esta escena se repetía vez tras vez en el transcurso del viaje hacia el norte. Una semana después del anuncio del “Plan estás en tu casa”, los caravaneros rechazaron el intento de Gobernador Yunes, de Veracruz, de contener el éxodo en la ciudad de Coatzacoalcos (Pradilla, 2019), dispersándose a lo largo de todo Veracruz en su camino hacia la Ciudad de México. Otra semana después, la gran mayoría de la gente que se había encontrado y reagrupado en el Estadio Palillo, en la Ciudad de México, descartó las propuestas de unos representantes informales del presidente electo López Obrador, quienes habían prometido empleo y papeles de regularización a los refugiados recién llegados y les habían intentado convencer de quedarse en la ciudad capitalina. Después de la mañana del 10 de noviembre, a pesar de estas promesas de empleo y seguridad, quedaban menos de cien de los 5,000 migrantes que habían intentado retener en la ciudad. Tres días después, varios pasos más al norte, un grupo de cientos de familias caravaneras, después de ser abandonado a medio camino por la Secretaría de Gobernación de Jalisco, que había prometido transportarlos hasta el límite de Nayarit, actuó en colectivo para hacer plantón dentro de los autobuses municipales y denunció en los medios la doble cara del gobierno

estatal de Jalisco (Gándara, 2018 y Toral, 2018). Estas confrontaciones y luchas por autonomía a veces costaron caro a las familias migrantes y no siempre ganaron estas batallas; en el caso del plantón en Jalisco, el secretario anunció que iban a “cerrar las puertas” a las demás caravanas migrantes todavía en camino por la “mala actitud” de los que participaron en el plantón. Pero, al mismo tiempo, mostraron el creciente reclamo de autonomía y voz como sujetos de su propia experiencia de refugiado, lo cual se reflejaba de forma más contundente en la apropiación del término “asilo”, un fenómeno que empezó en años anteriores pero culminaba con los choques fronterizos de noviembre y diciembre de 2018.

“Si Dios quiere nos abra la puerta”: reflexiones sobre el asilo durante el Éxodo

Durante las caravanas del Éxodo de 2018, las expresiones de fe en la posibilidad de asilo como una meta colectiva por parte de familias desplazadas, y las declaraciones legalistas sobre el proceso y requisitos de asilo como aparato legal, llegaron a parecer cosas totalmente distintas. Cientos de migrantes expresaron esperanza de la misma manera que dijo una mujer hondureña en Arriaga a un reportero: “Yo sé que Dios nos va a abrir puertas en Estados Unidos, porque Dios está con nosotros. Si Dios ablanda los corazones, ¿por qué no le va a ablandar el corazón a Donald Trump?” (Rincón, 2018). Este artículo, como muchos, sigue con una crítica popular, insistiendo que los refugiados desplazados “desconocen por completo los requisitos para solicitar asilo, e incluso argumentan que su éxodo es por la pobreza o la violencia de las pandillas en sus países de origen, motivos que no son válidos para una solicitud de asilo” (Rincón, 2018).

Con esta narrativa, los periodistas hacen varias jugadas comunes para despreciar el conocimiento de los migrantes y proyectarse como un árbitro legítimo de la realidad fronteriza. Primero, contrastan el conocimiento migrante defectuoso con la supuesta “realidad” legítima de los requisitos formales del sistema de asilo, pintando la fe de las mamás migrantes como una especie de autoengaño. Segundo, usan un hipervínculo directo al sitio web de la oficina de Servicios de Inmigración y Ciudadanía de Estados Unidos como su comprobante, con la presunción de que los pronunciamientos públicos del gobierno estadounidense están dirigidos a aplicarse directamente en el

mundo real. Tercero, incluyen una cita de experto en migración, diciendo que “Lamentablemente, en este tipo de dinámicas migratorias hay personas que van desconociendo la realidad y la situación actual de la frontera norte. Algunos pueden pensar que la presión del número va a incidir para que cambie la actitud de México y Estados Unidos. Pero la verdad es que por ninguna razón se van a conmovier” (Rincón, 2018).

Sin embargo, los refugiados del Éxodo de 2018 insisten que el discurso oficial legalista no es la única definición legítima del “asilo”, una herramienta y una aspiración sumamente profunda en el imaginario centroamericano. Una de las razones porque las definiciones propias de las caravaneras no se han tomado en cuenta con mucho respeto por observadores críticos es que dependen de dos influencias alternativas casi opuestas: primero, un discurso de matiz religioso, moral y a veces milenario, sobre la intervención de Dios en los asuntos políticos humanos, debida a la injusticia profunda que vivían bajo la dictadura neoliberal en Honduras; segundo, la diferencia entre discurso oficial gubernamental de exclusión total y la realidad fronteriza de éxito frecuente, que los migrantes previos aprendieron en carne propia y transmitieron de manera horizontal a sus conocidos y familiares. Ninguna de estas dos influencias tiene como referente una explicación legal, formal o técnica, lo cual confunde a los observadores quienes tienen el sistema formal legal como su referente principal.

La segunda influencia merece una explicación histórica, la cual vamos a intentar resumir, agregando a la historia general de las caravanas al principio de este artículo una historia particular de asilo en esas caravanas. En las caravanas de 2017 -las primeras en que el derecho de asilo fue un eje central-, los refugiados que llegaron hasta Tijuana empezaron a crear, experimentar, y compartir una realidad distinta de lo que pronunciaba el gobierno y lo que entendían muchos expertos y abogados de migración. La caravana de refugiados de abril 2017 enfrentaba específicamente al patrón de rechazos que sufrían los refugiados cuando intentaban entregarse para solicitar asilo de forma individual, y usaba la visibilidad de una marcha y entrega colectiva -exitosa- en el puerto fronterizo como táctica para superar las barreras que retan a los refugiados individuales.

En aquel momento, la diferencia entre la realidad vivida y el discurso oficial fue poca, pero desde este momento la distancia entre ambos empezaba

a ampliarse. Muchos de los solicitantes exitosos de 2017 transmitieron su historia de lucha y victoria a sus conocidos en Centroamérica, y esta fue una de las razones por las que la caravana de abril de 2018 se llenaba en los primeros días con más que mil participantes, muchos de ellos familiares de los que viajaban en las caravanas de 2017. Al final de la caravana de la primavera de 2018, más de doscientos participantes solicitaron asilo en la frontera de Tijuana, de los cuales la gran mayoría logró pasar su entrevista de miedo creíble y fueron liberados con sus hijos al otro lado de la frontera para vivir en los Estados Unidos mientras esperaban las audiencias finales de sus casos de asilo.

En ese momento, en 2018, la realidad vivida por las y los caravaneros y el discurso legal/gubernamental/mediático empezaba a divergir más, la mayoría de las y los caravaneros estaban saliendo con libertad después de un rato corto o largo en la cárcel -mayoritariamente los hombres solteros, sobre todo por no recibir autorización de salir libres bajo fianza, estaban sufriendo estancias en la cárcel mucho más largas que antes-. En este momento, los medios daban a entender que todas las familias que se presentaban en la frontera estaban siendo separadas bajo las nuevas iniciativas de “cero tolerancia” anunciadas por el fiscal Jeff Sessions el 6 de abril, pocas semanas antes de la llegada de la caravana a Tijuana.

No obstante, las y los caravaneros seguían informando a sus conocidos y familiares en Centroamérica que habían pasado exitosamente al proceso de asilo en Estados Unidos, y que la supuesta suspensión de este derecho era un riesgo que sí les tocaba a algunos, pero a la mayoría no. La razón de esta diferencia entre realidad y discurso, básicamente se debe a la capacidad carcelaria del sistema migratorio estadounidense: con un límite de alrededor de 55,000 camas en los 300 centros de detención migratoria, políticas de cero tolerancia que suben el número de detenidos en el sur del desierto, un incremento de arrestos en el interior del país, y un rechazo de parte del liderazgo militar de usar fondos e infraestructura militar para una expansión de las detenciones migratorias, el sistema carcelario carece de espacio disponible para albergar más familias, y a muchos los estaban soltando.

Con esta información, calculando el riesgo de deportación y separación familiar y comparándolo con el riesgo de seguir viviendo bajo una amenaza de violencia generalizada y la crisis política creciente, especialmente en

Honduras, muchas familias se preparaban para venir en la próxima caravana que se presentara. Durante el próximo año, durante la llegada visible de caravanas en la frontera de Tijuana, y luego Piedras Negras, con grupos más pequeños aglutinados en Reynosa, Ciudad Juárez y otros puntos fronterizos, el discurso gubernamental/mediático y las experiencias migrantes de asilo siguieron divergiendo. Incluso en los medios, un discurso curiosamente bifurcado se desarrolló: a la misma vez que muchos observadores casuales estaban más y más convencidos que las políticas anunciadas de Trump habían “cerrado” la frontera para solicitantes de asilo, los medios también reportaban sobre las liberaciones masivas en ciudades fronterizas como San Diego, El Paso, McAllen, y San Antonio -con 2,000 personas liberadas cada semana solamente en el sector de El Paso en Marzo 2019- (ver: Delgado, 2018).

Los refugiados moviéndose en caravanas, entonces, son señalados por autoridades y supuestos expertos por ser “engañados” o tener “falta de conocimiento”, pero en realidad muchos se han apropiado del concepto de “asilo” de una manera sutil y contradictoria que, por sus matices religiosos, muchas veces elude a los observadores profesionales.

Conclusión: dialéctica migrante en la lucha de clases

A pesar de sus muchos éxitos, no podemos celebrar en paz la lógica de la estrategia caravanera ni los logros de las rondas, ni de las asambleas, ni los plantones, ni de las miles de familias que lograron transitar México y, luego, la frontera estadounidense exitosamente, porque también reconocemos que el discurso de exclusión y el espectáculo fronterizo de políticas formales, las cuales no eran aplicadas universalmente al principio, al final dejaron paso a un contraataque devastador.

Las élites de varios países, entre ellos Estados Unidos, México, Guatemala, Honduras y El Salvador, colaboraron para cerrar la puerta que las caravaneras creyentes oraban para que Dios les abriera. Pasando los meses de 2019, la realidad de las políticas de contención alcanzó al discurso de “cero tolerancia”, cerrando las fronteras, destruyendo el frágil sistema de asilo, aplastando a caravanas nuevas, y encerrando a miles de migrantes en las fronteras sur y norte de México.

Si el sistema de control fronterizo depende del terror y del uso de la amenaza para disuadir a los migrantes potenciales, cualquier esfuerzo colectivo que

muestre grietas en este muro puede provocar una nueva estrategia de terror. Esta es la dialéctica de las luchas migrantes en caravana -y, posiblemente, en toda lucha de la clase obrera-: mostrar la fuerza del pueblo unido y la debilidad del sistema excluyente muchas veces provoca represalias que amenazan con transformar el sistema de dominación en uno más profundo y destructivo. En este momento -revisamos el artículo durante el brote del COVID-19 en abril de 2020-, las políticas de cierre de fronteras han llegado a su máxima expresión: los gobiernos han encontrado justificaciones novedosas para cumplir con sus mandatos de impedir el movimiento de la clase obrera despojada entre los países de Mesoamérica y el imperio del norte. A la vez, brotes de desobediencia también están irrumpiendo otra vez a lo largo de Mesoamérica, con motines en Estaciones Migratorias dentro de México, huelgas de hambre en docenas de cárceles de detención migratoria en Estados Unidos, y la alta probabilidad de desestabilización profunda del sistema político-económico en los próximos meses.

Frente estos alarmantes y rápidos cambios, y la marcha lenta de la destrucción del sistema de asilo estadounidense durante 2019, las luchas caravaneras de 2018 se sienten lejos. Pero de ellas podemos aprender todavía sobre cómo la gente a veces se escapa de ser el refugiado cautivo que los gobiernos piensan imponer, cómo se apropian de los términos y procesos de su propia exclusión mientras buscan libertad y dignidad.

De los procesos que hicieron irrumpir las caravanas del Éxodo de 2018, destacamos aquí dos: primero, la importancia de entender cómo los discursos y culturas de lucha se desarrollan dentro de un ciclo de luchas, en el caso del ciclo caravanero, empezado en 2011 con la innovación del viacrucis como manera de dramatizar y proteger las luchas migrantes a la luz del día; en 2014 con la extensión de los viacrucis a caravanas que peleaban para transitar el país entero de México; en 2017 con la influencia de discursos de asilo y refugiado; y en 2018 con la expansión rápida de autoorganización después de que estalló la crisis política en Honduras. Segundo, una reflexión sobre este ciclo nos muestra la dialéctica de lucha entre los intentos gubernamentales de contener a la clase obrera y los intentos desesperados de reclamar su libertad y derecho de movimiento autónomo por parte de los migrantes despojados, una dialéctica que seguramente se agudiza en este año entrante.

Bibliografía

- Amnistía Internacional, (2010) *Victimas invisibles. Migrantes en movimiento en México*. Reino Unido: AI. Disponible en: <http://fundacionjusticia.org/cms/wp-content/uploads/2015/10/09-Victimas-Invisibles.-Amnist%C3%ADa-Internacional.pdf> (Consultado el 01 de marzo 2019).
- Amnistía Internacional, (2018) *Estados Unidos: “Tú no tienes ningún derecho aquí”. Expulsiones ilegales en frontera, detención arbitraria y malos tratos infligidos a solicitantes de asilo*. Reino Unido: AI. Disponible en: <https://www.amnesty.org › download › Documents> (Consultado: 19 de septiembre de 2019).
- Balaguera, Martha y Alfonso Gonzalez, (2018) “On the Migrant Trail, a Refugee Movement Emerges” en *NACLA Report on the Americas*. 29 de enero. Disponible en: <https://nacla.org/blog/2018/01/29/migrant-trail-refugee-movement-emerges> (Consultado: 06 de marzo de 2019).
- Burrell, Jennifer, (2013) *Maya after War: Conflict, Power, and Politics in Guatemala*. Texas: University of Texas Press.
- Cabrera, Ada y Blanca Cordero, (2018) “Luchando contra la ‘disponibilidad’. Política cotidiana de comunidades migrantes en Arizona” en *Odisea. Revista de Estudios Migratorios*. N. 5. Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Campos, Mónica; Barrera, Carlos; Rauda, Nelson y Víctor Peña (2018) “La marcha de los marginados se aleja de El Salvador” en *El Faro*. 7 de noviembre. Disponible en: https://elfaro.net/es/201811/ef_tv/22678/La-marcha-de-los-marginados-se-aleja-de-El-Salvador.htm (Consultado el 01 de febrero de 2019).
- Chignola, Sandro y Sandro Mezzadra (2014) “Fuera de la política pura: laboratorios globales de la subjetividad” en *Política Común*. Volumen 6. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0006.005> (Consultado el 08 de septiembre de 2019).
- Comisión Nacional de Derechos Humanos, (2011) *Informe Especial sobre secuestro de migrantes en México*. México: CNDH. Disponible en: http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2011_secmigraantes.pdf (Consultado el 01 de marzo de 2019).

- Cordero, Blanca, (En prensa) “Sovereignty violence at question. Central American Migrant Caravans facing multiple forms of confinement in north american border regime” en Grappi, Giorgio y Sandro Mezzadra (Editores) *Migration and the contested politics of justice: Europe and the global dimension*. Routledge: Londres.
- Cordero, Blanca y Ada Cabrera (2016) “Aproximaciones críticas a las luchas de migrantes latinoamericanos. Antagonismo, reproducción social de la vida y ‘excedencia’ en arenas de confrontación global” en *Papeles de trabajo*. N. 32. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural.
- Cordero, Blanca y María Georgina Garibo García (2019) “Las caravanas de migrantes centroamericanos: Acuerpamientos en movimiento” en Cabrera, Ada, Gustavo Rodríguez e Ibelis Blanco, (Coords.) *Migraciones internacionales en el siglo XXI: un análisis desde una perspectiva crítica*. México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Caribe y Universidad de San Buenaventura.
- Delgado, Edwin, (2018) “‘Unprecedented’ mass releases of migrants strain churches to limits” en *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/us-news/2018/dec/27/mass-releases-migrants-strain-voluntary-church-groups> (Consultado el 24 de agosto de 2019).
- Fernández Fernández, José Manuel, (1988) *El Comité de Unidad Campesina: origen y desarrollo*. Guatemala: Centro de Estudios Rurales Centroamericanos.
- Frank, Dana, (2005) *Bananneras: Women Transforming the Banana Unions of Latin America*. Massachusetts: South End Press.
- Gándara, Sugeyry, (2018) “Gobierno de Jalisco subió a los migrantes en camiones y los bajo adelante con policías, acusan” en *Sin embargo*. Disponible en: <https://www.sinembargo.mx/13-11-2018/3497207> (Consultado el 28 de agosto de 2019).

- González, Eduardo, (2012) “El proceso de acción colectiva según Charles Tilly” en *Ecuador Debate*. N. 87, pp: 51-72. Disponible en: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/5123> (Consultado el 10 de abril de 2019).
- Grandin, Greg, (2004) *The Last Colonial Massacre: Latin America in the Cold War*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gregorčič, Marta, (2009) “Cultural Capital and Innovative Pedagogy: A Case Study among Indigenous Communities in Mexico and Honduras” en *Innovations in Education and Teaching International*. 46, no. 4 (November 1): 357–66. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/14703290903301750> (Consultado el 15 de septiembre de 2019).
- Henríquez, Elio, (2011) “Viacrucis en el Suchiate” en *La Jornada*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2011/04/21/politica/005n2pol> (Consultado el 01 de agosto de 2019).
- Isin, Engin, (2013) “Theorizing Acts of Citizenship” en Isin, Engin y Greg Nielsen (Editors) *Acts of citizenship*. New York: Zed Books.
- López Obrador, Andrés Manuel, (29 agosto 2019) “Conferencia matutina del presidente Andrés Manuel López Obrador” en *El Universal*, 26 de octubre de 2018. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=pTEaE2dbnVo> (Consultado el 29 de agosto de 2019).
- Martín, Fredy, (2018) “Migrantes en asamblea rechazan plan de Peña Nieto” en *El Universal*. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/migrantes-en-asamblea-rechazan-plan-de-pena-nieto> (Consultado el 01 de agosto de 2019).
- Mezzadra, Sandro, (2005) *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. España: Traficantes de sueños.
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson, (2017) *La frontera como método*. España: Traficantes de sueños.

- Pskowski, Martha, (2018) "The Rebel Project of the Caravan: Solidarities and Setbacks" en *Viewpoint Magazine*. 30 Nov. Disponible en: <https://www.viewpointmag.com/2018/11/30/the-rebel-project-of-the-caravan-solidarities-and-setbacks/> (Consultado el 18 de junio de 2019).
- Rincón, Sergio, (2018) "Así rezan los migrantes para que Dios ablande el corazón de Trump" en *México. Com*. Disponible en: <https://www.mexico.com/politica/dios-ablandara-el-corazon-de-trump-eso-anhelan-los-migrantes/> (Consultado el 25 de agosto de 2018).
- Rodríguez, Jesus, (2018) "How the Migrant Caravan built its own Democracy" en *Político Magazine*. Disponible en: <https://www.politico.com/magazine/story/2018/12/12/migrant-caravan-tijuana-border-government-222856> (Consultado el 29 de agosto de 2019).
- Smith, Carol A. y Marilyn M. Moors, (1992) *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*. Texas: University of Texas Press.
- Stierl, Maurice, (2019) *Migrant Resistance in Contemporary Europe*. London and New York: Routledge.
- Tilly, Charles, (2000) "Acción Colectiva" en *Apuntes de investigación del Cecyp*. N. 6, pp: 9-32. Disponible en: <http://www.apuntescecyp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/745> (Consultado el 17 de abril de 2019).
- Toral, José, (2018) "Secretario General sí prometió trasladar a Nayarit a la Caravana Migrante, revela audio" en *Líder 99.1*. Disponible en: <http://lider919.com/secretario-general-si-prometio-trasladar-a-nayarit-a-la-caravana-migrante-revela-audio/> (Consultado el 28 de agosto de 2019).
- Ureste, Manu, (2015) "Programa Frontera Sur: Una Cacería de Migrantes" en *Animal Político*. Disponible en: <https://pajaropolitico.com/caceria-de-migrantes/> (Consultado el 01 septiembre 2019).
- Varela Huerta, Amarela, (2015) "La "securitización" de la gubernamentalidad migratoria a través de la "externalización" de fronteras estadounidenses en Mesoamérica" en *Con-temporánea*. No. 2 (4). México: INAH, julio-diciembre. Disponible en: https://con-temporanea.inah.gob.mx/del_oficio/amarela_varela_num4 (Consultado el 02 de septiembre de 2019).

- Varela, Amarela, (2017) “La masacre de migrantes en San Fernando y Cadereyta: dos ejemplos de gubernamentalidad necropolítica” en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. N.58. Disponible en: <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/2486> (Consultado el 02 de septiembre de 2019).
- Vignale, Silvana, (2014) “Foucault, actitud crítica y subjetivación” en *Cuadernos de filosofía*. N. 61. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/view/2440> (Consultado el 18 de septiembre de 2019).
- White, Melanie, (2013) “Can an Act of Citizenship Be Creative?” en Isin, Egin y Greg Nielsen (Editors) *Acts of citizenship*. Zed Books: New York.

**RACISMO Y DESVALORIZACIÓN DEL TRABAJO DE
LAS MUJERES INDÍGENAS EN GUATEMALA: DESDE LA
ECONOMÍA DOMÉSTICA HASTA EL CASO SEPUR ZARCO**

**RACISM AND DEVALUATION OF INDIGENOUS WOMEN'S
WORK IN GUATEMALA: FROM DOMESTIC ECONOMY TO
THE SEPUR ZARCO COURT CASE**

Patricia Arroyo Calderón*

DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N2.2020.A04>

Resumen: El juicio por genocidio contra Efraín Ríos Montt, celebrado en Guatemala en 2013, así como el juicio por el caso de Sepur Zarco, ocurrido en febrero de 2016, colocaron en primer plano la cuestión de la violencia sexual cometida contra las mujeres mayas a escala masiva durante el período más cruento del conflicto armado que se extendió por más de tres décadas en el país centroamericano. En este artículo se abordan los fenómenos de violencia sexual y esclavitud sexual sufridos por, al menos, quince mujeres q'eqchi', entre los años de 1982 y 1988, en paralelo a un aspecto del caso Sepur Zarco que por el momento ha recibido mucha menos atención: el proceso de esclavitud doméstica al que también fueron sometidas por años las mujeres mayas sobrevivientes. En concreto, se propone que los fenómenos de desvalorización del trabajo reproductivo de las mujeres indígenas —manifestado en formas extremas durante el genocidio maya— deben ser entendidos en perspectiva histórica como parte de los procesos de modernización capitalista impulsados

* Afiliación institucional: Assistant Professor del Departamento de Español y Portugués, en la Universidad de California en Los Ángeles, Estados Unidos. Líneas de investigación: historia, literatura y cultura visual latinoamericanas, con enfoque en Centroamérica. Correo-e: parroyo@ucla.edu.

Fecha de recepción: 04/01/2020. Fecha de aceptación: 29/04/2020. Fecha de publicación: 31/07/2020.

por las élites liberales del istmo desde las décadas finales del siglo XIX, procesos que articularon dos nociones antagónicas (y fuertemente racializadas) de trabajo: el “trabajo productivo” y el “trabajo improductivo”. Dichos conceptos, trasladados al ámbito de los hogares centroamericanos, contribuyeron a la consolidación de un renovado orden jerárquico organizado en torno a formas de trabajo doméstico consideradas “productivas” (aquellas labores llevadas a cabo por amas de casa letradas y modernizadas) e “improductivas” (aquellas completadas por “criadas” indígenas). En última instancia, estos imaginarios de desigualdad en el seno de los hogares siguen manifestándose hoy día en asociaciones naturalizadas entre amplios sectores de la población que equiparan a las “mujeres indígenas” con las “sirvientas”, así como en formas de desvalorización, explotación y otros abusos cometidos con impunidad sobre las trabajadoras domésticas del istmo.

Palabras clave: violencia sexual, esclavitud sexual, esclavitud doméstica, economía doméstica, racismo, genocidio, Guatemala, Sepur Zarco.

Abstract: The Guatemalan 2013 genocide trial, where ex-President Efraín Ríos Montt was convicted, and the Sepur Zarco trial held in February of 2016 brought to focus the sexual violence suffered by Maya women at a massive scale during the over-three-decades long civil conflict. In this article, the instances of sexual violence and sexual slavery suffered by—at least—fifteen Q’eqchi’ women between 1982 and 1988 are addressed in parallel to a dimension of the Sepur Zarco trial which has been for the most part overlooked: the situation of domestic slavery that was also inflicted on the Maya women survivors. Specifically, I suggest that the process of devaluation of indigenous women’s reproductive work (intensified to the extreme during the Maya genocide) needs to be historically understood in relation to the capitalist modernization projects put into motion by Central American liberal elites during the last decades of the 19th century. The liberal modernization projects relied upon two opposing—and heavily racialized—concepts of work: the notion of “productive work” and the notion of “unproductive work.” These notions eventually found their way into the Central American households and actively contributed to the creation of a renovated hierarchical order structured around forms of domestic work considered to be “productive” (i.e.,

the domestic work performed by lettered and modernized housewives) and other forms of work considered “unproductive” (that is, the work performed by indigenous domestic servants). Ultimately, these imaginaries of inequality that thrived within the households of the isthmus have survived until today, when ample sectors of the population still equate “indigenous women” with “domestic servants,” and when different forms of devaluation, exploitation, and other forms of abuse are inflicted upon local domestic workers with total impunity.

Keywords: sexual violence, sexual slavery, domestic slavery, domestic economy, racism, genocide, Guatemala, Sepur Zarco.

Introducción

El desarrollo, en 2013, del primer juicio por genocidio contra el general Ríos Montt —donde los testimonios de mujeres ixiles víctimas de violencia sexual tuvieron especial protagonismo—, así como el juicio por el caso Sepur Zarco, que se llevó a cabo en 2016, han contribuido sin duda a situar los debates sobre la violencia sexual como un arma de guerra y como un elemento central en el genocidio de los pueblos mayas de Guatemala¹. En este sentido, en los últimos años se han producido una serie de reflexiones por parte de las propias mujeres víctimas de violencia sexual, así como por parte de activistas, académicos y otros agentes de la sociedad civil sobre, entre otras cuestiones,

¹ El primer juicio por delitos de lesa humanidad y genocidio cometidos contra el pueblo maya ixil, en el cual se sentó en el banquillo de los acusados el expresidente de Guatemala y general del ejército, Efraín Ríos Montt, comenzó en Guatemala en el mes de marzo de 2013 y finalizó con una condena histórica —ya que se trataba del primer juicio por genocidio llevado a cabo contra un exgobernante en un tribunal nacional— de 80 años de prisión, el 10 de mayo de ese mismo año. La sentencia de culpabilidad emitida por el Tribunal de Mayor Riesgo A, presidido por la jueza Yasmín Barrios, fue anulada solamente diez días más tarde por el Tribunal Constitucional que obligó a repetir el juicio alegando defectos procedimentales. Después de múltiples demoras, el juicio se reanudó finalmente, a puerta cerrada, en 2018. A pesar de que en septiembre de ese mismo año el Tribunal de Mayor Riesgo B declaró que sí se había producido un genocidio contra la población maya ixil, ningún acusado fue sentenciado por dicho crimen, ya que Efraín Ríos Montt había fallecido el 1 de abril de 2018 a los 91 años. Más recientemente, en octubre de 2019, ha vuelto a abrirse un nuevo juicio por el genocidio contra el pueblo maya ixil, de nuevo en el Tribunal de Mayor Riesgo B de la Ciudad de Guatemala. En esta ocasión, los acusados son tres altos mandos militares que coordinaron las operaciones del Ejército en esa área del país durante la presidencia del general Fernando Romeo Lucas García (1978-1982).

la naturaleza de la violencia sexual, las formas específicas en la que ésta se ejerció contra las mujeres indígenas, los efectos físicos, psíquicos, espirituales y sociales que esta forma particular de violencia dejó en los cuerpos y en las mentes de las mujeres sobrevivientes (y también en sus comunidades), sobre las trayectorias de las sobrevivientes en el camino hacia la sanación o en su búsqueda de reconocimiento, justicia y reparación. No obstante, la creciente atención prestada a los fenómenos de violencia sexual contra las mujeres mayas también ha llevado a ciertas investigadoras, como Alison Crosby, M. Brinton Lykes y Brisna Cajax (2016) a advertir de los peligros de pasar de un régimen de invisibilidad a uno de “hipervisibilidad” en lo que respecta a los casos de violencia sexual contra mujeres indígenas².

En este artículo se propone, por tanto, un análisis del caso Sepur Zarco desde una perspectiva que no se enfoca en los aspectos de violencia sexual, sino en una dimensión del caso que, por el momento, ha recibido mucha menor atención: el régimen de esclavitud doméstica al que fueron sometidas al menos quince mujeres de la etnia q’eqchi’, obligadas durante años a realizar actividades consideradas “reproductivas” (lavar uniformes, cocinar, preparar tortillas, etc.), sin recibir ningún salario a cambio del trabajo realizado.

De acuerdo con los peritajes realizados por la investigadora guatemalteca Marta Elena Casaus Arzú, tanto para el juicio por genocidio contra Efraín Ríos Montt como para el llamado caso Sepur Zarco³, el racismo estructural se sitúa como el elemento central que nos puede ayudar a comprender los fenómenos múltiples y complejos de violencia que experimentaron (y siguen experimentando), de forma diferencial, los cuerpos racializados de las mujeres mayas. Al igual que otras antropólogas, como Irma Alicia Velásquez Nimatuj o Rita Laura Segato, quienes también contribuyeron con sus peritajes culturales

² Véase A. Crosby, M. Brinton Lykes y B. Cajax, “Carrying a Heavy Load” (2016).

³ Este último peritaje se realizó en colaboración con la antropóloga feminista Marisa Ruiz Trejo. Para un resumen de los aspectos fundamentales presentados en dicho peritaje, véase M.E. Casaus Arzú y M. Ruiz Trejo, *Procesos de justicia y reparación*.

y de género a los juicios anteriormente mencionados⁴, Casaus y Ruiz Trejo insisten en el vínculo existente entre las violaciones sexuales, la destrucción de los cuerpos de las mujeres indígenas durante el genocidio por medio de atroces mutilaciones y asesinatos y el arrasamiento de comunidades enteras con objeto de impedir la reproducción de la vida. En este sentido, todas las autoras mencionadas coinciden en que las violaciones sexuales fueron un arma de guerra y una herramienta de genocidio contra las comunidades mayas que provocaron, entre otros efectos, malestar psicológico, dolores físicos profundos, enfermedades crónicas, esterilidad, estigmatización o vergüenza entre las mujeres afectadas en el nivel individual, también terror, destrucción, desarticulación social en las comunidades y eliminación de la identidad étnico-cultural a escala colectiva.

Como señalan las organizaciones que llevan años acompañando a mujeres indígenas víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado⁵, así como investigadoras y activistas como Amandine Fulchirone⁶, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Alison Crosby, M. Brinton Lykes, Brisna Caxaj, Marta Elena Casaus o Marisa Ruiz Trejo, las violaciones sexuales no fueron, en ningún caso, la única forma de violencia experimentada por las víctimas y sobrevivientes. La gran mayoría de ellas quedaron viudas a raíz del secuestro, tortura y asesinato de sus esposos; perdieron sus casas, sus tierras, sus animales, sus cosechas y sus enseres en los procesos de destrucción de sus comunidades; fueron víctimas de violaciones individuales o en grupo (en muchas ocasiones en público y enfrente de sus familiares más cercanos y sus vecinos); fueron víctimas del desplazamiento forzado desde sus casas y aldeas destruidas hacia el destacamento militar donde fueron retenidas para servir de “descanso y

⁴ La antropóloga maya-k'iche' Irma Alicia Velásquez Nimatuj fue la encargada de realizar el peritaje cultural, mientras que Rita Laura Segato estuvo a cargo de completar el peritaje antropológico cultural de género. Los resultados del peritaje de Velásquez Nimatuj pueden ser consultados en su reciente libro *La justicia nunca estuvo de nuestro lado* (2019). Por su parte, la función instrumental de la violencia sexual y la violencia extrema sobre los cuerpos de las mujeres en el marco de las *nuevas guerras* han sido exploradas por Segato en múltiples textos, posiblemente uno de los más significativos *Las nuevas guerras y el cuerpo de las mujeres* (2014). Buena parte de los argumentos explorados por la antropóloga argentina en dicho texto fueron aplicados al caso concreto de Sepur Zarco durante su peritaje.

⁵ Entre otras, ECAP (Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial), UNAMG (Unión Nacional de Mujeres de Guatemala) y Mujeres Transformando el Mundo.

⁶ Véase especialmente el monumental trabajo de recopilación de testimonios de sobrevivientes sometidas a violencia sexual coordinado por A. Fulchirone, *Tejidos que lleva el alma* (2009).

solaz” para la tropa (esclavitud sexual) y donde fueron forzadas a realizar labores que incluían el lavado de uniformes o la preparación de tortillas para los soldados. Algunas de ellas asistieron impotentes a la muerte de sus hijos por frío, enfermedades, hambre y malnutrición y, finalmente, muchas de ellas fueron víctimas de violencia doméstica, marginación y estigmatización cuando regresaron a sus comunidades, y sufren, desde entonces, situaciones persistentes de pobreza y falta de oportunidades, así como enfermedades y dolores físicos crónicos derivados de sus experiencias traumáticas durante el período de la guerra.

Como puede verse, la violencia sexual fue solamente una de las formas de privación, agresión y destrucción a las que se enfrentaron las mujeres de Sepur Zarco, así como las mujeres indígenas de otras localidades. Algunos testimonios y ciertos análisis del caso Sepur Zarco dan cuenta de las estrechas relaciones que existieron entre la predación de los cuerpos de las mujeres mayas y su agresión por vía sexual y las formas histórico-estructurales de apropiación de la mano de obra y las tierras de las comunidades indígenas en el altiplano de Guatemala⁷. Casaus y Ruiz Trejo evidencian esta interrelación cuando mencionan que “las mujeres [fueron] obligadas a aportar sus relaciones de producción-reproducción en condiciones de secuestro forzado y masivo” (2017), mientras que el peritaje de la antropóloga Rita Segato insiste en la importancia de no desvincular analíticamente los fenómenos de la esclavitud sexual y la esclavitud doméstica, puesto que ambas dimensiones de la experiencia se encuentran unidas de manera inextricable en el horizonte

⁷ En las páginas que siguen dedicaré mi atención a analizar en detalle solamente la relación entre la predación de los cuerpos de las mujeres indígenas (por vía de la agresión sexual) y la predación de su fuerza de trabajo. No obstante, en el caso concreto de Sepur Zarco, el vínculo entre estas dos formas de violencia contra las mujeres y el despojo de tierras a las comunidades indígenas se evidencia en el hecho de que todas las mujeres sometidas a violencia sexual, esclavitud sexual y esclavitud doméstica eran las viudas de hombres secuestrados, torturados y desaparecidos / asesinados por el ejército de Guatemala a raíz de su participación en los “comités de tierras” locales. De acuerdo al peritaje de Segato, dichos comités habían iniciado “averiguaciones en el Instituto de Transformación Agraria —INTA—, sobre la situación de las tierras que ancestralmente habitaron y cultivaron. Las víctimas querellantes de la causa fueron precisamente las esposas de los hombres detenidos y desaparecidos de la aldea por su intento de reivindicar documentos de posesión estable de la tierra que ocupaban” (2016: 18). De igual manera, Casaus y Ruiz Trejo señalan que varias familias pertenecientes a la oligarquía terrateniente facilitaron la construcción del destacamento de Sepur Zarco junto a sus fincas “con el fin de controlar dicha región y vigilar y castigar a aquellos líderes que habían osado formar un comité para solicitar tierras al gobierno” (ídem: 16).

cultural de las mujeres mayas sobrevivientes. El trabajo de Segato detalla cómo la institución del matrimonio se encuentra en el centro de las relaciones sociales de las comunidades q'eqchi'es, dotando de sentido a la existencia social de las mujeres "como nodo en un haz de relaciones productivas y reproductivas (...) en vínculo de reciprocidad en una red familiar y comunitaria" (2016: 12). Estas dobles relaciones —productivas y reproductivas— en el seno del matrimonio implican, para las mujeres q'eqchi'es, "la donación de sus órganos reproductores y su trabajo doméstico"⁸ (ídem: 20). El ejército de Guatemala "rompió" los matrimonios de las mujeres sobrevivientes de Sepur Zarco en un doble sentido: por un lado, al eliminar físicamente (asesinar) a sus esposos; por otro lado, a partir de la expropiación de sus labores productivas y reproductivas, extrayéndolas forzosamente de su contexto de reciprocidad conyugal e intracomunitaria. De esta manera, el peritaje de Segato deja muy claro que "el secuestro de labor doméstica participa de la esfera de sentido de la violación de tipo sexual" (ibídem)⁹.

A pesar de los aportes de Casaus y Ruiz Trejo y del esclarecedor peritaje de Rita Segato, la mayoría de los trabajos disponibles sobre el caso Sepur Zarco —así como, de forma más general, sobre las múltiples formas de violencia ejercidas contra las mujeres indígenas durante el período del genocidio maya— siguen centrándose casi en exclusiva en los aspectos relacionados con la violencia sexual. Varias investigadoras feministas —como Emily Rosser, Allison Crosby, M. Brinton Lykes o Brisna Caxaj— han analizado algunas de las razones que podrían ayudarnos a explicar la "hipervisibilidad" de estos fenómenos en los análisis de las formas de violencia experimentadas por las mujeres mayas durante el conflicto armado. Rosser, en su artículo *Depoliticised Speech and Sexed Visibility: Women, Gender, and Sexual Violence in the 1999 Guatemalan Comisión para El Esclarecimiento Histórico Report* (2007), señala que este enfoque casi exclusivo en las formas sexuales de la violencia ejercida

⁸ Mientras que el varón "concorre con su semen y su trabajo en la agricultura" (Segato, 2016: 20).

⁹ Segato señala que "la esclavitud doméstica, no tiene, para las mujeres q'eqchi'es, el mismo significado que la esclavitud laboral de cualquier otro tipo. El sometimiento en tareas domésticas es sentido como de gran intensidad. Cuando las mujeres relatan su sometimiento sexual y su sometimiento doméstico, lo hacen con idéntica pena, manifestando análoga penuria, y es tan quejosa la referencia al acceso a su cuerpo como al acceso a su trabajo y a sus productos (los alimentos, que ellas eran obligadas a retirar de sus familias para entregar en su servicio a los militares, y el jabón con el que debían lavar sus uniformes)" (2016: 19).

contra las mujeres es inherente a los discursos y las instituciones que operan bajo el paradigma universalista de los “derechos humanos”, puesto que “women have been visible in human rights discourse mainly either as generic human beings or (...) as ‘sexed bodies’ within the framework of rape, victimhood, and embodiment. Vulnerability to sexual violence is a sign of women’s difference, or, put another way, women’s ‘juridical recognisability’”¹⁰ (idem, 398). Allison Crosby y M. Brinton Lykes ofrecen una interpretación similar en su artículo *Maya Women Survivors Speak* (2011), en el que analizan diferentes procesos de “truth-telling”¹¹ prestando atención a las implicaciones del marco narrativo dentro del cual suelen insertarse los testimonios de mujeres que sufrieron violencia durante conflictos armados:

Truth-telling processes, in which documentation relies on the personal testimonies of survivors who have been directly or indirectly affected by the violations under consideration, tend to be framed within the liberal language of human rights and emphasize the experience of individuated harm, particularly bodily harm. They also focus on this harm as a particular ‘event,’ rather than as part of the broader structural relations of power that shape and inform the construction of the subject within her social context [...] Violence produces women victims, the underlying assumptions being that victims are gendered female, that women are all the same and that, within the individuated framework of rights violations and bodily harm, the harm

¹⁰ “Las mujeres han sido visibilizadas en el marco de los discursos sobre derechos humanos, fundamentalmente en calidad de seres humanos genéricos (...) o bien en calidad de ‘cuerpos sexuados’ sometidos a procesos de violación, victimización y corporización. Ser vulnerable a sufrir violencia sexual es el signo que marca la diferencia de las mujeres o, dicho de otro modo, la forma en la que las mujeres se vuelven ‘reconocibles en términos jurídicos’ [traducción de la autora] (Rosser, 2007: 398).

¹¹ Podríamos traducir el término “truth-telling” como “dar testimonio” o “relatar la verdad”.

experience was sexual violence. Thus, sexual harm is reified as *the* gendered face of war¹² (idem, 462).

Las consecuencias de esta reducción de la experiencia de violencia al ámbito de lo corporal e individual han sido, sin duda, variadas. En su dimensión más positiva, han permitido avanzar la lucha por la verdad, la justicia y la reparación en forma de juicios penales, por medio de los cuales —como en el caso Sepur Zarco— se han logrado condenas históricas contra altos mandos del ejército por crímenes de violencia y esclavitud sexual¹³. Pero, en su dimensión negativa, este tipo de aproximación es susceptible de generar

¹² “Los procesos de *truth-telling*, cuya validación recae en los testimonios individuales de sobrevivientes que han sido directa o indirectamente afectados por las violaciones de derechos humanos bajo consideración, tienden a enmarcarse en el lenguaje liberal de los derechos humanos y a enfatizar el daño individual —en particular en lo que respecta al daño corporal—. También entienden este tipo de daño como un ‘acontecimiento puntual’ y no como parte de las relaciones de poder estructurales que informan la construcción del sujeto en su contexto social específico [...] La violencia produce mujeres víctimas; las implicaciones que subyacen a esta afirmación es que las víctimas tienen género femenino, que todas las mujeres son iguales y que —dentro de los marcos individualizados de los derechos humanos y el daño corporal— la violencia experimentada es violencia sexual. Por tanto, el daño producido por la violencia sexual queda reificado como el único daño que la guerra provoca en las mujeres” [traducción de la autora] (Crosby y Lyckes, 2011: 462).

¹³ La constatación de que las mujeres indígenas habían sido las víctimas principales de los actos masivos de violencia sexual cometidos fundamentalmente por el Ejército de Guatemala —y, en menor medida, por otros actores del conflicto interno— puede rastrearse, al menos, hasta finales de la década de 1990, cuando el informe publicado por la Comisión de Esclarecimiento Histórico (*Guatemala: Memoria del silencio*, 1999) estipuló que el 89.39% de las violaciones sexuales reportadas correspondían a casos denunciados por mujeres mayas (frente a un 10.02% de casos reportados por mujeres ladinas), véase Tomo III, p. 24. Por otro lado, los primeros avances hacia la justicia que se produjeron en Guatemala en relación a las violaciones sexuales masivas perpetradas durante el conflicto armado se dieron en el año 2010, cuando diversas organizaciones feministas facilitaron la labor del Tribunal de Conciencia contra la Violencia Sexual hacia las Mujeres durante el Conflicto Armado en la Ciudad de Guatemala. A raíz de las actividades de este Tribunal de Conciencia, un grupo compuesto por quince mujeres de etnia q’eqchi’ decidió presentar una querrela penal en 2011. Dicha querrela no llegó a juicio hasta el mes de febrero de 2016, cuando el llamado “Caso Sepur Zarco” fue visto en el Tribunal de Mayor Riesgo A de Ciudad de Guatemala. El juicio finalizó con una sentencia condenatoria en contra de los dos acusados —Esteelmer Reyes Girón, ex comandante de la base militar de Sepur Zarco durante los años 1980 y Heriberto Valdez Asig, ex comisionado militar— quienes fueron sentenciados a penas de prisión de 120 y 240 años, respectivamente. Adicionalmente, el Tribunal decretó medidas de resarcimiento a favor de todas las denunciadas. Para conocer más detalles sobre este proceso, véase el prólogo de Irantzu Hegoa al peritaje cultural de Irma Alicia Velásquez Nimatuj, *La justicia nunca estuvo de nuestro lado* (2019: 7-11).

efectos no deseados, en particular, como menciona Zinaida Miller para el caso ruandés, la invisibilización de las cuestiones económicas o bien su equiparación/reducción al problema de las “reparaciones”, “background[ing] structural factors in favour of more obvious concerns about physical violence”¹⁴ (2008: 273). Por estas razones, propongo realizar un análisis interseccional e historizado de las diferentes formas de violencia que sufrieron las mujeres indígenas durante el conflicto armado, abordando los fenómenos de violencia sexual, violencia económica y de violenta apropiación de la mano de obra de las mujeres indígenas del período bélico desde una perspectiva histórica de larga duración. En concreto, me interesa destacar las continuidades existentes entre las formas de apropiación de la mano de obra de las mujeres mayas y los imaginarios de “trabajo improductivo” y “cuerpos abyectos” que las élites del istmo centroamericano articularon de forma exitosa y perdurable en las décadas finales del siglo XIX. Dedicaré, por tanto, lo que resta de este texto a explorar, entre otros, los siguientes interrogantes: ¿de qué manera se relacionan las concepciones popularizadas por los reformadores liberales de fines del siglo XIX acerca de la improductividad del trabajo doméstico realizado por “las sirvientas” con los procesos contemporáneos de desvalorización del trabajo de las mujeres indígenas? ¿Cómo perduraron y se metamorfosearon los imaginarios racializados de la improductividad en Guatemala, hasta llegar a nuestros días? ¿De qué manera contribuye la desatención hacia el fenómeno de la esclavitud doméstica como arma de genocidio a perpetuar y naturalizar los imaginarios liberales sobre el trabajo de las mujeres indígenas en la era neoliberal? A mi juicio, solamente cuando logremos desentrañar este resistente constructo imaginario seremos capaces de revertir la desatención con la que se han abordado los fenómenos de esclavitud doméstica producidos en distintos destacamentos militares durante el genocidio de los pueblos mayas en Guatemala.

Amas de casa “productivas” y criadas “abyectas”

Las tres décadas finales del siglo XIX fueron una era de profundos cambios en Centroamérica, entre otras cosas, puesto que, entre 1870 y 1893, cada una de las cinco repúblicas centroamericanas experimentó su propia “reforma” o

¹⁴ “[D]ejando en un segundo plano los factores estructurales en beneficio de preocupaciones más obvias relacionadas con la violencia sexual” [traducción de la autora] (Miller, 2008:273).

“revolución” liberal. Este proceso de reestructuración del poder del Estado y las instituciones a escala regional estuvo a menudo liderado por los miembros de una clase dirigente con fuerte anclaje en la sociedad colonial, pero parcialmente renovada por una serie de familias que se habían enriquecido gracias al café¹⁵. El nuevo modelo de crecimiento económico, articulado en torno a este cultivo, conllevó la implementación de un conjunto de políticas que cambiarían para siempre el entorno natural, económico y social del istmo. Las revoluciones político-militares fueron inmediatamente seguidas por procesos acelerados y a gran escala de privatización y concentración de tierras, los cuales fueron a su vez acompañados por la liberación de inmensas cantidades de lo que por entonces se denominaban “brazos indígenas”. Estos “brazos indígenas” pasaron a integrar el creciente contingente de mano de obra a disposición de un mercado de trabajo en teoría liberalizado, a pesar de que, en la práctica, buena parte de las nuevas formas de contratación fueran subsumidas en viejas estructuras de apropiación del trabajo, tales como el peonaje por deudas o los trabajos forzados.

Las ciencias sociales centroamericanas han dedicado una cantidad considerable de esfuerzo al estudio del papel central de la finca de café en los imaginarios de modernidad de la región. Historiadores y sociólogos de la historia como Elizabeth Dore para el caso de Nicaragua, o Sergio Tischler, Gustavo Palma Murga y Matilde González Izás para el caso de Guatemala, han argumentado de manera convincente que los modelos de organización política instituidos por las élites liberales estuvieron, en buena medida, inspirados por el orden social de la finca¹⁶. En las fincas cafetaleras, un pequeño número de propietarios mestizos o blancos —una clase compuesta, dependiendo de la región, por inmigrantes europeos o por ladinos locales— dominaron y explotaron brutalmente a una vasta mayoría de trabajadores indígenas (tanto hombres como mujeres y, no en pocas ocasiones, niños), quienes fueron sometidos a formas neocoloniales de organización del trabajo, generando así un régimen de explotación y exclusión que perduró hasta bien entrado el siglo XX.

¹⁵ Véanse M.E. Casasa Arzú, *Guatemala: linaje y racismo* (1992), y P. Dosal, *El ascenso de las élites industriales en Guatemala: 1871-1994* (2005).

¹⁶ Véanse E. Dore, *Myths of Modernity* (2006); S. Tischler Visquerra, *Guatemala, 1944* (1998); G. Palma Murga, *Romper las cadenas* (2012); y M. González Izás, *Modernización capitalista y violencia en Guatemala* (2014).

Si bien el microcosmos de la finca de café ha sido muy bien examinado, no puede decirse lo mismo sobre el universo de los hogares urbanos en el *fin de siècle*¹⁷, a pesar de que estas dos unidades económicas y sociales diferenciadas se estructuraron en torno a los mismos conceptos antagónicos de trabajo: un tipo de trabajo concebido como “productivo” vs. otro tipo de trabajo conceptualizado como “improductivo”. La teoría del trabajo, originalmente enunciada por Adam Smith, describía la diferencia entre estas nociones del siguiente modo: “Hay un tipo de trabajo que aumenta el valor del objeto al que se incorpora, y hay otro tipo que no tiene ese efecto. En tanto produce valor, el primero puede ser llamado trabajo productivo; y el segundo, trabajo improductivo”¹⁸. La distinción acuñada por el economista escocés en 1776 sería aplicada, menos de un siglo más tarde, a un contexto muy diferente por intelectuales latinoamericanos como Domingo Faustino Sarmiento o Juan

¹⁷ Los únicos trabajos que —hasta donde llega mi conocimiento— ponen en relación el universo del trabajo servil desarrollado en las encomiendas coloniales, en las haciendas y en las fincas cafetaleras con las formas históricas de apropiación del trabajo doméstico realizado mayoritariamente por mujeres indígenas son los elaborados por la investigadora kaqchikel Aura Estela Cumes, para el caso de Guatemala (especialmente, su magnífica tesis doctoral titulada *La “india” como “sirvienta”: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*). La tesis central de los textos de Cumes señala que, en este país centroamericano, las estructuras de “ocupación de territorios, expropiación de recursos y medios de vida y despojo de los cuerpos [indígenas que] hicieron posible la vida colonial” (2019: 581) facilitando la reproducción de la vida y de la dominación de los colonizadores españoles —y, posteriormente, de los sectores criollos— generaron un imaginario de larga duración, vigente hasta hoy día, a partir del cual “las mujeres indígenas han sido construidas con una identidad de sirvientas; [mientras que] paralelamente los hombres indígenas son pensados como mozos” (2019: 580). Su enfoque en los orígenes de la “cultura de servidumbre” hace que, lógicamente, los trabajos de Cumes se centren en trazar las continuidades entre el período colonial y la contemporaneidad. Por otro lado, aunque esta autora reconoce la importancia de indagar en las formas en que “la identidad y la condición social de sirvientas que las mujeres indígenas (...) son re-funcionalizadas en la etapa republicana mediante las nuevas lógicas del trabajo forzado” (Cumes 2019: 600), no llega a explorar a fondo las importantes transformaciones que se produjeron en las últimas décadas del siglo XIX en torno a las concepciones sobre el servicio doméstico (el recorrido histórico que Cumes realiza por la etapa comprendida entre el período de la independencia de la región centroamericana y 1944 puede consultarse en *La “india” como “sirvienta”*, pp. 113-125). Mi trabajo se apoya en los excelentes aportes de Cumes y concuerda con sus postulados principales, a la vez que aspira a complementar su estudio en profundidad de “el trabajo doméstico (...) [como] una institución de servidumbre inscrita en lo colonial” (2019: 600) a partir del análisis detallado de las importantes transformaciones que sufrió el trabajo dentro de los hogares centroamericanos en las décadas finales del siglo XIX.

¹⁸ Véase *La riqueza de las naciones* (1999), Tomo I, Capítulo III.

Bautista Alberdi, en su empeño por atraer inmigrantes europeos “productivos” al Cono Sur, un espacio cuya heterogeneidad étnica y dependencia económica eran consideradas una rémora para el progreso por parte de estos dos estadistas argentinos¹⁹. De forma similar a la de sus homólogos del hemisferio sur, las élites centroamericanas comenzaron, en torno a 1870, a asociar la noción de “trabajo improductivo” con las actividades económicas —consideradas desordenadas, caóticas y poco inteligentes— de la población local y, en particular, de la población indígena.

La finca de café fue, sin lugar a dudas, una estructura fundamental de dominación y exclusión en la región centroamericana, pero eso no quiere decir que sea la única unidad económica que merece nuestra atención. Las fantasías de modernidad en Centroamérica fueron edificadas sobre un sólido imaginario, en el cual las diferencias culturales, étnicas y de género equivalían, simplemente, a signos que revelaban una “natural” desigualdad entre grupos sociales. Este imaginario permeó todos los rincones del tejido social y se convirtió en la base de la “gran transformación” que sufrieron los espacios domésticos de las clases medias y altas centroamericanas en el tránsito del siglo XIX al XX²⁰. En este sentido, lo que a partir de aquí denominaré “el hogar modernizado” contribuyó de forma importante —junto con la finca de café y la plantación bananera— a la institucionalización de un entramado socio-histórico basado en prácticas de discriminación tanto formales como informales²¹. En el caso concreto de Guatemala, estas prácticas afectaron de forma desproporcionada a la población indígena en general —especialmente en el universo de las fincas agrícolas— y a las mujeres mayas en particular —en los “hogares modernizados” de las áreas urbanas—.

¹⁹ Véanse F.D. Sarmiento, *Facundo* (1999) y J.B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina* (1963).

²⁰ Para un análisis de las implicaciones materiales del término “gran transformación”, véase K. Polanyi, *La gran transformación* (1989).

²¹ Aura Estela Cumes nos llama la atención sobre la importancia de pensar en la casa como “forma política”, es decir, “pensarla no exclusivamente como un lugar de trabajo, sino como un núcleo de reproducción de las estructuras de la sociedad” (2019: 602) y, en el caso concreto de Guatemala, también como “espacio de civilización” en el que “se ocultan las historias de desigualdades [...] se normaliza la tutela y se niegan las formas de servidumbre, mientras que se reproducen en los hábitos, en las costumbres y en los discursos reivindicados como modernos” (2014: 395).

En paralelo a la emergencia de estas nuevas estructuras de exclusión, las últimas décadas del siglo XIX presenciaron el surgimiento de un conjunto de nuevas disciplinas que también contribuirían a solidificar esta noción de orden social desigual, según la cual cada cosa tenía que estar en su sitio y cada quien debía permanecer en su lugar²². Dos de estas disciplinas ocuparían un lugar protagónico en este empeño: la economía política y la economía doméstica. La urgencia por incorporar los diferentes sectores de la población a actividades orientadas a la producción capitalista condujo a la adopción de estrategias pedagógicas diferenciadas cuyo objetivo era diseminar por todo el istmo centroamericano una serie de conocimientos económicos considerados “modernos”. Por un lado, comenzaron a importarse, traducirse y circularse manuales de economía política que ya eran populares en España, Estados Unidos y Francia; por otro, personalidades importantes del mundo académico y político se sumaron al esfuerzo de producir textos de economía política adaptados al medio y las condiciones específicas de Centroamérica. Entre ellos, podemos citar el manual del guatemalteco Lorenzo Montúfar — publicado como *Apuntes de economía política* en 1887—, quien fue el primer profesor universitario encargado de impartir esta disciplina desde su cátedra en la Universidad de Costa Rica.

Al mismo tiempo que se producía este impulso de diseminación de las ideas económicas liberales entre los varones de las élites letradas, se ponían también en marcha un conjunto de proyectos encaminados a modernizar las prácticas económicas de las mujeres, los artesanos urbanos y la población indígena. Los supuestos en los que se fundamentaban estos proyectos pedagógicos eran bastante similares entre sí, pudiendo reducirse, más o menos, a la siguiente premisa: en el empeño colectivo por acumular capital y lograr el progreso material de la nación, todos los centroamericanos debían contribuir a la creación de riqueza de acuerdo a su posición social particular y a sus habilidades específicas²³. Para decirlo en palabras de Pilar Larrave, una maestra y escritora de la época: “puesto que la sociedad está compuesta de elementos heterogéneos, necesita del cultivo de cada uno de esos elementos” (1895: 5).

²² Este dicho tradicional, bien extendido a lo largo y ancho de todo el mundo hispano, puede encontrarse frecuentemente en los textos producidos por las élites liberales de fines del siglo XIX que se mencionan en este artículo.

²³ Para un estudio detallado de los procesos de diferenciación educativa en la Guatemala finisecular, véase C. Orellana, *Historia de la educación en Guatemala* (1997).

Siguiendo esta lógica, muy pronto se creó una densa red de instituciones pedagógicas orientadas a fomentar los conocimientos económicos de las poblaciones indígenas y de las clases populares entre los años 1870 y 1883. En este texto me centraré únicamente en la educación económica de las mujeres centroamericanas. La educación femenina siguió las pautas de diferenciación y especialización que acabo de describir, siendo el vehículo privilegiado para la educación de las mujeres la nueva disciplina de la economía doméstica. De forma similar a lo que había ocurrido con los manuales de economía política, muy pronto comenzaron a importarse manuales de economía doméstica que ya eran populares en los Estados Unidos, España, Francia y Bélgica; algunas de estas publicaciones fueron traducidas y puestas en circulación a través de las instituciones educativas para niñas y señoritas que se estaban fundando en ese momento a lo largo y ancho del istmo²⁴. En seguida, otro tipo de formatos culturales empezó también a ocuparse de las materias propias de la economía doméstica; es decir, la correcta gestión o el manejo apropiado del hogar. Entre estas producciones culturales, podemos mencionar un número creciente de artículos publicados tanto en la prensa general como, especialmente, en los dos primeros periódicos escritos por y para mujeres en la región centroamericana²⁵, una buena cantidad de artículos de costumbres y, por último, una serie de novelas y obras de teatro sentimentales, dos géneros literarios extremadamente populares en ese período²⁶.

El objetivo principal —y común— de este racimo de publicaciones, en especial en lo que respecta a los manuales de economía doméstica, consistía en familiarizar al público femenino con una serie de conceptos fundamentales tales como “valor”, “riqueza”, “ahorro”, “dinero”, “capital”, “trabajo productivo” o “trabajo improductivo”, en una forma pragmática y, de ser posible, entretenida.

²⁴ Entre los manuales procedentes de Europa, el libro del español Carlos Yeves sobre *Economía doméstica y labores* —segunda parte de su volumen *El mentor de las niñas*—, publicado en 1882, fue uno de los más populares. Por su parte, entre los textos procedentes de Norteamérica, el manual de Florencia (Florence) Atkinson, *Economía e higiene doméstica de Appleton*, publicado en Nueva York en traducción al castellano en 1888, circuló ampliamente por el istmo centroamericano.

²⁵ Estos periódicos, de corta vida, se publicaron en Ciudad de Guatemala en la década de 1880 y llevaron por título *El Ideal* y *La Voz de la Mujer*.

²⁶ Algunas de estas publicaciones incluyen textos teatrales de Vicenta Laparra de la Cerda, tales como *Tempestades del alma* (1896), *El ángel caído* (1886) o *Los lazos del crimen* (1886) o sus novelas *Hortensia* (1896) y *La calumnia* (1894), así como novelas de otras autoras, como *Clementina, o la víctima de un crimen* (1890), de Adelaida Chéves.

La autodenominada “ciencia” de la economía doméstica se convirtió también en el vehículo para la articulación de un nuevo sujeto moderno. Voy a denominar a este nuevo sujeto el “ama de casa (centroamericana) productiva”, aunque las escritoras de fines de siglo aludían a esta figura de forma bastante más poética, utilizando el término de “el ángel del hogar”²⁷. Este ángel un tanto prosaico tenía la obligación de dedicarse en cuerpo y alma a lo que los autores de la época denominaban “el gobierno del hogar”²⁸ a partir del despliegue de toda una serie de virtudes económicas diferenciadas en función de su sexo. La más importante de las virtudes económicas femeninas consistía en la capacidad de la mujer de controlar su propio deseo y, como consecuencia de ello, ser capaz de mantener los gastos domésticos bajo un estricto control. El resto de las virtudes del ama de casa económica consistían en su habilidad para manejar el tiempo de una manera productiva, en su aptitud para gestionar de forma eficiente los bienes perecederos y no perecederos de la casa, en su capacidad para controlar las actividades y para disciplinar los cuerpos tanto de sus hijas como de sus criados, y, por último, en su talento para transformar un entorno doméstico de austeridad material en una fuente de placer estético.

Este “ama de casa productiva” fue concebida por los contemporáneos como la pareja por excelencia de lo que Paul Dosal ha denominado “el empresario modernizante centroamericano”²⁹, una versión local de lo que teóricos de los procesos de modernización como Karl Polanyi, Albert O. Hirschmann o Michel Foucault han llamado el *homo oeconomicus*³⁰. Este *homo oeconomicus* u “hombre económico” se convierte en una presencia fantasmagórica en los manuales centroamericanos de economía doméstica, en los cuales raramente aparece; en las escasas ocasiones en las que lo hace, se manifiesta en su propia casa de manera bastante abrupta, irrumpiendo —en palabras de Adelaida

²⁷ El término de “ángel del hogar” apareció por vez primera en 1859 en la novela homónima de la autora española Pilar Sinués de Marco, la cual circuló profusamente por todo el continente americano en la segunda mitad del siglo XIX. Para un estudio sobre la circulación y la recepción de *El ángel del hogar* en América Latina, véase N. LaGreca, *Rewriting Womanhood* (2009).

²⁸ Según la terminología utilizada por Carlos Yeves en el primer capítulo de su manual *Economía doméstica y labores* (1889).

²⁹ Véase P. Dosal, *El ascenso de las élites industriales en Guatemala* (2005).

³⁰ Véanse K. Polanyi, *La gran transformación* (1989); A.O. Hirschman, *The Passions and the Interests* (1997); y M. Foucault, *The Birth of Biopolitics* (2008).

Chéves— “a horas señaladas y casi siempre con urgencia” (1885, 18)³¹. En el marco de las narrativas de los manuales de economía doméstica, la función principal de este varón económico consiste en amasar dinero —de forma genérica— en el ámbito público del mercado; no obstante, para que una familia pueda considerarse como una unidad auténticamente productiva, hay toda una serie de actividades económicas que tienen que ser realizadas dentro de los muros del hogar. En este sentido, la riqueza aparece en estos prontuarios de prosperidad económica como un ente precario y volátil que necesita ser defendido activa y constantemente por parte de amas de casa informadas y virtuosas, cuya función principal consiste en transformar el ingreso de su esposo en “capital doméstico”, listo para ser puesto al servicio de la reproducción de la familia en forma de consumo productivo (o consumo no suntuario), en forma de preservación y acumulación de todo tipo de propiedad y, por último, en forma de capital reinvertido. Sin este trabajo doméstico minucioso e incesante realizado por las amas de casa productivas, no era posible que se produjera crecimiento económico, puesto que, en palabras de Pilar Larrave, “la riqueza en manos de una mujer sin orden, sin conocimientos prácticos y sin economía, dura lo que dura el sol en recorrer un día en el espacio” (1895: 6)³².

La naturaleza productiva del hogar evidenciada por la economía doméstica se convirtió, por tanto, en un asunto de la mayor importancia para las élites liberales ansiosas de situar Centroamérica en el mapa de las naciones modernas y civilizadas. Los diferentes gobiernos liberales de las cinco repúblicas dedicaron considerables esfuerzos al fomento y la extensión de los sistemas públicos de educación para niñas, poniendo un énfasis especial en la transmisión de conocimientos prácticos. Uno de los elementos fundamentales en este empeño fue la materia de “economía doméstica”, la cual fue introducida de forma progresiva en los colegios femeninos a partir de 1870: en Nicaragua, las leyes de 1877 instauraron la economía doméstica como asignatura obligatoria; en el mismo año, la maestra y escritora Adelaida Chéves se quejaba amargamente de que no existían suficientes manuales de esta disciplina adaptados a las particularidades centroamericanas; en 1889, la Escuela Normal para Señoritas de El Salvador incrementó el número de horas semanales dedicadas al estudio

³¹ Adelaida Chéves era una maestra, periodista y escritora guatemalteca que en el año 1885 publicó el manual de economía doméstica titulado *La llave de oro*.

³² Véase P. Larrave, *Economía doméstica* (1895).

de tan importante ciencia³³. En 1890, Ricardo Jiménez —quien por entonces era el ministro de Educación de Costa Rica— anunció solemnemente ante el Congreso de la República que el gobierno tenía previsto inaugurar la primera Escuela Nacional de Economía Doméstica en San José. De acuerdo con el discurso del ministro, este sería un logro de la mayor importancia, puesto que el desempeño correcto de las labores del hogar era uno de los pilares del crecimiento económico de la nación:

si [la mujer] no sabe ser hacendosa, la felicidad doméstica no puede existir [...] y si el dinero que un hombre entrega a su mujer, fruto de su cotidiano [sic] trabajo, no aumenta en manos de ella su valor mediante el atinado empleo y el ahorro, la miseria se apoderará a la postre de aquel hogar. Una casa sin gobierno es un buque en naufragio³⁴.

Con el objeto de cumplir con tan crucial misión, el gobierno costarricense había destinado un sustancial presupuesto para trasladar hasta este país centroamericano a un grupo de maestras europeas formadas en el sistema belga de las *Écoles Menagères*.

A partir de las reflexiones anteriores, quisiera enfatizar tres puntos. En primer lugar, desde la década de 1870, el trabajo doméstico dejó de ser concebido como una labor secundaria y natural que cualquier mujer pudiese llevar a cabo de forma idiosincrática o siguiendo sus propios instintos, y pasó a ser considerado un asunto muy serio que debía conllevar una formación reglada e impartida en instituciones especialmente capacitadas para ello. En segundo lugar, los proyectos de modernización impulsados por los Estados centroamericanos concibieron el hogar como otra de las esferas que debía quedar absorbida y reestructurada bajo las mismas lógicas liberales de la productividad y la acumulación de capital, lógicas que, en última instancia, debían impulsar a la región en su marcha hacia la civilización y el progreso material. Bajo estos parámetros, el “ama de casa productiva” era un agente económico tan importante como el “empresario modernizante” y, por lo tanto, el incremento de las ocupaciones domésticas de las amas de casa a fines de

³³ Para un análisis en profundidad de las reformas que afectaron a la educación de las mujeres en Nicaragua, véase I. Rodríguez Rosales, *La educación durante el liberalismo* (1998); para el caso de El Salvador, véase O. Vásquez Monzón, *Mujeres en público* (2014).

³⁴ Véase la *Memoria de Instrucción Pública* (1890: 13).

siglo no debe ser interpretado como un símbolo de la persistencia de modelos anticuados o regresivos de domesticidad, sino más bien como el signo del advenimiento de la modernidad capitalista al espacio del hogar. Por último, los discursos hegemónicos que estoy analizando aquí construyeron tanto la subjetividad como el cuerpo del “ama de casa productiva” por oposición a las subjetividades y los cuerpos de dos arquetipos femeninos diferenciados que terminarían por ser considerados la némesis anti-económica del ama de casa burguesa. Estas contrafiguras femeninas serían, por un lado, la esposa ociosa y despilfarradora y, por otro, la sirvienta improductiva y abyecta.

De esta manera, a la altura de 1900, la noción de “trabajo doméstico productivo” había sido atribuida en exclusiva a la figura del ama de casa modernizada y económica. Su plus de productividad provenía directamente del tipo de formación especializada en materias de economía, higiene, contabilidad o pedagogía que recibían estas amas de casa letradas y semiprofessionalizadas a través del estudio de la “economía doméstica” —una disciplina básicamente de índole miscelánea—. Todas las mujeres, con independencia de su estatus social, debían saber cómo realizar correcta y eficientemente “los trabajos de su sexo” con objeto de “exigir el mejor modo de que se los hagan [...] enseñarlos a sus hijas si las tiene o a sus mismas sirvientas”³⁵. La educación y supervisión adecuada de los criados y, en especial, de las sirvientas, se convirtió así en una de las responsabilidades principales de la esposa a cargo del hogar ya que —en palabras de las historiadoras feministas Barbara Ehrenreich y Deirdre English— “housework was becoming too scientific and complex to be performed by uneducated women anyway”³⁶.

Como contraparte a este constructo imaginario que he denominado el “ama de casa productiva”, la expansión por Centroamérica de la noción de “trabajo doméstico improductivo” coincidió, a fines del siglo XIX, con la emergencia de un agrio debate público en torno al “problema del servicio”. Este debate generó una profusión de materiales culturales de todo tipo, incluyendo artículos periodísticos, fotografías y cuadros de costumbres, algunos de ellos escritos por intelectuales y políticos de primera fila como José Milla y Antonio

³⁵ Véase P. Larrave, *Economía doméstica* (1895), p. 21.

³⁶ “El trabajo doméstico se estaba convirtiendo en algo demasiado científico y complejo como para ser llevado a cabo por mujeres sin educación” [traducción de la autora]. Véase B. Ehrenreich y D. English, *For Her Own Good* (2005), p. 183.

Batres Jáuregui³⁷. Las aceleradas políticas de redistribución y acumulación de tierras, así como la disolución de buena parte de las comunidades indígenas de la región liberaron un gran número de sujetos que pasaron a engrosar las filas del mercado de trabajo asalariado. Como ya hemos visto, muchos de estos trabajadores fueron absorbidos por las grandes fincas de café; otros, especialmente las trabajadoras indígenas, se integraron en los circuitos — ya racializados— del servicio doméstico en hogares urbanos. En seguida comenzaron a llover los ataques lanzados por las élites letradas —algunos de ellos extremadamente agresivos— en contra de las habilidades laborales, la moral e, incluso, los cuerpos de las trabajadoras domésticas por cuenta ajena. En un cuadro de costumbres titulado, justamente, *Las criadas* (1882), José Milla ofrecía su interpretación de las nuevas condiciones estructurales bajo las cuales se ejercía a fines de siglo el trabajo doméstico remunerado. Después de expresar su nostalgia por los antiguos “buenos tiempos” del hogar quasi-colonial de su padre, donde las criadas “nacidas en casa” eran decentes, cariñosas y prácticamente parte de la familia, pasa a expresar su frustración por la “situación doméstica” que se encuentra al regresar de uno de sus múltiples viajes al extranjero:

Cuando regresé de un largo viaje a Europa, encontré las cosas completamente cambiadas. [Habíamos] entrado de lleno en el *nuevo régimen*. [...] En otro tiempo, estaba establecido entre la servidumbre el sistema de la inmovilidad; hoy, van rodando los cargos entre todas las ciudadanas, como debe suceder en un buen sistema republicano. Cada dos meses, cada quince días y aun algunas veces más frecuentemente, hay domésticas nuevas³⁸.

³⁷ José Milla y Vidaurre (Guatemala, 1822-1882), quien publicó parte de su obra bajo el *nom de plume* de Salomé Jil, fue un hombre de estado, diplomático, periodista, historiador, novelista y escritor de libros de viajes y cuadros de costumbres que ocupó un espacio central en la vida cultural y literaria centroamericana de la segunda mitad del siglo XIX. Por su parte, Antonio Batres Jáuregui (1847-1929), también guatemalteco, ocupó diversas posiciones en el gobierno de Guatemala entre las décadas de 1870 y 1890 —diplomático y ministro de Relaciones Exteriores— y formó parte de diversas sociedades científicas centroamericanas. Escribió artículos de costumbres, libros de viajes, guías para inmigrantes y ensayos pioneros en las emergentes disciplinas de la filología y la antropología.

³⁸ Véase J. Milla, *Las criadas* (1882), p. 175.

Evidentemente, el escritor guatemalteco consideraba que las recientes convulsiones políticas habían pasado factura al idílico orden doméstico de raigambre colonial. Justo a continuación, Milla se enzarza en una crítica feroz de las nuevas ocupantes de la casa:

Mi actual cocinera se llama Simona... La Simona dice que ha sido cocinera solo de casas grandes. [...] Y, sin embargo, el caldo que nos pone en la mesa pudiera servir para bautizar con él [...]. El arroz bien podría, en caso necesario, suplir la falta de perdigones. Me dirás que, ¿por qué no despedimos a esta alhaja? Porque cambiarla sería tal vez solo variar de nombre y tener, en lugar de una viuda apócrifa, una casada problemática. [...] La *de adentro* se llama Pioquinta [...] Los oficios de la doméstica que ocupa ese empleo se reducen a barrer y limpiar las habitaciones, y hacer los *mandados*. La Pioquinta *barre* en mi casa cuanto encuentra, aunque no sea basura, y *limpia* hasta lo que no está sucio. Tiene la manía de emplear horas de horas en los recados, viniendo así a suceder que la *de adentro* es la criada más de afuera de las que tenemos (ibídem: 176).

José Milla sigue y sigue con su diatriba, criticando a la modista, a la nodriza e incluso a su mejor amigo por haber tenido la idea de sugerirle que escribiera un artículo de costumbres sobre el problema de las criadas. Notoriamente molesto, decide concluir su texto con las siguientes palabras: “No sé qué puede decirse de ellas que merezca la pena ser leído” (ídem: 178).

Lo que quiero resaltar con estas citas es que la súbita liberación de una gran cantidad de mano de obra indígena en el mercado laboral urbano, en combinación con los niveles crecientes de profesionalización y regulación que demandaban las tareas domésticas en los hogares modernizados, fueron la causa que provocó un intenso y acelerado proceso de devaluación simbólica y material del trabajo doméstico remunerado realizado por las criadas. Ahora, el ama de casa modernizada debía “saber” cómo llevar una casa mucho mejor que sus criadas, al igual que debía tener un mejor conocimiento de cómo realizar de manera eficiente cualquier tarea doméstica de índole productiva. A mi juicio, lo que podemos observar en este período es la abrupta sustitución de las viejas jerarquías domésticas de raigambre colonial, cuyas lógicas de desigualdad se basaban en el linaje y el estatus, por una nueva estructura

piramidal edificada en torno a las nuevas lógicas del “trabajo productivo” vs. el “trabajo improductivo”. En este sentido, y de forma similar a lo que había ocurrido en las fincas cafetaleras, los imaginarios de modernidad en Centroamérica funcionaron como una bisagra que reproducía las estructuras de dominación, desigualdad y exclusión propias de la colonia, al tiempo que transformaba radicalmente las lógicas a partir de las cuales se legitimaba la dominación, la desigualdad y la exclusión social.

A pesar de que los materiales escritos durante esta época tienden a obliterar la cuestión de la etnicidad de las criadas, el registro fotográfico nos confirma que esta forma devaluada de trabajo doméstico era realizada, en su mayor parte, por mujeres indígenas y, en ocasiones, también por mujeres afrodescendientes³⁹. También sabemos que, de forma similar a lo que estaba ocurriendo en las fincas, las nuevas condiciones de trabajo doméstico —en teoría móvil y asalariado— se fusionarían muy a menudo en la práctica con formas neocoloniales de servidumbre tales como la figura de “los hijos de casa”, una forma peculiar de semi-esclavitud doméstica que sobreviviría hasta bien entrado el siglo XX⁴⁰.

³⁹ Desafortunadamente, los ricos archivos fotográficos guatemaltecos de fines del siglo XIX han sido aún poco explorados, aunque existen notables excepciones, como el sugerente artículo de Greg Grandin *Can the Subaltern Be Seen? Photography and the Affects of Nationalism* (2004), un texto en el que el historiador norteamericano explora la construcción de subjetividades, así como las formas de construcción de una fuerte identidad k'iche' en Quetzaltenango a partir del análisis de una serie de retratos de estudio encargados por miembros de la población indígena local al fotógrafo Tomás Zanotti durante la década de 1890. Fotógrafos locales como Alberto Valdeavellano o Emilio Herbruger y expediciones fotográficas internacionales — como la organizada por el Museo de Etnología de Hamburgo a inicios del siglo XX— dejaron constancia visual de las nodrizas, lavanderas y otras empleadas domésticas de este período en colecciones de imágenes en las que registraron los profundos cambios estructurales, sociales y culturales que se produjeron en este período.

⁴⁰ Por “hijos de casa” se entienden los menores que, bien por haber quedado huérfanos, o bien por proceder de familias tan humildes que no pueden hacerse cargo de su manutención, son entregados a familiares lejanos o a desconocidos para ser criados “en casa”. Generalmente, los menores mencionados reciben comida y alojamiento (en ocasiones en condiciones infrahumanas) a cambio de realizar todo tipo de labores domésticas no remuneradas para su familia de acogida. Para una ficcionalización (excelentemente documentada) de las condiciones de vida de un “hijo de casa” en la década de los años 1950 en Guatemala, véase la novela de Dante Liano, *El hijo de casa* (2004). La propia Rigoberta Menchú relata, en su célebre testimonio *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1982), cómo su padre, por las condiciones de pobreza de su familia, fue criado como “hijo de casa” o menor “regalado” durante la década de 1960.

Todos estos materiales visuales y textuales contribuyeron a que las representaciones de los cuerpos de las criadas racializadas comenzaran a sufrir dos procesos simultáneos: un proceso de exotización, por un lado, y un proceso paralelo de desacreditación, por otro. En concreto, buena parte de los ataques quedaron adheridos a los cuerpos de las nodrizas y las lavanderas, sobre las cuales las élites letradas liberaron sus ansiedades en torno a los contactos interraciales, las enfermedades y los procesos de contagio. Las expertas centroamericanas en economía doméstica afirmaban que el contacto o la cercanía física con las lavanderas era inherentemente peligroso porque “las personas entregadas a esa profesión no toman ningunas precauciones, contrayendo enfermedades fatales y contagiosas y, por lo tanto, no inspiran ninguna confianza”⁴¹. También estaban convencidas de que emplear los servicios de nodrizas y niñeras ponía en peligro a los bebés, puesto que los entregaba “en manos mercenarias, quizá inmorales, tal vez criminales, que lejos de cuidarlos los abandonan”⁴². Al mismo tiempo, fotógrafos locales como el guatemalteco Alberto Valdeavellano y expediciones científicas europeas, como la organizada por el Museo de Etnología de Hamburgo alrededor de 1900, dedicaron considerables esfuerzos a fotografiar el universo de las criadas indígenas: las imágenes que produjeron circularon tanto en los mercados locales como internacionales, ávidos de consumir representaciones visuales de sujetos “primitivos” en la poco amenazadora forma de *cartes de visite*, tarjetas postales y exhibiciones fotográficas. Podemos decir, por tanto, que, a principios del siglo XX, el imaginario sobre el abominable cuerpo de la criada “improductiva”, “primitiva” y “abyecta” estaba ya vivo y coleando.

Reflexiones finales: La persistencia de los imaginarios racializados del “trabajo improductivo”

El problema que se nos presenta a raíz de estas apreciaciones tiene, sin embargo, más urgencia de lo que pudiera parecer a simple vista. El problema real al que nos enfrentamos es que estas lógicas a partir de las cuales se justificó y legitimó la degradación, el vilipendio y la explotación de las trabajadoras domésticas asalariadas todavía están vivas y coleando en la Centroamérica del siglo XXI. Como contaba en 2013 Ana Gladis Sibrián —una trabajadora

⁴¹ Véase A. Cheves, *La llave de oro* (1887), p. 86.

⁴² Véase P. Larrave, *Economía doméstica* (1895), p. 96.

doméstica salvadoreña de 50 años— al ser entrevistada por la documentalista Marcela Zamora, cuando se acerca la hora del almuerzo: “Yo de mi casa me llevo mi plato, me llevo mi vaso, porque hay partes en que a una le tienen asco [...] Yo fui a una casa en la que la comida mejor la botaban a los perros”. Un día, Ana Gladis reunió el coraje suficiente para preguntarle a su patrona si podía llevarse algunas sobras a su casa, y recibió la siguiente contestación: “La del perro es [del] perro, me dijo, y es mejor que tu comida”⁴³. Desde Guatemala, la investigadora kaqchikel Aura Estela Cumes nos recuerda que la “cultura de servidumbre” está aún tan enquistada en la región que cualquier mujer indígena que pasee por las calles de Ciudad de Guatemala corre el riesgo de ser inmediatamente considerada una sirvienta o “muchacha”⁴⁴. Académicas como Marta Casaus o Diane Nelson han analizado cómo las mujeres indígenas que adquieren una presencia relevante en la esfera pública, como ha sido el caso de Rigoberta Menchú o Rosalina Tuyuc —por citar solamente dos ejemplos muy conocidos— suelen convertirse en la diana de insultos tales como “india igualada” o “cholera” que provienen directamente del modelo opresivo y desigual de domesticidad que se ha descrito en este artículo⁴⁵. Estas mismas mujeres indígenas tienden a ser también el objetivo de chistes repetidos hasta la saciedad, cuya supuesta gracia radica en la asunción socialmente compartida de que el lugar que les corresponde es limpiando una

⁴³ El testimonio de Sibrián puede verse en el documental *Las muchachas*, dirigido por Marcela Zamora en 2013.

⁴⁴ Véase A.E. Cumes, *Cultura de servidumbre y trabajo en casa particular* (2014). A su vez, en su texto *La “india” como “sirvienta”* (2019), Cumes señala que “en el imaginario social cuando se piensa en trabajadora de casa particular, se piensa en sirvienta, y cuando se piensa en sirvienta se piensa en una mujer indígena mucho más que en una mujer pobre, aunque no todas las trabajadoras de casa son indígenas, ni todas las indígenas son trabajadoras de casa” (2019: 579), para más adelante añadir que “[i]maginar a las mujeres indígenas como sirvientas, llamarlas ‘maría’ y ofrecerles empleo doméstico en la calle refleja el funcionamiento de esta institución de servidumbre” (2019: 601).

⁴⁵ Véanse M.E. Casaus Arzú, *Linaje y racismo* (1992) y D. Nelson, *Gendering the Ethnic-National Question* (1999).

casa ajena⁴⁶. Este proceso de “basurización simbólica”⁴⁷ se encuentra reforzado por instituciones y regulaciones como los códigos de trabajo vigentes en varios países de la región. Estos códigos conciben a las trabajadoras domésticas por cuenta ajena como una suerte de “no-trabajadoras”, por lo cual se encuentran privadas de una serie de derechos básicos de los que, al menos sobre el papel, sí gozan otro tipo de empleados. Jornadas laborales con un límite de horas,

⁴⁶ Este proceso no es en absoluto exclusivo de Guatemala y tiende a replicarse en contextos étnica y culturalmente heterogéneos en los que, históricamente, la población indígena ha ocupado espacios sociales considerados subalternos —y en los que los espacios profesionales del trabajo en casa ajena, por tanto, se hallan fuertemente racializados—. Podemos encontrar notables ejemplos recientes en el caso de México, donde la candidata a la Presidencia de la República en las elecciones de 2018, María de Jesús Patricia Martínez (más conocida como “Marichuy”), recibió insultos constantes durante su campaña por el mero hecho de ser una mujer nahua. Más recientemente, la actriz Yalitza Aparicio fue la diana de múltiples ataques racistas después de que su actuación en el filme *Roma* (Alfonso Cuarón, 2018) —en el cual Aparicio interpretaba a Cleo, una empleada doméstica mixteca en la Ciudad de México a inicios de los 1970— fuese nominada a un buen número de premios nacionales e internacionales (incluyendo el Ariel y el Óscar a la mejor actriz). De entre los comentarios ofensivos que la actriz oaxaqueña recibió durante la campaña de promoción de la película, quizá los más reveladores fueron los que emitió el también actor Sergio Goyri quien, después de calificar a Yalitza Aparicio como “pinche india”, se mostró incrédulo ante el hecho de que una actriz indígena pudiera ser nominada a diversos premios por decir “Sí, señora; no, señora”. Además del evidente y burdo racismo explícito del comentario, lo que Goyri reveló con sus palabras es el hecho de que buena parte de la sociedad mexicana aún asocia automáticamente a las mujeres indígenas con el trabajo doméstico por cuenta ajena, hasta el punto de que el trabajo de una actriz indígena que “representa” en la pantalla a una empleada doméstica se convierte en pura redundancia puesto que —según esta lógica— cada mujer indígena es, en esencia, una criada. Finalmente, me gustaría comentar el caso de la caricatura publicada en el diario *El Herald* con motivo de la visita a México de la líder maya Rigoberta Menchú. En dicha caricatura se representaba al expresidente Enrique Peña Nieto y su esposa, Angélica Rivera, llegando a la residencia de Los Pinos con Rigoberta Menchú. Allí, la ex primera dama de México, visiblemente agotada, comenta mientras se descalza en un sofá: “Aún no entiendo por qué tuvimos que ir tan lejos por una señora que nos va a hacer la limpieza”. Todos estos casos fueron ampliamente debatidos en la prensa y las redes sociales —tanto en el seno de México como fuera del país— y revelan la persistencia y la extensión de los prejuicios y los estereotipos negativos asociados con el servicio doméstico racializado.

⁴⁷ Este concepto fue acuñado por la poeta, periodista y crítica cultural peruana Rocío Silva Santisteban en su libro *El factor asco* (2008), donde analiza esta emoción “culturalmente construida” como una herramienta al servicio del autoritarismo y la construcción de diferencias sociales naturalizadas. Para esta autora, el asco y sus diferentes formas de “basurización simbólica” son unas potentes armas para apuntalar regímenes basados en una fuerte exclusión social —y/o en el exterminio de ciertos sectores de la población— ya que deshumanizan al Otro a partir de movilizar un afecto “profundamente primitivo, nuclear, animal” (2008: 12).

un día libre a la semana, vacaciones pagadas; ninguno de estos derechos está vigente para las trabajadoras domésticas de la región⁴⁸. Adicionalmente, por desgracia, en muchos hogares centroamericanos se sigue produciendo una correlación entre la extrema devaluación del trabajo doméstico asalariado, los procesos de abyectificación o basurización de los cuerpos y las vidas de las trabajadoras domésticas por cuenta ajena, y la continuada persistencia de abusos sexuales contra las “sirvientas”, consideradas objetos susceptibles de ser usados y desechados⁴⁹.

Como puede verse a partir de los ejemplos ofrecidos, la devaluación del trabajo doméstico y reproductivo realizado por las mujeres mayas, imaginadas como las “criadas de la nación”, ha ido históricamente acompañada de los fenómenos de apropiación de mano de obra indígena y de la abyectificación y basurización de los cuerpos y las vidas de las mujeres (mayas) dedicadas al servicio doméstico. Asimismo, los fenómenos descritos han ido también de la mano de la exotización y la conversión en objetos sexuales de las mujeres dedicadas profesionalmente a esta labor, convirtiendo los hogares centroamericanos en espacios en los que los abusos y la violencia sexual contra las “criadas” se encuentran completamente naturalizados y gozan

⁴⁸ A pesar de que, en los últimos años, organizaciones de trabajadoras domésticas como ATRAHDOM (Asociación de Trabajadoras del Hogar a Domicilio y de Maquila, Guatemala), Astradomes (Asociación de Trabajadoras Domésticas, Costa Rica y Nicaragua) o la Red de Trabajadoras Domésticas de Honduras —entre otras asociaciones presentes en la región— han conseguido lograr algunos avances legislativos importantes (además de visibilizar las problemáticas específicas de las trabajadoras domésticas por cuenta ajena), aún queda mucho camino por recorrer a la hora de equiparar los derechos laborales de las empleadas domésticas con los de los y las trabajadoras de otras profesiones.

⁴⁹ Es posible encontrar abundantes descripciones en conocidas novelas de autores centroamericanos contemporáneos en las que se observa de forma muy clara este proceso simultáneo de abyectificación y sexualización de los cuerpos de las trabajadoras domésticas. Uno de los más notorios aparece en la celeberrima novela del autor salvadoreño Horacio Castellanos Moya, *El asco. Thomas Bernhard en San Salvador* (1997). En este texto, Castellanos Moya pone en boca de Edgardo Vega —el amigo de Moya, *alter ego* del autor y narrador de la novela— una diatriba en contra de la empleada doméstica de su hermano, sobre la cual vierte alrededor de cuatro páginas de puro vitriolo: después de acusarla genéricamente de “robar”, se pregunta cómo su hermano —y empleador— puede sentirse atraído sexualmente por ella; a partir de esta constatación, Vega ofrece el lector toda una serie de vívidos detalles acerca de lo que él describe como el nauseabundo olor de la empleada, su sudor, la grasa que —según él— constantemente exhala y hasta las venas varicosas que recorren sus piernas.

de una impunidad generalizada⁵⁰. Es precisamente sobre estos imaginarios naturalizados de desigualdad —así como sobre las históricas prácticas de discriminación relacionadas con las identidades, los cuerpos y el valor del trabajo de las mujeres mayas— sobre los que se apoyaron el estado y el ejército de Guatemala a la hora de cometer algunas de las violaciones de derechos humanos más atroces contra las mujeres indígenas durante el pico de violencia genocida a inicios de los años ochenta. Estos actos de violencia implicaron un salto de dichos imaginarios y prácticas desde la esfera “íntima” de los hogares a los espacios institucionales del ejército (en especial, los destacamentos militares) y se manifestaron en formas colectivas de esclavitud sexual, esclavitud doméstica y privación de la vida como las que relataron las quince mujeres

⁵⁰ De forma similar a la presencia de fenómenos de “basurización simbólica” de las empleadas domésticas en la producción cultural contemporánea centroamericana, también podemos encontrar ejemplos de naturalización del abuso sexual en el marco de las relaciones entre patrones y empleadas en textos y filmes producidos en la región. Un claro ejemplo puede encontrarse en el filme *El silencio de Neto* (Argueta, 1994), una de las primeras películas centroamericanas de ficción en recibir atención internacional —además de gozar en su día de un importante éxito de público—. El filme de Luis Argueta está ambientado durante el golpe de estado de 1954 contra Jacobo Árbenz y se centra en el proceso de maduración acelerada de Ernesto “Neto” Yepes, un niño de buena familia, pero tímido, con asma y algo de sobrepeso. A pesar de que no se sitúa en el centro de la narrativa, una de las subtramas de la película se enfoca en la relación entre Rodrigo, el hijo mayor de la familia, y Nidia, una joven empleada doméstica indígena. Las imágenes en pantalla —que con frecuencia muestran a Rodrigo forzando a Nidia a mantener relaciones íntimas con él en las dependencias de la casa destinadas a la servidumbre— son incómodas, sin duda, para un espectador contemporáneo sensibilizado con la violencia de género; a pesar de ello, el filme trata dichas escenas con gran naturalidad, presentándolas como una bella historia de amor interétnica e interclasista que solamente se ve frustrada por la muerte de Rodrigo como consecuencia de su militancia política pro-arbenzista.

q'eqchi' que ofrecieron su testimonio sobre los terribles sucesos acaecidos en el destacamento de Sepur Zarco entre 1982 y 1988⁵¹.

Me gustaría concluir este texto con una breve reflexión acerca de algunas de las posibilidades que pueden abrirse a partir de la incorporación más exhaustiva de los fenómenos de esclavitud doméstica a los análisis de casos concretos, como el de las graves violaciones a los derechos humanos de las mujeres q'eqchi' que se produjeron en el destacamento de Sepur Zarco. A mi juicio, la integración de las dimensiones de la esclavitud y la violencia sexual con el aspecto repetitivo de la explotación del trabajo reproductivo de las mujeres mayas en turnos no remunerados permitiría, por un lado, enfatizar

⁵¹ Por supuesto, esta no es la única explicación posible. En su peritaje sobre el caso Sepur Zarco, Rita Segato señala que las formas extremas de violencia desplegadas contra las mujeres mayas, así como las formas específicas en las que se desarrollaron los fenómenos de esclavitud sexual y esclavitud doméstica en el destacamento militar contiguo a la comunidad q'eqchi' de El Estor, estuvieron encaminadas a destruir “los cimientos que sustentan y mantienen cohesa [*sic*] esa sociedad” a partir de “[l]a utilización de símbolos de este arraigado y ancestral imaginario” y del despliegue de “coreografías de agresión dirigidas con precisión quirúrgica y cálculo perfecto al centro de gravedad del edificio maya” (2016: 23). En este sentido —y como ya se ha explicado anteriormente— las prácticas de esclavitud sexual y esclavitud doméstica habrían estado encaminadas a humillar y estigmatizar a las mujeres de las comunidades atacadas, rompiendo las relaciones recíprocas de producción-reproducción propias y exclusivas de la unidad conyugal, unidad que a su vez funge como fuente de la existencia social de las mujeres y como pilar de la estructura comunitaria q'eqchi'. Creo que el enfoque de Segato —que privilegia el conocimiento por parte del ejército de Guatemala de las especificidades culturales y las estructuras internas de funcionamiento de las comunidades mayas atacadas— y el que yo presento en este artículo —que enfatiza la persistencia a lo largo de la historia de Guatemala del imaginario construido en torno al trabajo realizado por las mujeres mayas en el ámbito doméstico como un trabajo “sin valor”— no son, en absoluto, mutuamente excluyentes sino, más bien, complementarios. No en balde, los estudios históricos disponibles sobre trabajo doméstico y cultura de servidumbre señalan que, en la Guatemala colonial y republicana, ciertas formas de explotación y apropiación del trabajo doméstico realizado por mujeres indígenas llegaron a poner en peligro la capacidad de reproducción de las comunidades mayas (véase, en especial, el modelo de “vampirismo” criollo elaborado por Marco Chivalán en su estudio sobre las nodrizas indígenas en el siglo XVIII). Por otro lado, no es ninguna novedad señalar que el conocimiento antropológico —desde sus albores a fines del siglo XIX— se ha puesto frecuentemente al servicio de proyectos de exterminio biológico y cultural de los pueblos estudiados por dicha disciplina. En el caso que nos ocupa, podemos observar el maridaje entre los imaginarios racistas acerca del trabajo de las mujeres mayas y el conocimiento profundo de las estructuras sociales y culturales del pueblo q'eqchi' puestos, simultáneamente, al servicio del proyecto genocida del ejército de Guatemala. Evaluar si alguno de estos elementos tuvo más impacto que el otro en los procesos de destrucción de las comunidades mayas durante el genocidio excede con mucho las pretensiones de este artículo.

las dimensiones materiales de la violencia sufrida por las mujeres mayas durante el conflicto, así como visibilizar explícitamente la dimensión del valor económico generado por el trabajo de las mujeres indígenas, apropiado por la institución del ejército y sustraído a ellas mismas, sus familias y sus comunidades. En segundo lugar, el análisis integrado de las agresiones de índole sexual y las agresiones de índole material facilitarían el reconocimiento de las continuidades históricas de la violencia contra las mujeres mayas, un aspecto que las propias sobrevivientes —como señalan Crosby, Brinton Lykes & Caxaj (2011) en “Carrying a Heavy Load”— están demandando en diversos foros. Finalmente, estos análisis cruzados permitirían imaginar, trazar y trenzar líneas de conexión y solidaridad entre movimientos aparentemente distantes y dispares —y, sin embargo, estrechamente relacionados— como las luchas por la verdad, la justicia y la reparación y en contra de la impunidad, y las luchas por el reconocimiento del valor del trabajo doméstico, reproductivo y de cuidados.

Bibliografía

- Alberdi, Juan Bautista (1963) [1853] *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Santa Fe: Castellví.
- Casaus Arzú, Marta Elena (1992) *Guatemala: Linaje y racismo*. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Casaus Arzú, Marta Elena (2008) *Genocidio: ¿máxima expresión del racismo en Guatemala?* Guatemala: F&G Editores.
- Casaus Arzú, Marta Elena (2015) “El juicio por genocidio contra el pueblo maya Ixil: del recuerdo a la recuperación de la memoria colectiva de los pueblos indígenas a raíz del conflicto armado en Guatemala (1979-2013)” en *alter/nativas*. No. 5. Disponible en: <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-5-2015/essays/casaus.html> (consultado el 24 de noviembre de 2019).

- Casaus Arzú, Marta Elena y Marisa Ruiz Trejo (2017) “Procesos de justicia y reparación: el caso ‘Sepur Zarco’ por violencia sexual, violación y esclavitud doméstica en Guatemala y su sentencia paradigmática para la jurisprudencia internacional” en *Pacarina del Sur*. Año 8, No. 30, enero-marzo de 2017. Disponible en: <http://pacarinadelsur.com/home/indoamerica/1436-procesos-de-justicia-y-reparacion-el-caso-sepur-zarco-por-violencia-sexual-violacion-y-esclavitud-domestica-en-guatemala-y-su-sentencia-paradigmatica-para-la-jurisprudencia-internacional> (consultado el 24 de noviembre de 2019).
- Castellanos Moya, Horacio (1997) *El asco. Thomas Bernhard en El Salvador*. Barcelona: Tusquets.
- Chéves, Adelaida (1887) *Llave de oro. Compendio de economía doméstica para uso de las jóvenes centro-americanas*. Nueva York: La Revista Ilustrada de Nueva York.
- Chivalán, Marco, (2015) “Nodrizas e infantes a finales del siglo XVIII en Guatemala o biotanatopolítica de gestión de la lactancia” en AVANCSO, *Sexo y raza. Analíticas de la blancura, el deseo y la sexualidad en Guatemala*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO). pp. 171-211.
- Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) (1999) “Violencia sexual contra la mujer” en *Guatemala. Memoria del silencio. Tomo III: Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia*. Guatemala: Comisión de Esclarecimiento Histórico. pp. 13-57.
- Crosby, Alison y M. Brinton Lykes (2011) “Mayan Women Survivors Speak: The Gendered Relations of Truth-Telling in Postwar Guatemala” en *The International Journal of Transitional Justice*. Vol. 5, pp. 456-476.
- Crosby, Alison, M. Brinton Lykes y Brisna Caxaj (2016) “Carrying a heavy load: Mayan women’s understandings of reparation in the aftermath of genocide” en *Journal of Genocide Research*. Vol. 18, nº 2-3, pp. 265-283.
- Cumes Simón, Aura Estela (2014) “Cultura de servidumbre y trabajo en casa particular. A propósito del Día Internacional del Trabajo, I” en *Comunidad de Estudios Mayas. Espacio de Pensamiento Crítico y Plural*. Disponible en: http://commaya2012.blogspot.com/2014/05/cultura-de-servidumbre-y-trabajo-en_3.html (consultado el 24 de noviembre de 2019).

- Cumes Simón, Aura Estela (2014) *La “india” como “sirvienta”. Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. Tesis de doctorado en Antropología, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, octubre de 2014.
- Cumes Simón, Aura Estela (2015) “La casa como espacio de ‘civilización’” en Séverine Durin, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (coords.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Escuela de Gobierno y Transformación Pública, Tecnológico de Monterrey. pp. 371-397.
- Cumes Simón, Aura Estela (2019) “La ‘india’ como ‘sirvienta’. Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala” en Ana Silvia Monzón (coord.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. pp. 569-606.
- Dore, Elizabeth (2006) *Myths of Modernity. Peonage and Patriarchy in Nicaragua*. Durham: Duke University Press.
- Dosal, Paul (2005) *El ascenso de las élites industriales en Guatemala: 1871-1994*. Guatemala: Fundación Soros.
- Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP) (2016) “Sepur Zarco. El camino de las mujeres hacia la justicia” en Separata, *A seis meses de la Sentencia Condenatoria*. Ciudad de Guatemala.
- Ehrenreich, Barbara y Deirdre English (2005) *For Her Own Good. Two Centuries of Experts’ Advice to Women*. Nueva York: Second Anchor Books.
- Foucault, Michel (2008) *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Fulchirone, Amandine et al. (2009) *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Guatemala: Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Social, Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas y F&G Editores.
- González Izás, Matilde (2014) *Modernización capitalista y violencia en Guatemala (1750-1930)*. México: El Colegio de México.
- Grandin, Greg (2004) “Can the Subaltern Be Seen? Photography and the Affects of Nationalism” en *Hispanic American Historical Review*. Vol. 84, n° 1, pp. 83-111.

- Hirschmann, Albert O. (1997) *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
- Jiménez, Ricardo (1895) “Discurso ante el Congreso” en *Informe de la Inspección General de Enseñanza, 1894-1895*. San José: Tipografía Nacional.
- Larrave de Castellanos, Pilar (1895) *Economía doméstica, para uso de las jóvenes centroamericanas*. Ciudad de Guatemala: Tipografía Americana.
- Liano, Dante (2004) *El hijo de casa*. Barcelona: Roca Editorial.
- Méndez, Luz y Amanda Carrera Guerra (2014) “Las mujeres de Sepur Zarco” en VV.AA., *Mujeres indígenas: clamor por la justicia. Violencia sexual, conflicto armado y despojo violento de tierras*. Guatemala: Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial. pp. 45-77.
- Milla, José (1882) [1861] “Las criadas” en *Cuadros de costumbres guatemaltecas*. Guatemala: Tipografía El Progreso. pp. 161-170.
- Miller, Zinaida (2008) “Effects of Invisibility: In Search of the ‘Economic’ in Transitional Justice” en *The International Journal of Transitional Justice*. Vol. 2, pp. 266-291.
- Montúfar, Lorenzo (1887) *Apuntamientos sobre Economía Política*. Guatemala: Tipografía La Unión.
- Nelson, Diane (1999) “Gendering the ethnic-national question. Rigoberta Menchú jokes and the outskirts of fashioning identity” en *A Finger in the Wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Orellana, Carlos (1997) *Historia de la educación en Guatemala*. Guatemala: Universidad San Carlos de Guatemala.
- Palma Murga, Gustavo (coord.) (2012) *Romper las cadenas. Orden finca y rebeldía campesina: el proyecto colectivo Finca La Florida*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales.
- Polanyi, Karl (1989) *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Rosser, Emily (2007) “Depoliticised Speech and Sexed Visibility: Women, Gender and Sexual Violence in the 1999 Guatemalan Comisión para el Esclarecimiento Histórico Report” en *The International Journal of Transitional Justice*. Vol. 1, pp. 391-410.
- Sanford, Victoria (2008) *Guatemala: del genocidio al feminicidio*. Guatemala:

F&G Editores.

- Sanford, Victoria, Sofía Duyos y Kathleen Dill (2016) “Sexual violence as a weapon during the Guatemalan genocide” en Sanford, Victoria; Stefatos, Katerina y Cecilia M. Salvi, *Gender Violence in Peace and War. States of Complicity*. New Brunswick: Rutgers University Press. pp. 34-46.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1999) [1845] *Facundo*. Madrid: Cátedra.
- Segato, Rita Laura (2003) *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1999) [1845] *Facundo*. Madrid: Cátedra.
- Segato, Rita Laura (2014) “Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres” en *Revista Sociedade e Estado*. Vol. 29, nº 2, pp. 341-371.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1999) [1845] *Facundo*. Madrid: Cátedra.
- Segato, Rita Laura (2016) *Peritaje Antropológico de Género. Causa del Caso Sepur Zarco, municipio de El Estor, departamento de Izabal*. Disponible en: <http://www.unsam.edu.ar/pensamientoincomodo/files/Peritaje%20Antropol%C3%B3gico%20de%20G%C3%A9nero.%20Causa%20del%20Caso%20Sepur%20Zarco..pdf> (consultado el 20 de mayo de 2020).
- Silva Santisteban, Rocío (2008) *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad del Pacífico.
- Smith, Adam (1999) [1776] *The Wealth of Nations. Books I-III*. Nueva York: Penguin Books.
- Tischler Visquerra, Sergio (1998) *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*. Guatemala: Universidad San Carlos de Guatemala, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia (2019) “La justicia nunca estuvo de nuestro lado”. *Peritaje cultural sobre conflicto armado y violencia sexual en el caso Sepur Zarco, Guatemala*. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Zamora Chamorro, Marcela (2013) *Las muchachas* (mediometraje documental). San Salvador: El Faro.net.
- Yeves, Carlos (1889) *Economía doméstica y labores*. Madrid: Librería de la Viuda de Hernando y Cía.

**CUERPOS EN EXPERIMENTACIÓN. SÍFILIS
Y FÁRMACOPODER EN LA CIUDAD DE GUATEMALA
(1946-1948)**

**HUMAN EXPERIMENTATION. SYPHILIS AND
PHARMAPOWDER IN GUATEMALA CITY (1946-1948)**

Marco Chivalán Carrillo*

DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N2.2020.A05>

Resumen: Los experimentos practicados con cuerpos humanos, para la generación de un fármaco profiláctico post exposición a la sífilis, en la Ciudad de Guatemala entre 1946 y 1948 han sido condenados por la bioética. Sin embargo, esta práctica parece ser más compleja al analizarla como dispositivo de producción corporal desde el fármacopoder. Mediante un cruce de perspectivas epistemológicas, este estudio plantea que el uso de cuerpos “anómalos”, en tal dispositivo, muestra una paradoja en la producción de lo “completamente humano”. Y, para interferir tal producción, propone una alianza micropolítica de los “anómalos”. Este trabajo pretende ser un aporte para una analítica más amplia del dispositivo de producción corporal en Guatemala. Las conclusiones arrojan la relevancia de profundizar y extender la comprensión de la problemática a través de diversos fondos de archivo.

Palabras claves: fármacopoder, sífilis, cuerpos, experimentación, Guatemala.

* Investigador k'iche' en ciencias sociales en el Área de Estudios sobre Imaginarios Sociales de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales Guatemala. Es candidato a Doctor en Historia comparada, historia social, historia política e historia regional por la Universidad de Murcia, España. Líneas de investigación: : feminismos, procesos de producción de subjetividad, historia política del “cuerpo” e historia de la moral. Correo-e: markoich@gmail.com.

Fecha de recepción: 23/12/2019. Fecha de aceptación: 05/02/2020. Fecha de publicación: 31/07/2020

Abstract: The experimentations on human bodies, to produce a prophylactic post-exposure drug for syphilis, which took place in Guatemala City (1946-1948), has been widely condemned by bioethical studies. However, this practice appears more complex when it is analyzed, for instance, as a “pharmacopower” device of corporeal production. In order to examine this complexity, this study combines epistemological perspectives to explore how the use of “anomalous” bodies, by this device, demonstrates a paradox in the production of the “complete human”. And, to disrupt this production, this study proposes a micropolitical alliance with those considered “anomalous.” Finally, the purpose of this study is to contribute to the understanding of the complexity of body production devices in Guatemala. The conclusions demonstrate the relevance of deepening and extending our understanding of the problem by drawing on diverse archival sources.

Keywords: pharmacopower, syphilis, human body, experimentation, Guatemala.

Introducción

Los cuerpos viles son los condenados a muerte, los convictos, los detenidos, los huérfanos, las prostitutas, los internados, los pacientes de hospital, los paralíticos, los esclavos, los colonizados, los moribundos que históricamente han servido como material experimental para la formación de la ciencia médica moderna.¹

Grégoire Chamayou (2008)

Las construcciones de los límites de un organismo, el trabajo de los discursos de la inmunología, son poderosos mediadores de las experiencias de enfermedad y de muerte para los seres vivos industriales y postindustriales.

Donna Haraway (1995)

A través de este texto, propongo una analítica concerniente a los usos del cuerpo en el nada inocente aparato de experimentación humana. El corpus

¹ “Les corps vils, ce sont les condamnés à mort, les bagnards, les détenus, les orphelines, les prostituées, les internés, les patients de l’hôpital, les paralytiques, les esclaves, les colonisés, les moribonds qui ont historiquement servi de matériel expérimental pour la constitution de la science médicale moderne” [traducción libre del autor] (Chamayou, 2008: 7).

de análisis se ha circunscrito al material que registra los experimentos con humanos suscitados en Guatemala a finales de los cuarenta del siglo pasado. Este acontecimiento se refiere a la experimentación con seres humanos para la generación de un fármaco profiláctico post exposición a la sífilis. Tal experimento fue realizado bajo la dirección del Dr. John Cutler, médico estadounidense. El formato que toma este escrito combina el reporte de investigación sobre el caso y reflexiones teórica-filosóficas.

El interés que sostengo en esta narrativa sobre los cuerpos de experimentación es continuar problematizando las diversas tecnologías de producción corporal y de la subjetividad en un país de herencia colonial como Guatemala. La secuencia de este texto sigue este formato: en primer lugar, esbozo someramente los hechos de experimentación desarrollados de 1946 a 1948 bajo la dirección del Dr. Cutler. En segundo lugar, hilvano mis reflexiones en torno a la gestación de los cuerpos de experimentación. Las propuestas teóricas de las que nutro mi argumentación vienen principalmente de Michel Foucault (1990; 1995; 2005), Donna Haraway (1995; 1999; 2004a; 2004b; 2016), Achille Mbembe (2006), Teresa de Lauretis (2000) y Paul Beatriz Preciado (2008); y, para el caso de Latinoamérica, relaciono estas propuestas con los trabajos de Eugenia Bianchi (2018; 2019) y Susana Murillo (2008; 2015a; 2015b; 2018). Una lectura cruzada entre estxs² autores me permitió desarrollar una tecnología política de la experimentación con seres humanos en un cronotopo etnoespecíficamente situado como lo es “Guatemala a mediados del siglo XX”. En tales técnicas, diagramo una lectura en la que la gestión de los cuerpos, producidos como figuras sifilíticas, responde a la necropolítica y a la fármacopolítica. Dicho de otro modo, la gestión técnica de la vida y de la muerte pasa por una gestión profiláctica del cuerpo y de la subjetividad.

En tercer lugar, bosquejo una reflexión final, la cual ofrece una lectura cruzada sobre los imaginarios coloniales y los estudios sobre animales. Esta reflexión la he circunscrito en un, apresuradamente, denominado *indianimalia*, siguiendo aproximaciones de los estudios *queer animal*. Al seguir

² El uso de la “x” responde al lenguaje inclusivo para corroer el binarismo normativo de género.

las investigaciones de Grégoire Chamayou (2008; 2012), propongo mostrar cómo las prácticas científicas que él analiza cobran un estatuto empírico en los experimentos realizados en Guatemala, pero de otro modo. Finalmente, en el mismo apartado, delinearé algunas ideas como manera de concluir -o, no- este texto. Para tal apartado no prometo una conclusión, sobre todo porque con ello propongo una posibilidad de problematizar el esbozo de esta hipótesis sobre el reciclaje de una tecnología política colonial en tanto que aparato de producción corporal con enormes efectos en la historia presente de Guatemala: La simbiosis humanobacteria parece ser el intensificador del cuerpo “longevo/lozano/nacional/digno de vida”.

El hecho

La práctica de experimentación con seres humanos en Guatemala fue desarrollada de 1946 a 1948. Los archivos que la registraron fueron descubiertos por Susan Reverby (2011: 6-28), quien los halló accidentalmente cuando indagaba sobre los experimentos realizados en hombres negros: los Tuskegee Studies (2011: 6) -estudios desarrollados por el mismo Servicio de Salud Pública (PHS por sus siglas en inglés) de Estados Unidos en Tuskegee, Alabama. El caso guatemalteco salió a luz pública y fue por este que el primero de octubre de 2010 la Secretaria de Estado, Hillary Rodham Clinton, y la Secretaría del Departamento de Salud y Servicios Humanos (DHHS por sus siglas en inglés), Kathleen Sebelius, ofrecieron una disculpa formal al Estado de Guatemala por esta investigación (2011: 2)³. A este estudio lo calificaron, sin lugar a dudas, de “abominable”, “no ético” y “condenable”. Al revisar la prensa escrita y el trabajo de Susan Reverby sobre los archivos, se constata que el presidente Barack Obama telefoneó al que fungía como Presidente de Guatemala en el 2010, Álvaro Colom, haciéndole expresar “su profundo pesar”. Los directores de los Institutos de Salud y los Centros de Control de Enfermedad (CDC, por sus siglas en inglés) calificaron este estudio como un

³ Estudios experimentales en humanos de inoculación de sífilis, gonorrea y cancroide, y estudios experimentales en humanos de profilácticos contra la gonorrea, la sífilis y el cancroide a través de exhibición directa sexual e inoculación, nombres dados a dichos experimentos de acuerdo al Folder 1 Final Syphilis Report Part 1 records.

hecho “lamentable y profundamente triste”. El mismo Instituto de Medicina y la Comisión Presidencial de Bioética, *ipso facto*, programaron proporcionar informes de lo acontecido y de las protecciones recientes en vigor. Susan Reverby nos recuerda el ímpetu de los medios de comunicación sobre este caso, circularon en el mundo entero coberturas y editoriales de los principales periódicos. De hecho, ella menciona que “más de 150 mil historias fueron registradas” y que “su efecto sobre la protección de sujetos humanos en todo el mundo tendrá que ser evaluada en el futuro”⁴.

Los Archivos descubiertos por Reverby se hallaban en la Universidad de Pittsburg. Los documentos, actualmente, están disponibles físicamente en The National Archives, en Atlanta, y su versión digital está alojada en su página virtual (<https://www.archives.gov/research/health/cdc-cutler-records>). Esta versión virtual muestra ordenadamente las carpetas que contienen los informes de las prácticas experimentales de sífilis, gonorrea y chancroide, exámenes serológicos, el registro de pacientes, la correspondencia del Dr. Cutler, registros de aplicación de profilaxis, algunas revistas y una serie de fotografías⁵. Es importante mencionar que existe una copia de la versión física de los documentos en el Archivo General de Centroamérica, ubicado en la ciudad de Guatemala.

En lo que concierne a los estudios de sífilis, fueron empleados 726 sujetos de experimentación. De ellos, 696 (96%) fueron expuestos a materiales infecciosos por coito o inoculación. De estos últimos, 427 (61%) fueron considerados infectados y 369 (86%) de ellos recibieron tratamiento con penicilina (CDC, 2010: 15-16). En cuanto a los estudios de gonorrea se utilizaron 772 sujetos, 234 (30%) de estos fueron expuestos a materiales infecciosos y sólo 233 (99.5%) recibieron tratamiento. En los estudios de gonorrea fueron empleados 142 sujetos, 138 (97%) fueron expuestos a la infección y 129 (93%) de ellos recibieron tratamiento (Comisión Presidencial

⁴ Traducción libre de la versión original en inglés: “The media frenzy about this has circled the globe with coverage and editorials in major newspapers, and more than fifteen hundred stories have been filed. Its effect on the protection of human subjects around the world will have to be assessed in the future” (Riverby, 2011: 22).

⁵ El Dr. Cutler al referirse a las fotografías expresa: “For the record, and to give credit where it is due, I should like to point out that most of these were taken by my wife, Eliese S. Cutler, who assisted as a volunteer in the project and used her own came[ra]s, as the project itself had none. She had training as a photographer” (Cutler, 1948: sin número de folio).

para el Esclarecimiento de los Experimentos Practicados con Humanos en Guatemala, 2011: 28).

Según los registros sobre enfermos mentales, en el experimento se inoculó con sífilis a 638, de los que 423 (66%) resultaron infectados. Para el 87% de estos (369) hubo un tratamiento adecuado, mientras que para el 3% (10) solo hubo tratamiento parcial y, para el 10% (44), no hubo tratamiento. De los 44 individuos sin tratamiento, dos abandonaron el asilo antes de ser tratados y uno murió antes del tratamiento (CDC, 2010: 15).

Se registraron 71 muertos durante los meses de observación prospectiva, estos 71 de 416 (17%) correspondían a aquellos sujetos provenientes del hospital mental, ninguno de los 116 de la prisión. Los reportes no aseguraron relación de la muerte con los procedimientos del estudio. Sin embargo, pacientes que sufrían otras enfermedades no fueron excluidos del estudio; por lo menos, un paciente sufría de una afección ‘pre-terminal’ documentada al momento de la inoculación y falleció a los pocos días, así como otra persona con ataques, quien murió de epilepsia durante el último día de tratamiento de penicilina, aunque no queda claro si fue el tratamiento lo que precipitó los ataques incontrolables. En muchos casos la fecha de la muerte pudo haber sido registrada varios meses más tarde, y en muchos sujetos, no se anotó la causa de la muerte.

En su mayoría, se trabajó con los pacientes del hospital de salud mental con la mayor posibilidad de no ser dados de alta antes de las observaciones post-inoculación. De acuerdo con el Reporte Sumario de Sífilis, por la alta tasa de mortalidad en los internados en el asilo, sobre todo, por tuberculosis, se intentó hacer autopsias en todos los sujetos del experimento fallecidos, para estudios espiroquetales. Aunque se hicieron intentos de autopsia, sólo con 12 pacientes se anotó haberlo hecho (CDC, 2010: 20) y los resultados de las autopsias rutinariamente no fueron documentados.

¿En qué contexto es posible situar esta práctica de experimentación? Plantearse esta pregunta es importante para intentar elaborar una analítica del poder constitutivo y constituyente de la práctica misma. La base de esta “mecánica de poder” resulta ubicable en el marco del programa activo de investigación sobre el uso de la quimioprofilaxis para la prevención de enfermedades de transmisión sexual, el cual se desarrollaba en la década de los cuarenta en los Estados Unidos. Es decir, en ese entonces se perfilaban

estudios para determinar el uso de preparados que podrían ser más eficaces y aceptables que el agente químico, de uso generalizado por los servicios militares de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial. Había interés en estos preparados tópicos alternativos, así como en el uso de la penicilina. Los estudios realizados en conejos, y aquellos estudios piloto entre los marinos de la Armada de Estados Unidos, daban indicios de resultados prometedores

En tal contexto, se consideró necesario elaborar estudios cuidadosamente controlados con grupos relativamente pequeños de individuos expuestos a un alto riesgo de infección, antes de proponer el uso generalizado de la nueva profilaxis -presumiblemente más eficaz y aceptable-, sobre todo, para los sujetos de las Fuerzas Armadas. Por lo tanto, la razón principal de los estudios en Guatemala consistía en desarrollar modelos de transmisión humana para determinar el impacto de los diversos regímenes quimio profilácticos, así como para redefinir una comprensión de la inmunología sifilítica en la era de la penicilina -especialmente, para una comprensión de la inmunidad a la reinfección de sífilis latente o recién curada (CDC, 2010: 10)⁶.

Habiendo expuesto, *grosso modo*, los hechos que constituyeron esta experimentación, este estudio toma distancia del resultado de investigación de los que le anteceden, mismos que están alojados en internet bajo títulos como: Public Health Service Sexually Transmitted Disease Inoculation Study of 1946-1948, Based on Review of Archived Papers of John Cutler, MD (CDC Report on Finding from the U. S., 2010); Éticamente imposible. Investigación sobre las STD en Guatemala desde 1946 hasta 1948 (Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues, 2011); Investigación archivística sobre experimentos practicados en seres humanos en Guatemala, 1947-1948 (Archivo General de Centro América, Archivos de la Paz y el Archivo Histórico de la Policía Nacional, 2011); Experimentos con seres humanos, el caso Guatemala 1946-48 (Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de los experimentos practicados en humanos en Guatemala, 2011); el informe Consentir el daño. Experimentos médicos de Estados Unidos en Guatemala (Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de los Experimentos

⁶ Confrontar con el Report on Finding from the U. S. Public Health Service Sexually Transmitted Disease Inoculation Study of 1946-1948, Based on Review of Archived Papers of John Cutler, MD, at the University of Pittsburgh

Practicados con Humanos en Guatemala, 2011); y, por supuesto, el estudio ya mencionado que elaboró Susan Reverby (2011).

Sobre la base de los estudios mencionados, mi interés ha consistido en diagramar una hipótesis que se aproxime a lo subyacente de esta experimentación, cuya dimensión invoca, congrega y compete a humanos y no humanos en un régimen que podría denominarse *tecnobiopoder*, siguiendo a Haraway (2004b: 29). En este marco, describo esta práctica como un dispositivo de experimentación y, como tal, estará constituido por un conjunto de técnicas utilizables para la adquisición y la producción de cuerpos. Es interesante aproximarse a estas técnicas de gobierno de los cuerpos, sobre todo porque este dispositivo de experimentación tuvo lugar más “acá”, al sur de Alabama, Estados Unidos, como ya lo señalaba Reverby⁷.

La reflexión que continúa se distancia pues, en primer lugar, de construir y habilitar una narrativa desde la victimización; y, en segundo lugar, de realizar una invocación normativa a los derechos humanos. Estoy consciente que, de realizar lo contrario a este distanciamiento, estaría reactivando, de mi parte, nociones humanistas antropocéntricas y refugiándome en los discursos paternalistas. Mi objetivo, al final, deserta de la fabricación de un listado de deberes morales para quedar bien con las figuras que podrían oxidar un aún por llamar “humanismo colonial”.

Gest(ac)ión de los cuerpos inviables para la humanidad

Previo a desplegar algunas ideas sobre la particular forma que cobra el dispositivo de experimentación en los laberintos del incipiente fármacopoder en Guatemala, querría apuntar un par de anotaciones sobre el concepto mismo. El fármacopoder es un régimen, una forma de gobierno que motoriza sus vectores de poder a través del devenir fármaco del cuerpo y de la subjetividad. Siguiendo a Preciado podemos mencionar que:

⁷ Traducción libre de la versión en inglés: “For Public Health Service researchers did, in fact, deliberately infect poor and vulnerable men and women with syphilis in order to study the disease. The mistake of the myth is to set that story in Alabama, when it took place further south, in Guatemala” (2011).

El nuevo sujeto sexual fármacopornográfico emerge de una arquitectura científico-técnica que conecta elementos tan heterogéneos como barcos coloniales, testículos de ballena, soldados impotentes, recintos penitenciarios, embarazos de esclavas, textos bioquímicos y dinero. Las industrias farmacéuticas de principios del siglo XX, que trabajan con una teoría experimental según la cual las hormonas se producen y se almacenan en las gónadas, se encuentran frente a la dificultad de procurarse grandes cantidades de ovarios y testículos (tanto animales como humanos). Los laboratorios farmacéuticos se instalan junto a los mataderos y “firman contratos con ellos para poder asegurarse una provisión regular de glándulas animales”. En un intento de acabar con la penuria de extractos gonádicos, Alan Parkes, un fisiólogo inglés, admite haberse procurado “ovarios de una ballena azul” con la ayuda del Museo Británico (2008: 122).

En este sentido, el tráfico de fluidos y los microorganismos son elementales en los circuitos del fármacopoder. Por otra parte, considero útil alguna acotación sobre la necropolítica; es decir, el gobierno de los cuerpos y las subjetividades a través de una política que gestiona con la muerte. ¿Cómo se gobierna con la muerte? ¿Qué sucede cuando el poder de dar la muerte se convierte en un lento otorgamiento de la misma? ¿Qué ocurre cuando el dar la muerte lenta carece de espectadores? En todo caso, ¿y, si el dar la muerte ya no se asocia con el espectáculo y la instrucción, una especie de sintagma pedagogo-teatral propio del poder soberano, si le seguimos a Foucault en su lectura al poder soberano?

La cuestión de la relación entre fármaco y poder, al igual que la reflexión concerniente al gobierno de la vida y gestión de la muerte, vienen siendo trabajadas desde las ciencias sociales con una intensidad creciente en la región. Bianchi (2018) ofrece un panorama reciente y crítico sobre producciones teóricas e investigaciones empíricas, tanto a nivel global como en América Latina, provenientes del campo de las ciencias sociales y humanidades. Asimismo, con este artículo se recuperan estudios e investigaciones que ponderan al fármaco como fenómeno problemático e involucran diferentes actores, fuerzas, discursos, dispositivos, saberes, prácticas y tecnologías. Es más, el gobierno de cuerpos y subjetividades a través de políticas de gestión

de la muerte viene siendo largamente trabajado por Susana Murillo. En diferentes trabajos aborda la problemática en términos de administración de la vida a través de la muerte (2015a), la muerte y el terror como técnica-táctica de gobierno (2018), y la exhortación a gestionar la vida y denegar la muerte (2008). En sus trabajos analiza diferentes ribetes de una matriz de gobierno de las conductas asentada en la amenaza de muerte y cómo se viene desplegando en la región (2015b).

En este dispositivo de experimentación pareciera no haber una puesta en escena de una espectacularización de la muerte, como sí se registraba en el antiguo poder soberano. Por otro lado, ¿cuál es la asociación de este otorgar la muerte lenta y oportuna con la deshumanización de los también humanos? ¿Cómo comprender la gestión de los cuerpos que “aún importan”? ¿Cuáles son las posibilidades, implicaciones, invocaciones y condiciones de un “aún importan”? ¿No se estaría diagramando el “aún” en términos de expiación y salvación apocalíptica? ¿Y para quiénes importan dichos cuerpos, y a qué precio? En el caso de los cuerpos en experimentación, para mí, el adverbio “aún” permite posibilidad, apertura, esperanza, expectativa...; pero también es un “aún”, en tanto operable en concordancia con ciertos intereses, es decir, unos intereses proyectivos para *no-dejar-ir* sin ningún provecho o *dejar-lo-abí* mientras sea útil. Sirva entonces, este análisis micro-necropolítico para intentar problematizar las preguntas apenas esbozadas.

Los experimentos con estos humanos –o, mejor dicho, “inviabiles” como humanos– dan cuenta de la gestión de ciertos cuerpos, mismos que han sido implicados en los dramas de la salud y de la degeneración, cuerpos que no han tenido méritos en los “grandes” relatos de la familia, del parentesco y de la nación. Al confiscarlos fuera de lo que importa, permite leer esta gestión en los marcos del aparato de adquisición y el de producción corporal como cuerpos inviabiles, los cuales pueden ser legibles políticamente como encarnaciones de figuras paradójicas, en tanto que sus experiencias de vida/muerte podrían ser consideradas topos para una historia de la gest(ac)ión de los cuerpos anómalos en un cronotopo del tecnobiopoder. Por otra parte, su gestión puede permitir irrumpir la universalizada historia de la salvación, teniendo en cuenta las

misiones civilizadoras del colonialismo cristiano que performa un llamado “Nuevo Mundo”⁸.

En este sentido, este relato que delinee puede mostrar la parentela de estas siervas y siervos sufrientes (Haraway, 2004a: 47-61) con los conejos y con la oncoratona (Haraway, 2004b: 99-106) dentro de la arquitectura de manufacturación del laboratorio. Estas figuras, habitantes de un mundo por venir, encarnan las figuras del realismo cristiano, en tanto que cohabitan la historia de la salvación, pero también la de la comedia. Estos cuerpos constituyen, en lenguaje de Haraway, en tanto “textos y artefactos dentro de la tecnociencia”, una figuración que “es apocalíptica y cómica a la vez” (2004b: 25). Estas escenificaciones rememoran la historia de las operaciones de deshumanización del colonialismo ibérico, mismas que dieron materialidad a las violencias originarias contra los cuerpos extraños; esos indixs que amenazaron las preocupaciones coloniales primigenias sobre el cuidado de la raza, de la “buena familia” y, posteriormente, de la nación. Tengo la certeza de que el recuento de esas operaciones deshumanizantes de lxs otrxs degeneradx finalmente refuta como objetivo el invocar una integración o asimilación a la gran “familia humana” a la nación o a las ciudades higienizadas. Esas heterotopías que contienen escáneres de reconocimiento de especie, de género, de sexo, y de raza. Es decir, a aquella institución que con Gabriel Giorgi podríamos llamar la gran familia de inclusión social y biopolítica (2013: 11).

Una interrogante que podría ser más bien el *leitmotiv* de esta narrativa que estoy fabulando sería: ¿Qué es lo que cuenta como humano en esta escena biomédica etnoespecíficamente localizada? El cuerpo de la prostituta, el del

⁸ Aquí sigo una cita textual de Haraway, quien, al hacer una aproximación al humanismo, menciona que los eventos del proceso de Jesús relatados en el evangelio de Juan probablemente no sean históricos, sino teatrales. Haraway sostiene que “desde el comienzo se escenifica la historia de la salvación, la cual se vuelve el modelo de la historia del mundo en las herejías seculares de los siglos del colonialismo europeo, con sus misiones civilizadoras y discursos genocidas sobre la unidad de la humanidad”. Traducción libre de la versión inglesa: “John staged the trial before Pilate in terms of the suffering-servant passages from Isaiah. The events of the trial of Jesus in this nonsynoptic gospel probably are not historical, but theatrical in the strict sense: from the start, they stage salvation history, with then became the model for world history in the secular heresies of the centuries of European colonialism with its civilizing missions and genocidal discourses on common humanity” (2004b: 50).

enfermo mental, el del preso, el del soldado y el del niño fueron vehiculizados como cuerpos “anómalos”, convocados en las arquitecturas de la salud y de la degeneración para las operaciones de la reparación y el aumento de las condiciones materiales de la existencia de los, así llamados, “cuerpos soberanos”. Es decir, aquellos cuerpos que se auto delegan el derecho de vivir y morir dignamente. Es así que los cuerpos “anómalos” son conducidos a la inteligibilidad en los discursos de la medicina y de la salud de quienes se auto convocan en las fronteras de las vidas vivibles y de las utopías de las vidas eternas.

Sigo a Mbembe al cuestionar que “si consideramos la política como una forma de guerra, debemos preguntarnos qué lugar deja a la vida, a la muerte y al cuerpo humano” (2006:20). También sigo su argumentación cuando rescata lo que Foucault entendía por el biopoder, es decir, aquel dominio de la vida sobre el que el poder ha establecido su control. Por consiguiente, al situarme en este experimento, planteo la pregunta: ¿en qué condiciones concretas se ejerce ese poder de matar, de dejar vivir o de exponer a la muerte? Esos cuerpos de experimentación habían sido despojados de su humanidad y, con ello, ensamblados directamente a un estatuto ontológico, asimétricamente desigual, que los dispone para la expoliación y el despojo. Me parece genuino subrayar aquí, y a partir de aquí, lo que Mbembe afirma cuando reescribe lo que Frantz Fanon afirmaba al referirse a la “ciudad del colonizado” como un topo en el que “se nace en cualquier parte, de cualquier manera” y en el que “se muere en cualquier parte, de cualquier cosa”, *in fine*, “una ciudad revolcada en el fango” (2006: 45). Es decir, que las técnicas de despojo utilizadas para gestionar el cuerpo de los desterrados de la humanidad se imbrican con las elaboraciones discursivas e imaginarias de unos cronotopos del tipo *todo-puede-pasar-ahí*.

Tecnología de adquisición y producción corporal

En este apartado, querría traer a colación la técnica de poder griego que consistía en lo que Chamayou (2012) denominó “atrapar hombres (sic)”; es decir, aquella que se refiere a la tecnología de la captura⁹. Para este caso de

⁹ Una tecnología que también tiene efectos en la cacería de mujeres jóvenes para conducir las a los burdeles a finales del siglo XIX en Guatemala. Esta cuestión está descrita en este ensayo: *Prostitución como ‘mal necesario’ a finales del XIX en la Ciudad de Guatemala: sexopolítica, pornotopía y supremacía masculina*. Tal ensayo forma parte de la compilación de AVANCSO:

análisis, probablemente, dista de ser una tecnología propiamente cinagética. En la antigua Grecia, el miedo del griego a ser cazado era muy importante y, podría decir, que como una “tecnología del yo” (Foucault, 1990: 45-47), por citar al filósofo francés. Como afirma Chamayou, se temía mucho a un personaje denominado *andrapodistes*. Este era, literalmente, un cazador de hombres que se apoderaba de los ciudadanos al capturarlos, para luego venderlos como esclavos. En ese sentido, el miedo griego consistía en temer al estatuto ontológico de ser esclavo. En el caso de la práctica del experimento es preciso señalar que el Dr. Cutler y sus colaboradores fueron secuestradores de hombres y mujeres, pero también diseñadores del nuevo estatuto político de los sujetos. Hacían uso del estatuto des-ciudadanizado de los sujetos, des-incorporados de la ciudadanía, es decir, de su incapacidad de ser buenos ciudadanos para transformarlos en sujetos renovados para las prácticas quimioprofilácticas. Por otra parte, Chamayou nos recuerda que “el griego se apodera de sus esclavos como lo hace de una presa en la caza o de las frutas en la recolección: es decir, sin tener que organizar su producción” (2012: 13). Esto implica una tecnología de despojo de todo lo dispuesto, lo disponible sin tener que hacer muchos esfuerzos, pues ya existe un campo abierto para tal operación y un estatuto de disponibilidad de los cuerpos. Es decir, el poder de dar la muerte se convierte en una operación alargada, procesual, liminal de quienes han sido capturados y des-ciudadanizados, cuya proximidad a la muerte no tiene nada que instruir a los espectadores. Al parecer, la captura de estos cuerpos en el laboratorio de Cutler responde a este proceso dual.

La primera captura obedece a la “anormalidad” de estos cuerpos, en tanto naturalizados como criminales, enfermos, locos, no adultos y perversos sexualmente. La segunda captura responde a una utilidad por el “bien”, es decir para conseguir la buena salud, aunque no la de ellos, por lo que el ejercicio de esta violencia no llega a ser exactamente “una violencia por tu propio bien”. Más bien, es una violencia por el bien de quienes son catalogados como receptores de la “buena salud”. Es aquí donde una técnica propiamente de discapacitación del viviente humano transita hacia una sobredosificación de su potencia para los tentáculos del fármacopoder. En tanto que, puesta en

Producción corporal. Interfiriendo engranajes de violencia en Guatemala (Chivalán, 2019: 1-36).

escena de un poder cinagético, en esta práctica todos los cuerpos pueden morir, pues son reducidos al ámbito de lo recursivo. Y, como afirma Chamayou, en caso de pérdidas siempre habrá otros recursos, otros cuerpos que capturar. En tanto que los cuerpos experimentales responden a una recién mencionada doble captura, es posible esbozar que la primera captura responde a la técnica de adquisición corporal recursiva y, la segunda, en tanto re-capacitación del cuerpo, responde a una técnica de producción corporal.

A continuación, deseo escenificar el drama que implica un aparato de producción corporal de los cuerpos capturados en los relatos de la historia de la salvación para los cuerpos soberanos, es decir, los “cuerpos que sí importan”. Como mencioné anteriormente, el Dr. Cutler, junto a su séquito de colaboradores, se traslada al hábitat de la especie por cazar. Esto debido, por una parte, a las condiciones de un cronotopo del *todo-es-posible*, como es el caso de Guatemala; y, por otra, al imaginario aún bastante extendido de la sociedad guatemalteca de que todo lo proveniente del norte global es de mejor calidad y de mayor autoridad.

En estas condiciones es posible “aprovechar” los cuerpos considerados “naturalmente” anómalos y despojarlos dentro de la arquitectura del fármacopoder. En este caso, no se trata de percibirlos como enemigos y, por consiguiente, eliminables, como en los relatos sobre el genocidio reciente en Guatemala. Sus existencias -el estatuto de cuerpo vivo que encarnan- no representan un “atentado”, una “amenaza mortal” o un “peligro absoluto”. La gestión de estos cuerpos tiene más que ver con la mutación de su estatuto político recursivo. Estos cuerpos capturados para el laboratorio son biofísicamente metamorfoseados, son potenciados para el hábitat del conejillo de indias, cuerpos farmacológicamente controlados, ensamblajes humano-bacteriológicos para el desarrollo de las ciencias de la salud y de la “vida sana y pura”.

Estos cuerpos obturados y diseccionado por la práctica de la experimentación vivencian la triple pérdida de la que habla Mbembe¹⁰: han perdido su hogar,

¹⁰ Hay que tener presente que es riesgoso extrapolar el análisis de Mbembe, sobre todo, porque su caso de análisis se circunscribe a la esclavitud en los registros de la necropolítica, pero sí merece la pena ponderar la importancia de esas pérdidas, las cuales también son propias de los cuerpos dentro del fármacopoder.

han perdido los derechos sobre su cuerpo y han perdido su estatuto político –mejor dicho, han transmutado su estatuto político–. Esta triple pérdida, de dominación absoluta y muerte social, según Mbembe, equivale a “una expulsión fuera de la humanidad” (Mbembe, 2006: 32). En ellos se registra una expulsión a la crueldad y al horror.

Esta analítica de producción corporal concierne a la mutación de cuerpos cuasi-humanos –anómalos, inviables, incompletos, inadecuados... como humanos– a cuerpos farmacológicamente bacterianos, recodificados como humanos. Esta práctica de experimentación con humanos, considerada como dispositivo de deshumanización por Chamayou, puede ser leída también como un aparato de producción corporal; es decir, los cuerpos que somatizan la sífilis, la gonorrea, el chancroide y los diagnósticos serológicos podrían ser considerados “cuerpos viles”, haciendo alusión a otro trabajo de Chamayou (2008). Sin embargo, también me parece oportuno pensar que la gestión de dichos cuerpos reactualiza el orden colonial. Propongo que en esta experimentación se yuxtaponen mecanismos propios de la empresa colonial y cristiana, confabulando con un aparato de producción corporal de doble función. En primer lugar, opera como una técnica de producción corporal *discapacitante* de lo humano. En segundo lugar, opera la función de sobre-cualificación corporal al transformar estos sujetos en humanos redentores. En el caso particular de este estudio, se sedimenta este proceso: de una “disfuncionalidad” humana, se transita a un inmediato capacitismo farmacológicamente aprovechable.

Estos cuerpos de experimentación han sido considerados no lo suficientemente humanos, por lo que, desde un humanismo bíblico, occidental, varonil, racista, colonialista y cristiano es posible hacer de ellos, oximorónicamente, redentores de aquellos que “sí importan”. El dispositivo de experimentación los transforma en rescatadores de aquellos para quienes las diferencias sí importan, únicamente en tanto que esos cuerpos sean aprovechables y serviles para los proyectos de salvación de ellxs como buenxs ciudadanxs, aquellxs que pertenecen a las mejores familias y a las prósperas naciones. Encuentro aquí, por consiguiente, un proceso de “reciclaje”, puesto que aquellos cuerpos que han sido considerados inviables dentro del

humanismo ya mencionado son reparados en una determinada fábrica de producción corporal: ¡Resarcimiento de los cuerpos inviables para el bienestar de los viables! En este caso se cimenta una técnica de producción en la que ciertos cuerpos son “naturalmente” considerados extraíbles y despojables para la acumulación de la vida en el marco de la inteligibilidad biopolítica de lo humano.

Este aparato de producción corporal podría formar parte de una “historia tecnopolítica” (Chamayou, 2008: 383) de la subjetividad colonial, pues trata de converger las técnicas de adquisición de cuerpos biodespojables para la producción farmacológica. Es decir, la producción de cuerpos “venéreos” para la experimentación médica y farmacológica. Una práctica que registra, ni más ni menos, una violencia excesivamente micropolítica ejercida sobre “estos” sujetos, que podrían ser los que Judith Butler describe al mencionar que existen sujetos que han sido “constituidos por la exclusión, es decir, por la creación de un dominio de sujetos no autorizados, de presujetos, figuras de abyección” (Chamayou, 2008: 19)¹¹.

Mi reflexión sigue también a Paul B. Preciado, quién a través de un programa de investigación y docencia ha propuesto aproximarse al cuerpo como un “archivo político y cultural”. Él toma distancia de las aproximaciones al cuerpo como “corpus, templo, sede del poder soberano, envoltorio, domicilio o propiedad”. Para Preciado, filosóficamente, “el cuerpo moderno (sano o enfermo, normal o patológico) no tiene estatuto ontológico, sino biopolítico y performativo” (2012). El cuerpo no existe fuera de:

[...] un conjunto de prácticas discursivas, epistemológicas, científicas, farmacológicas, económicas, mediáticas y visuales, a través de las políticas de inmigración y de gestión del riesgo, de ensayos clínicos, de técnicas farmacológicas, de prácticas de diagnóstico, de narrativas mediáticas, de entramados discursivos, de representaciones visuales y de discursos de prevención, control y vigilancia. Dicho de otro modo, los discursos médicos,

¹¹ Palabras de Judith Butler citadas por Chamayou. Quiero mencionar que una tecnopolítica de este tipo ha de reclamar, para el *aggiornamento* del orden colonial en Guatemala, una filosofía política del modelo extractivista o de la acumulación por biodesposesión de humanos y no humanos, irrumpiendo nostalgias y proyectos antropocéntricos.

políticos y audiovisuales que representan el cuerpo producen la normalidad o la patología que pretenden describir (2012).

Con esta cita, y enfocando en mi caso de estudio, propongo una ruptura con este aparato de producción corporal farmacológicamente controlado, puesto que para la elaboración de la norma de lo humano y del cuerpo nacional, se reactualiza una visión colonial de lo humano, visión no ajena en la historia pasada y presente de Guatemala. A mi juicio, la imbricación de la técnica de adquisición y la técnica de producción corporal en la experimentación, hizo entrar en juego la “norma” de lo humano y el estatuto político del viviente. Postulo que esta imbricación pertenece al ámbito del fármacopoder y a la necropolítica, como lo denominaríamos con Preciado leyendo a Agamben. Las “cobayas humanas” en este paisaje han sido replegadas a la “vida desnuda”, al ser objetivados desde una explotación farmacológica (Preciado, 2008: 43)¹². En este sentido, preciso reescribir lo que Giorgio Agamben menciona, que si en todo Estado moderno “hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se hace decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así, transformarse en tanatopolítica, esta línea ya no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas” (2010: 155-56). Los cuerpos que se auto perciben como soberanos son los beneficiarios de la desposesión de lo “aún humano” de aquellos cuerpos de experimentación. La gestión del viviente cuasi humano, en esta lógica y esta praxis, se convierte en condición material y recursiva de la existencia biopolítica de los cuerpos “soberanos”. Por otra parte, también es posible inscribir esta tecnología como colonial, puesto que constituye cuerpos y subjetividades discapacitados para gestionar técnica y políticamente su muerte a través de un proceso tecno-extractivo, nada sorpresivo en el paisaje colonial. Este aparato ensambla cuerpos diferenciales donde las diferencias parecen no importar.

Pienso, con Teresa de Lauretis, que la producción corporal anómala, monstruosa, incapacitante y, paradójicamente, potencial para la experimentación como producto y proceso de un conjunto de aparatos tecno-sociales, biomédicos y biofármacos significa haber superado ya a Foucault,

¹² Aquí sigo una cita textual de Preciado: “[...] lo que caracterizaría a aquellos que según Agamben se ven reducidos a ‘vida desnuda’ tanto en las sociedades democráticas como en los regímenes fascistas es precisamente poder ser objeto de una explotación farmacopornográfica” (2008: 43).

pues su concepción crítica de la tecnología del sexo olvida la sollicitación diversificada a la que ésta somete a los sujetos/cuerpos masculinos y femeninos (2000: 35). Recalco aquí que una tecnología colonial es una también de producción corporal diferencial. La producción bio-corporal diferencial –en términos raciales– a partir de la pregunta que indaga por el alma deviene en una tecnología de diferencia racial y cualidad humana. La experimentación, como mecanismo de extracción biomédica, opera acorde a un modo del *no-dejar-morir-del-todo* para la mejora de las condiciones materiales de vida y de existencia de los corresponsablemente humanos. De aquí, me parece ineludible efectuar un paralelismo, más no una analogía, para lo cual sigo la citada aclaración de Hazel Carby por Haraway, concerniente a las operaciones en el Nuevo Mundo, al mencionar que, en los Estados Unidos, particularmente, “las mujeres negras no fueron constituidas como ‘mujeres’, del mismo modo en que sí lo fueron las mujeres blancas” (2004a: 55-56)¹³. Para el caso de los cuerpos colonizados, algunos han sido constituidos como humanos no plenos –en el caso de no haber sido producidos para la muerte física y simbólica en los genocidios tempranos en el así bautizado Nuevo Mundo¹⁴– y como tal, sí gestionables desde una política del biodespojo y de la extracción. Por otra parte, me parece útil referirse a lo que Foucault aducía al decir que el sueño de los poderes modernos es el genocidio (Foucault, 1995: 166)¹⁵. Aun así, este no

¹³ Traducción libre de la versión en inglés: “Hazel Carby clarified in the New World, and specifically in the United States, black women were not constituted as ‘woman.’ as white women were”.

¹⁴ Más bien, fines del mundo para muchos humanos y no humanos.

¹⁵ Hay que tener en cuenta que el genocidio para el caso de Guatemala –perteneciente a su historia reciente– fue la forma máxima en que se sedimentó el racismo de Estado. Por otra parte, la época conocida como los diez años de primavera guatemalteca corresponden con los años de 1944-1954, en los que, como Reverby hace notar en su trabajo, tenía importancia la United Fruit Company en una República bananera como la guatemalteca: “The United Fruit Company owned and controlled much of Guatemala, the quintessential ‘banana republic,’ in the first half of the twentieth century. When the PHS looked to Guatemala for its research in the immediate post-World War II years, it came into the country during the period known for its relative freedoms. Between 1944 and the U.S.-led CIA coup of the elected government in 1954, efforts were made at labor protection laws, land reform, and democratic elections. The PHS was a part of the endeavor to use Guatemala for scientific research as it presumed to transfer laboratory materials, skills, and knowledge to a Guatemalan Public health elite (Riverby: 2011: 11).

tiene que ver con el retorno al “viejo derecho a matar”; más bien, se debe a que “el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población” (1995: 166). Pienso en los cuerpos infecto-inoculados, en los que parece haber una confabulación entre las industrias de la muerte, sean éstas farmacológicas, bélicas u otras. Es importante hacer hincapié en este tipo de correlaciones, pues, esto también, me permite pensar la imbricación permanente entre las variadas técnicas de poder que gestionan el cuerpo y la subjetividad en un particular topo situado llamado Guatemala.

La experimentación se realiza también en un marco de simbiosis soberano, si seguimos a Agamben (2010). En palabras de este filósofo, se produce un marco en el que el jurista, el médico y el especialista disponen de cuerpos degenerados –vivos-muertos o moribundos-vivos– para las operaciones de la tecnología del despojo. En este sentido, propongo especular sobre el “cuerpo reciclable”, sin intereses ontológicos, sustancialistas u organicistas. Me resulta sugestivo pensarlo en términos de ficción somática y técnica, a partir de la cual elaborar pedagogías críticas para otros cuerpos “indecorosos”. Estos cuerpos, concebidos como prótesis, extensión o cura, participan, a su pesar y con altos costos como la muerte, en la construcción de la norma de lo humano viviente. En dicho ensamblaje se diseña una especie de “humanismo protésico” para su exposición y/o disposición a las prácticas *in vivo* de fármacos y enfermedades. Al conseguir testar los fármacos o comprobar las curas, esos fármacos o las técnicas de la cura se extienden al conjunto de los cuerpos dignos de vida. Las vidas indignas de ser vividas son dignificadas únicamente en tanto que otorgan garantía de vida a aquellos que cuentan con una vida digna de vivir. Parece, entonces, que es posible visibilizar que el poder de dar la muerte se confunde dentro de las coordenadas biopolíticas en tanto gestión de la vida indigna para la mejora de la salud de una población selecta.

Esta analítica parece mostrar que se entremezclan los cuerpos deshumanizados con quienes sí merecen vivir dignamente, en tanto que los humanizados devienen generadores de longevidad, salubridad y extensión de las vidas. Estos cuerpos humanizados y reciclados son plusvalorizados para las empresas del tecnobiopoder, sean éstas de la guerra, de las industrias biofarmacológicas o de las bioextracciones. Sigo a Agamben cuando sostiene que “la ‘vida digna de ser vivida’ no es un concepto político” –aunque pareciera ser lo evidente– al referirse a los legítimos deseos y expectativas del

individuo: sino más bien, “es un concepto político en el que lo que se pone en cuestión es la metamorfosis extrema de la vida eliminable e insacrificable del *homo sacer*” (2010: 179). La biopolítica, desde esta lectura y al referirse a los sujetos en la experimentación dentro del aparato de producción corporal, se transforma en necropolítica porque la “vida nuda” se sitúa en la encrucijada de la decisión soberana sobre dicha vida inviable, suprimible impunemente, y aquella asunción que tiene que ver con el cuidado del cuerpo biológico y social de la población privilegiada en los paisajes de un humanismo aún presente.

Me parece sugestivo seguir profundizando esta noción para poder aproximarse a la elaboración de un relato que permita, conjuntamente con los cuerpos de experimentación, otras ficciones con las cuales gobernarnos; es decir, otras contra-narrativas y prácticas de insubordinación somática y política, de insubordinación simbólica y material para imaginar epistemes y alteridades significativas (Haraway, 2016: 19-20) aún posibles, resistiendo a cualquier aparato de producción corporal normativo y dominante.

Ficción especulativa a modo de conclusión: *Indianimalia*

“La deshumanización teórica y práctica del enemigo no es más que uno de los usos políticos posibles del concepto de humanidad, pero no el único”.

Grégoire Chamayou (2008)

Chamayou ha planteado que una de las técnicas dominantes en la historia de la experimentación humana ha sido la degradación de quienes han sido considerados sujetos de esa práctica. El mismo autor argumenta que las técnicas de degradación surgen como un envés de las técnicas de valorización. Es decir, que todo aquello que produce lo humano converge en un conjunto de tecnologías de humanización. En cambio, las técnicas de degradación siguen un proceso inverso, al converger en unas tecnologías de deshumanización¹⁶. Es fundamental para Chamayou el abordaje de las técnicas de degradación, en tanto que su tesis se vincula directamente con el análisis de la experimentación. Él arguye que “una de las formas dominantes de tecnologías de la adquisición en

¹⁶ Traducción libre de la versión en francés: “Les techniques d’aviissement apparaissent au contraire comme étant l’envers de techniques de valorisation, ‘l’humain’ étant le produit d’un ensemble de technologies d’humanisation tout comme l’est, dans un processus inverse, sa déshumanisation” (Chamayou, 2008: 18).

la historia de la experimentación humana ha sido la degradación de los sujetos de la experiencia, sea que esta degradación haya sido directamente iniciada por el experimentador o que haya preexistido en el curso experimental como una externalidad disponible de la cual podría sacar partido” (ídem: 17)¹⁷.

Por consiguiente, Chamayou considera que existen técnicas que humanizan y técnicas que deshumanizan. Si se conciben estas técnicas como opuestas, o técnicas de inverso y reverso, probablemente se estaría adjudicando estatutos ontológicos a los procesos de producción de dichas técnicas. En otras palabras, las técnicas que humanizan siempre estarían humanizando, pero, entonces, ¿cómo se concibe lo humano? ¿Cuál es la medida de una humanidad plena? En este contexto es importante recordar que la investigación de Chamayou se inscribe en una gama de trabajos que, según él, podrían ser considerados estudios críticos de las subjetividades degradadas.

Volviendo al planteamiento que indaga por el estatuto ontológico de quién cuenta como humano y quién no, Chamayou expresa que en un procedimiento retórico habrá que jugar el sentido del término ‘humanité’ (humanidad). En la medida en que no concierne ni al carácter ontológico común a todos los hombres (sic), ni como una totalidad, en tanto que conjunto de hombres (sic), dentro de una sucesión de generaciones. Lo que para él es “la humanidad” concierne únicamente a una cualidad contingente: “La humanidad no es tanto más la esencia de un ser sino la cualidad contingente que recibe un agente en función de sus intenciones” (ídem: 73)¹⁸. En este contexto, si el criminal actúa en beneficio del género humano, deja de ser inhumano. Sobre este postulado me interesa matizar que tal inhumanidad se refiere a la experiencia a la que han sido arrinconados los cuerpos de experimento, como agentes de crimen o agentes contaminantes de la pulcritud racial, y no por ser, ontológicamente, inhumano.

¹⁷ Traducción libre de la cita original en francés: “[...] l’une des formes dominantes de technologies d’acquisition dans l’histoire de l’expérimentation humaine a été l’aviissement des sujets de l’expérience, que cet aviissement ait été directement initié par l’expérimentateur ou qu’il ait préexisté à la démarche expérimentale comme une externalité disponible dont il pouvait tirer parti”.

¹⁸ Traducción libre de la versión francesa: “L’humanité n’est plus l’essence d’un être, mais la qualité contingente que reçoit un agent en fonction de ses intentions”.

En este caso, es importante para mí considerar que los sujetos de experimentación en los estudios realizados por el Dr. Cutler y compañía entran a formar parte de una categoría degradada de ser humano; sin embargo, planteo que estos degradados, en cierta manera, se convierten en sujetos biodespojables al ser reducidos a cuerpos-recursos –archivos en los que se inscriben política y farmacológicamente como una utilidad para el beneficio de la humanidad; es decir, de la humanidad de ciertos cuerpos que sí importan dentro de los límites de un Estado-nación y su periferia: cuerpos que importan para la (re)producción del cuerpo nacional sano de la población militar estadounidense, en este caso–.

Chamayou, al referirse a los cuerpos condenados, recuerda que, paradójicamente, se encuentran en un espacio de no-libertad, el espacio de la prisión. Al mencionar que, en los experimentos médicos realizados en los condenados, ellos ya no pueden decidir, pues están ya considerados cuerpos para la muerte. Sin embargo, en el caso de Guatemala, los presos y los locos (que también fueron involucrados en las experimentaciones) no solamente estaban en esa condición de *no-libertad*, sino que la disposición de sí mismos no formaba parte de sus decisiones. Ni el doctor Cutler de los Estados Unidos ni el doctor Funes de Guatemala solicitaron su autorización ni su permiso para intervenirlos. Fueron las instituciones aseguradoras de la salud pública las que realizaron intervenciones en esos cuerpos a partir de la autorización de los médicos y directores de esos centros, acreditados a su vez por la respectiva institución estatal de Guatemala.

Lo que Chamayou describe en su texto acerca del cuerpo de los condenados, se concretiza en Guatemala a mediados del siglo XX: el equilibrio utilitarista entre la vida de algunos hombres y el progreso de la humanidad entera como especie da lugar aquí a un verdadero negocio de deshumanización: la vida de un criminal, como la de un loco, no vale nada o vale únicamente dentro de los cálculos biopolíticos de la salud y de la cura. En esta argumentación, la deshumanización de los cuerpos viles aparece como el corolario retórico de su explotación. Es decir, que el criminal purifica su crimen hacia el bien público al sanar el cuerpo digno de vida. Sin embargo, en el caso de Guatemala, el criminal no expía su crimen, su cuerpo es utilizado porque ya era inviable *per se* como humano y, así, desincorporado del espacio público y adjudicado a un

espacio privado de *no-libertad*. El loco, a su vez, no tiene frente a sí horizonte de cura alguna, es un insano, y por eso se une al criminal en la imposibilidad, no ya de expiación, sino de retorno de la locura. El loco encarna lo que Foucault denominó el residuo de los residuos (Foucault, 2005), y que distintos autores, que van desde el propio Foucault a Descombes, pasando por Rose y Huertas, hasta Canguilhem y Goffman, han posicionado en el centro de los estudios que articulan saber, poder y verdad desde las ciencias sociales y humanidades (Bianchi, 2019).

De los casos que cita Chamayou acerca del uso del cuerpo de los condenados para experimento, resulta interesante traer a colación un caso individual, referente a Keanu, un hawaiano condenado a muerte a quien en 1884 se le inoculó lepra. Este caso fue particularmente debatido debido a la preocupación por la degradación de la ciencia y no la de Keanu. No importaba el cuerpo de Keanu; al fin y al cabo, él no tenía otra opción que la muerte. La preocupación radicaba en la degeneración de la ciencia a partir de experimentar sobre un cuerpo otro.

Los principales debates tienen que ver con las técnicas de degradación de los sujetos de experimentación. Chamayou realiza una lectura política de las prácticas de experimentación en tales siglos. El mismo autor describe todos los debates médico-jurídicos, filosóficos y deontológicos en torno a tales experimentos. Dichos debates han discernido, por ejemplo, sobre la posible bestialización del humano a través de las técnicas de vacunación, provenientes de la viruela de vaca o viruela vacuna contra la viruela humana. Este debate tuvo lugar cuando Edward Jenner descubre la vacuna en 1796. Se debate sobre si tal práctica daría origen al embrutecimiento de la población, además de la animalización de los humanos.

Se plantea como problema el traspaso de fluidos de las vacas a los hombres. Sin embargo, se buscaba también ansiosamente la cura de la viruela, pues concierne al control de la población dentro de las coordenadas del cálculo y la aritmética política. La población es concebida desde una biopolítica de la estadística. También se discurre sobre la inoculación humana al intentar buscar procedimientos que fuesen de transmisión de hombre a hombre. Marcus Herz, amigo de Immanuel Kant, introduce la posibilidad de un procedimiento basándose en el principio de la homogeneidad y la identidad intra-específica. La materia humana en la que se piensa es la del cuerpo

del extranjero. Situarse en estos análisis sobre la animalidad, la bestialidad, el embrutecimiento, la acuñación de un cuerpo extranjero a la humanidad de estas poblaciones conlleva nuevamente a preguntarse por la norma de lo humano. ¿Qué es y quién es este humano inmutable y sustancial, inmune a la contaminación animal y colonial? En este contexto, es preciso traer a colación otro caso paralelo, referente al momento cuando se discutía el sacrificio de vidas individuales para salvaguardar la salud promedio de la población.

Teniendo en cuenta el panorama anterior, Chamayou postula que en ese momento surge una tensión entre cálculo político y ley moral. Aquellos adversarios a la inoculación aseguran que “la vida salvada de miles de ciudadanos no justifica la muerte de uno solo [...] el mal de uno no se repara, no expira por el bien de los otros” (2008: 126)¹⁹. Asegurar la vida de miles de ciudadanos por la muerte de uno solo. Sobre tal argumento, me inquieta nuevamente la cuestión que inquiere sobre cuáles vidas deben ser salvadas y cuáles sacrificadas por el bienestar, la longevidad y la salud de los “buenos ciudadanos” estadounidenses de la Posguerra, en el caso de experimentación en Guatemala.

Otra escena, sobre la cual ausculta Chamayou, es la referente a la experimentación colonial. El filósofo indica que los proyectos que incumben a este tipo de experimentación tienen que ver con tres direcciones, las cuales son: una raciología experimental, una medicina racial y una teoría de la aclimatación (ídem: 349), –escena que también es revisada por la filósofa e historiadora Elsa Dorlin en *Medicina colonial y medicina esclava* (2009: 231-243)–. La pregunta que me inquieta en este apartado es la que indaga por cuáles son los cuerpos dignificados para la experimentación y cuál es la población que debe ser salvada.

Conducido por el estudio de Chamayou, me percaté sobre una serie de planteamientos vinculados con las enfermedades propias de los colonizados. En el caso de las colonias francesas, los experimentos proyectados sobre los cuerpos colonizados exigían complejos debates. Los colonizadores se enfermaron durante la invasión y era necesario salvaguardar sus vidas para alcanzar los objetivos de sus empresas coloniales. En este contexto, la teoría de la aclimatación representaba una doble cuestión o una paradoja. No solamente había que temer que el colono se tropicalizara, también se

¹⁹ Traducción propia de la versión francesa: “La vie sauvée à mille citoyens ne justifie pas le meurtre d’un seul. [...] le mal de l’un ne se répare, ne s’expie point par le bien des autres”.

consideraba necesaria su tropicalización para adaptarse e inmunizarse de las enfermedades consideradas propias de los colonizados. Al adaptarse al trópico, el colono estaría más preparado para seguir con sus empresas de colonización. Por otra parte, los experimentos por realizarse en los colonizados planteaban el complejo debate correspondiente a si la humanidad del colonizado era equiparable a la humanidad del colono. ¿Eran traducibles las conclusiones de los experimentos en los colonizados a la humanidad de los colonos? Aquí se tropieza de nuevo con la pregunta que escudriña la medida de la humanidad.

El escrutinio por el alma de los indios, para el caso de América, ha generado una justificación de una serie de atropellos, despojos y desarraigos, porque la respuesta a esa inspección ha sido el dudoso otorgamiento de una humanidad desde ya diferenciada. Una humanidad diferenciada que ha de justificar –¿ante quién?– los abusos y usos de unos cálculos económicos ensayísticos que empezaban a producirse. La vida y la reproducción misma de los indios parecieron quedarse desde ya confiscadas dentro de un aparato de producción corporal. La diferenciación que se generó en esos tiempos ha sido utilizada para la distribución espacial de los cuerpos. De ahí, la producción de un afuera/ adentro territorial que nos recuerda el cuidado/profilaxis de la pureza racial.

Considero útil esbozar una somera especulación sobre el concepto de la *indianimalia*, como concepto político. En este sentido, es posible discernir las contradicciones que constituyen lo humano en este dispositivo de experimentación y, como tal, darle una relevancia histórica. Se precisa recordar que, bajo el mismo paraguas del humanismo, se dirimió una lucha sobre la colonización del así llamado Nuevo Mundo. Chamayou (2012) recuerda que este debate se acogió bajo esta contradicción del uso conceptual del humanismo. Tanto los partidarios de la conquista violenta, como los defensores de los indios, apelaban al mismo concepto de humanismo, ya sea para justificarlo o para condenarlo.

Me resulta útil pensar en la arriesgada yuxtaposición de colonización y humanismo de acuerdo al caso analizado. Asumo que un anacronismo de este tipo puede resultar peligroso, pues podría dar lugar a un transhistoricismo de última hora. Pero, sí me parece válido intentar problematizar la conjunción entre humanismo y colonialismo, quizás porque permite situar un tiempo-espacio en el que se dirime algo tan importante como el humanismo y los

usos políticos y somáticos que se desprendan de ello allí mismo. Esta breve reflexión intenta problematizar por qué en algunos momentos de la analítica hecha sobre el experimento con humanos se ha apelado, eventualmente, al colonialismo. Ciertamente no de manera directa, pero sí a su actualización en los aparatos de adquisición y producción corporal en la historia presente en Guatemala. Siguiendo nuevamente a Chamayou, considero importante ponderar que “excepto si se ahonda en el idealismo del concepto, hay que considerar el humanismo como lo que es y fue; es decir, no como un sujeto unificado de la historia, sino como una arena de debate, una lengua común en la que se podían formular posiciones antagonistas” (2012: 53-54).

En lo que atiende a la problemática transhistórica es importante tener en cuenta el rescate que hace Chamayou sobre la advertencia de Hannah Arendt en contra de la idea de un “antisemitismo eterno”; es decir, aquello que puede convertirse en un estereotipo sin historia. Para Arendt, esta tesis, además de que no aporta nada, “lleva consigo un peligro político, a saber: la absolución de los autores de estas violencias al invocar una especie de trascendental de la historia europea” (Arendt en Chamayou, 2012: 149-150). Por otra parte, tengo en cuenta que para Arendt resultaba problemática “la teoría del chivo expiatorio”. Es una “teoría de una violencia ejecutiva que elige a sus víctimas arbitrariamente (Ibídem)”. En este contexto, resulta interesante pensar que el orden colonial habría que dislocarlo de un análisis transhistórico para comprenderlo específicamente a pesar de que sus técnicas puedan reactivarse en casos y momentos actuales con sus mismas técnicas. Mantener esta diferencia es importante para analizar los casos específicamente localizados y temporalizados.

Aunque hay que considerar que poco importa que estas prácticas de la experimentación hayan tenido lugar en un tiempo muy distinto al de la colonización, pues estas tecnologías de adquisición y producción corporal parecen originarse de allí. Es entonces que parece fundamental lo que afirma Mbembe al escribir que “la colonia representa el lugar en el que la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley (*ab legibus solutus*) donde la ‘paz’ suele tener el rostro de una ‘guerra sin fin’” (2006: 37).

La dotación de una humanidad a medias ha sido la condición para la primigenia subjetivación cristiana. Esa humanidad parece haber sido una utopía, algo que nunca se ha llegado a concretar para una *indianiamalia*. Un humanismo a medias –humanismo que no me genera nostalgias– parece haber sido un punto de atracción nunca alcanzado para los aspiracionistas posteriores.

Al tener en cuenta los campos semióticos y materiales en los que están implicados la salud y la degeneración, la seguridad y la defensa, y el provecho protésico de los cuerpos viles me recuerda lo que Haraway menciona respecto al discurso itinerante de la ciencia, el cual está “íntimamente implicado dentro de las otras grandes escrituras y lecturas colonizadoras y libertadoras tan fundamentales para las constituciones y disoluciones modernas de los cuerpos marcados por la raza, el sexo y la clase” (1995: 379-380). Al vincular este texto con la adquisición y producción de los cuerpos de experimentación, me parece que se debe tener en cuenta que el “miedo blanco” a la invasión de las bacterias sifilíticas ha hecho que, previo a tal invasión imaginaria y apocalíptica, los gestores de la salud pública estadounidense hayan capturado a los cuerpos anómalos como armas profilácticas en pro de su salud y bienestar.

Esta breve aproximación a la *indianimalia* permite pensar lo sucedido con aquellos inviábiles como humanos, correspondiendo con lo que sucedía con lxs indixs cuando se negaban a la servidumbre, teniendo como única opción esa condición ontológica, pues su condición de barbarie era un peligro para “la civilización”. Me parece que se debe tener en cuenta que los cuerpos colonizados no fueron únicamente expuestos para los proyectos genocidas y los fines de mundos pasados y presentes. Un dispositivo distinto al exterminio y a los discursos y prácticas genocidas, más allá del peligro para la civilización, ha sido la conjunción de un aparato de producción corporal *indianimal*. Como tecnología colonial hay que notar que este se vincula mucho más a las prácticas de despojo permanente en correspondencia con el esclavismo.

Algunos historiadores han mencionado que la “humanización” de lxs indixs ha pertenecido al relato del fin del genocidio, no porque se conmisera con el sufrimiento humano de lxs indixs, sino porque respondía al interés de conservar la mano de obra. En este sentido, la restauración de la dignidad humana de lxs indixs colonizadxs fortaleció el derecho de los colonizadores

sobre las tierras y la mano de obra en el Nuevo Mundo. Si se admite su humanidad a medias, no se puede negar su “éxito” para la explotación y el despojo. Se hace preciso interrumpir tal humanismo, aunque con ello se ha de abandonar nostálgicamente la pertenencia a tal especie.

Me planteo entonces, ¿Cómo se podría imaginar un horizonte *indianimal* fuera del marco de la inteligibilidad colonial, así quedemos fuera del mundo de lo normalmente inteligible? Me parece preciso pensar en la posibilidad de una insubordinación a la norma humana, imaginando proyectos de vida *indianimales* para la consecución de alianzas afecto-políticas, parentescos interespecies y corpodisidentes que erosionen al humanismo cristiano. Con la propuesta de una analítica del aparato de adquisición y de producción corporal quizás se pueda contribuir a imaginar algunas “lecciones” críticas para ensayar novedosos “gobiernos de sí” que desarticulen los micro y macrofascismos contemporáneos de un humanismo cristiano colonial y nacional. Una alianza *indianimal* para carcomer las estrategias filantrópicas naturalizadas y naturalizantes. Con Haraway, es posible considerar que “los ‘objetos’, al igual que los cuerpos, no preexisten como tales. De manera similar, la ‘naturaleza’ no puede preexistir como tal, pero su existencia tampoco es ideológica. La naturaleza es un lugar común y una construcción discursiva poderosa, resultado de las interacciones entre actores semiótico-materiales, humanos y no humanos” (Haraway, 1999: 124). Me parece preciso tener en cuenta que aún es posible inaugurar humanismos de figuraciones feministas multiespecies fuera de las biopolíticas de un humanismo colonial.

De aquí que quiero tener en cuenta las formulaciones de Gabriel Giorgi para las alianzas de lxs inapropiados/inapropiables. Animalidad e indianidad como alianza de filiación política contra las necropolíticas coloniales. Giorgi formula en su aproximación animalia queer:

[...] una “alianza biopolítica” contra la legibilidad normativa de lo humano, contra sus pedagogías culturales, contra sus ontologías políticas; se trata de pensar cómo leer esa alianza a modo que no constituya una sumatoria de “diferencias” (“animal”, “queer”) sino que, al contrario, ilumine epistemologías y políticas alternativas de lo viviente en las que lo que está en juego es una reinención de un *común* de y entre los cuerpos. Esa posibilidad es, creo, la que

se abre desde la *animalia queer* de la cultura: un campo de saberes alternativos sobre el cuerpo y una política de lo común (2013: 5).

En este sentido, me parece crucial una puesta en duda de los valores de un humanismo cristiano fuera del plano puramente moral. No se trata de delinear un horizonte incluyente dentro de la norma de lo humano, puesto que la dotación del alma, es decir, de la humanidad, para lxs inapropiadxs ha sido otorgada desde una biopolítica de la población y de la especie antropocéntrica.

Se puede argüir que el indio, al igual que el animal, ha sido una matriz de alteridad, en palabras de Giorgi. La animalización y la indianización han sido gestiones técnicas, fundaciones de jerarquización y diferenciación aprovechables para las políticas del buen cristiano, es decir, el humano colonialista. Me parece sugestivo para una analítica india lo que Giorgi arguye sobre el animal: el “animal funcionó como el otro constitutivo e ‘inmediato’ del humanismo mismo: toda distinción jerárquica entre clases, razas, géneros, sexualidad, etc.; todo antagonismo social o político; toda censura biopolítica entre cuerpos, pasa, casi invariablemente, por el animal” (2013: 9). La producción corporal del cuerpo colonizado diferenciado puede ser leído en vecindad con la gestión biopolítica del animal en los dispositivos de la experimentación médica y farmacológica. Es así que me parece que la producción del cuerpo sífilítico ha reciclado las tecnologías propias del humanismo cristiano con sus diferenciaciones jerárquicas animalizantes e indianizantes.

Fuente principal de investigación

Records of Dr. John C. Cutler. Fondo archivístico alojado en: <https://www.archives.gov/research/health/cdc-cutler-records>

Bibliografía

Agamben, Giorgio, (2010) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

Archivo General de Centroamérica, Dirección de los Archivos de la Paz y Archivo Histórico de la Policía Nacional -Guatemala- (2011) *Investigación archivística sobre experimentos practicados en seres humanos en Guatemala, 1947-1948*. Guatemala.

Bianchi, Eugenia (2019) “Ciencias sociales, salud mental y control social. Notas para una contribución a la investigación”, *Salud Mental y Comunidad*. 6 (7), Ediciones UNLa, Remedios de Escalada, pp. 12-28. Disponible en: http://www.unla.edu.ar/documentos/centros/salud_mental_comunitaria/revista/saludmentalycomunidad7.pdf

Bianchi, Eugenia (2018) “Saberes, fármacos y diagnósticos. Un panorama sobre producciones recientes en torno a la farmacologización de la sociedad”, *Psicología, Conocimiento y Sociedad*. 8(2), pp. 214-257. Disponible en: <http://www.scielo.edu.uy/pdf/pcs/v8n2/1688-7026-pcs-8-02-147.pdf>

Centers for Disease Control and Prevention (CDC) Report on Finding from the U. S. (2010) *Public Health Service Sexually Transmitted Disease Inoculation Study of 1946-1948, Based on Review of Archived Papers of John Cutler, MD*. University of Pittsburgh. Disponible en: <https://stacks.cdc.gov/view/cdc/5797>

Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de los Experimentos Practicados con Humanos en Guatemala (2011) *Consentir el daño. Experimentos médicos de Estados Unidos en Guatemala, 1946-1948*. Guatemala.

Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de los Experimentos en humanos en Guatemala (2011) *Experimentos en seres humanos el caso Guatemala 1946- 48, Guatemala*. Disponible en: https://www.paho.org/gut/index.php?option=com_docman&view=download&category_

- slug=1-gerencia-y-coordinacion&alias=439-informe-de-la-comision-investigadora-experimentos-1946-1948-gobierno-de-guatemala-noviembre-2011&Itemid=518
- Chamayou, Grégoire (2012) *Las cazas del hombre. El ser humano como presa de la Grecia de Aristóteles a la Italia de Berlusconi*. Madrid: errata naturae.
- Chamayou, Grégoire (2008) *Les corps vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIIIe et XIXe siècles*. Paris: Éditions La Découverte.
- Chivalán, Marco (2019) “Prostitución como ‘mal necesario’ a finales del XIX en la Ciudad de Guatemala: sexopolítica, pornotopía y supremacía masculina” en *Producción corporal. Interfiriendo engranajes de violencia en Guatemala*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.
- De Lauretis, Teresa (2000) *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: horas y HORAS.
- Dorlin, Elsa (2009) *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Paris: Éditions La Découverte.
- Foucault, Michel (2005) *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1995) *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo veintiuno de España editores.
- Foucault, Michel (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, Institut de Ciències de l’Educació-Universitat Autònoma de Barcelona.
- Giorgi, Gabriel (2013) “La lección animal: pedagogías queer” en Domínguez, Nora (ed.), *Cuerpo y escritura. El género como pregunta*. Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria, CETYCLI, Rosario. Boletín No. 17, pp. 1-40. Disponible en: https://www.cetycli.org/cboletines/ce93e200c3-gabriel_giorgi17.pdf
- Haraway, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- Haraway, Donna (1999) “Las promesas de los monstruos: Una política para otros inapropiados/bles”, en *Política y Sociedad*. Vol. 30 (1999) pp. 121-163. Disponible en: <https://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/Relmecse052/10737>

- Haraway, Donna (2016) *Manifiesto de las especies compañeras*. Bilbao: Sans Soleil Ediciones.
- Haraway, Donna (2004a) *Téstito_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra@_Conoce_Oncorotón(R). Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: Editorial de la Universitat Oberta de Catalunya.
- Haraway, Donna (2004b) *The Haraway Reader*. New York y Londres: Routledge.
- Mbembe, Achille (2006) *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.
- Murillo, Susana (2008) *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañón*. Buenos Aires: Clacso Libros. Disponible en: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?campo=titulo&texto=&id_libro=60
- Murillo, Susana (2018) “El gobierno de las infancias” en Faraone, Silvia y Eugenia Bianchi, (comp.) *Medicalización, salud mental e infancias. Perspectivas y debates desde las ciencias sociales en Argentina y el sur de América Latina*. Buenos Aires: Ed. Teseo. Disponible en: <https://www.teseopress.com/medicalizacion/chapter/el-gobierno-de-las-infancias/>
- Murillo, Susana (2015a) “La administración de la vida a través de la muerte. De la medicina clínica a la biomedicina” en Faraone, Silvia, Bianchi, Eugenia y Soraya Giraldez (comp.), *Determinantes de la salud mental en Ciencias Sociales. Actores, conceptualizaciones, políticas y prácticas en el marco de la ley 26,657*. Buenos Aires: Editorial UBA Sociales.
- Murillo, Susana (2015b) *Neoliberalismo y gobiernos de la vida. Diagrama global y sus configuraciones en la Argentina y América Latina*. Buenos Aires: Biblos.
- Preciado, Beatriz (2012) *Somateca. Producción biopolítica, feminismos, prácticas queer y trans*. Seminario dirigido por Beatriz Preciado. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. Digital disponible en: <https://www.museoreinasofia.es/pedagogias/centro-de-estudios/somateca-produccion-biopolitica-feminismos-practicas-queer-trans>.
- Preciado, Beatriz (2008) *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.
- Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues, (2011) “*Éticamente imposible*”. *Investigación sobre las STD en Guatemala desde 1946 hasta*

1948. Washington, D. C. Disponible en: https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcsbi/sites/default/files/EticamenteImposible_Spanish_Translation.pdf
- Reverby, Susan, (2011) “‘Normal Exposure’ and Inoculation Syphilis: A PHS ‘Tuskegee’ Doctor in Guatemala, 1946-1948” en *The Journal of Policy History*. 23 (1) pp. 7-28. Doi: 10.1017/S0898030610000291
- Reverby, Susan, (2013) *Examining Tuskegee: The Infamous Syphilis Study and its Legacy (The John Hope Franklin Series in African American History and Culture)*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.

DE ESPACIO “VACÍO” A REGIÓN VIVIDA.
VÍAS DE COMUNICACIÓN EN LA FRONTERA ENTRE
VERACRUZ, TABASCO Y CHIAPAS (SIGLOS XIX-XX)

FROM AN “EMPTY” SPACE TO A LIVED REGION.
COMMUNICATION ROUTES ON THE BORDER BETWEEN
VERACRUZ, TABASCO AND CHIAPAS
(19TH-20TH CENTURIES)

Martha Patricia García Arenas*

DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N2.2020.A06>

Resumen: Este artículo analiza el proceso de conformación de la región de Las Choapas, en el sureste mexicano, a lo largo de los siglos XIX y XX. Las transformaciones socioespaciales que favorecieron dicha integración son examinadas con la propuesta teórico-metodológica de espacio social de Pierre Bourdieu y la teoría de los desfases de Juan Pedro Viqueira, destacando el carácter contingente de las regiones, la flexibilidad y permeabilidad de los espacios, y, sobre todo, las relaciones de poder que atraviesan los ejes geohistóricos de ese proceso. A partir de una perspectiva relacional se abordan algunas variables socioeconómicas que impulsaron la construcción de vías de comunicación y dieron lugar a importantes cambios en la organización espacial entre los siglos XIX y XX. El artículo abarca diversos periodos: la época en que los ríos eran las principales vías de comunicación, la modernidad

* Investigadora independiente. Maestra en Estudios sobre Diversidad Cultural y Espacios Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, México. Línea de investigación: Espacios Sociales. Correo-e: mar.medces@gmail.com.

Fecha de recepción: 09/09/2019. Fecha de aceptación: 13/03/2020. Fecha de publicación: 31/07/2020.

porfiriana, la exploración y explotación de hidrocarburos, el poblamiento y la colonización, el impacto indirecto del programa “Marcha hacia el mar” y las dinámicas socioespaciales en zonas de frontera. Esta largo recorrido da cuenta de la transformación de un espacio “vacío” en una región vivida.

Palabras claves: espacio social, colonización, frontera, Las Choapas, Petróleos Mexicanos.

Abstract: This article analyzes the process of formation of the Choapas region in the Mexican Southeast during the 19th and 20th centuries. The socio-spatial transformations that favored such integration are examined with the theoretical-methodological proposal of social space by Pierre Bourdieu and the theory of gaps by Juan Pedro Viqueira, highlighting the contingent character of regions, the flexibility and permeability of spaces, but above all the power relations that cross the geo-historical axes of that process. From a relational perspective, some socioeconomic variables are approached that impelled the construction of communication routes and gave rise to important changes in spatial organization between the 19th and 20th centuries. The article covers various periods: the time when rivers were the main communication routes, Porfirian modernity, the exploration and exploitation of hydrocarbons, settlement and colonization, the indirect impact of the “March to the Sea” program and the socio-spatial dynamics in border areas. This long journey accounts for the transformation of an “empty” space into a lived region.

Keywords: social space, colonization, border, Las Choapas, Petróleos Mexicanos.

Introducción¹

Desde la época prehispánica, pasando por el periodo colonial y hasta el siglo XIX, los ríos fueron los principales caminos que atravesaron el sur de Veracruz y el actual estado de Tabasco. En este largo periodo la cuenca del río Tonalá se transformó en una zona intersticial, sin vigilancia militar, apta

¹ Mi gratitud para la Dra. Sonia Toledo Tello. Su dedicación a las lecturas previas de este trabajo y las consecuentes aportaciones han sido una guía y estímulo para profundizar en el análisis de mi región de estudio.

para el contrabando de mercaderías, abasto de maderas y ganado (García de León, 2011; Estadística, 1831). Además, cuando el territorio de la provincia de Acayucan se extendía hasta el partido de Huimanguillo,² los cauces de esta extensa red hídrica también se usaron para trasponer los límites territoriales entre las provincias de Veracruz, Tabasco y Chiapas (Estadística, 1831).

A partir de 1857 este espacio se transformó en un límite fronterizo por diversas circunstancias, entre ellas el distanciamiento de la cabecera del departamento de Acayucan con el cantón de Huimanguillo, así como la proximidad sociocomercial con los puertos de Tabasco (García de León, 2011: 740). Los límites territoriales entre Tabasco y Veracruz quedaron marcados por el río Tonalá. Sin embargo, en esta frontera se mantuvieron vigentes los nexos socioculturales del Sotavento³. Desde entonces y hasta el siglo XX, las miradas externas establecieron que este espacio fronterizo representaba un “vacío”⁴. Sin embargo, esta adjetivación no impidió su integración socio-espacial a dinámicas globales, por el contrario, su condición de intersticio favoreció la integración de diversas maneras a procesos en distintas escalas, algunos de los cuales abordaremos más adelante.

Este trabajo no pretende ser la historia de las rutas que se extendieron en el sur de Veracruz y el oriente de Tabasco, en forma de afluentes, como vías férreas o redes camineras y carreteras. A partir de una historia de larga duración, guiada por la Teoría de los desfases (Viqueira, 1997), me interesa observar la forma en que las relaciones sociales de poder influyeron en la reestructuración del espacio. Para cumplir este propósito enfatizaré el papel de la infraestructura, ya que, a través de la movilidad, el poblamiento y otros procesos socioculturales que se refuerzan con las vías de comunicación, también se construye la frontera (Sandoval, 2012). Los cauces fluviales, las vías férreas o carreteras serán vistas como lugares (Massey, 1991)⁵, de tal forma

² En los actuales municipios de Cárdenas y Huimanguillo, Tabasco.

³ “El Sotavento fue un término mariner, administrativo y militar que desde la época colonial ha definido al espacio inmediatamente al sur del Puerto de Veracruz, en contraposición al Barlovento, ubicada al norte. García de León (1992:2) señala que “la región [del Sotavento] englobaba varias jurisdicciones coloniales que, a su vez, correspondían bastante con antiguas provincias prehispánicas que hoy conforman grupos de municipios” (Delgado, 2000: 40).

⁴ La noción de espacio vacío es entendida como “la ausencia de una organización socio-económica y política que pretendía asumirse como hegemónica en la región, sobrepuesta a la organización social prevaleciente que le antecedía” (Macías, 2004: 431).

⁵ Un lugar es un proceso que “se da ‘a partir de una constelación de relaciones sociales que se encuentran y se entrelazan en un locus particular’. El lugar es ‘un punto particular, único, de

que las infraestructuras “creadas, organizadas y reproducidas por la interacción de estos actores e instituciones, [...] son una manifestación de y un medio para las relaciones que constituyen el espacio social” (ídem.: 34).

La categoría de región⁶ me permite indagar en las implicaciones políticas, económicas y socioculturales, pero, sobre todo, en las prácticas de apropiación territorial que han favorecido la conformación de lo que denomino “región de Las Choapas”. En concordancia, sigo la línea de Williams (1985), para quien lo regional “tiene connotaciones relacionadas con un estilo de vida valiosamente distintivo”, lo que convierte “las virtudes características de las regiones en la base de nuevas formas de identidad o grados de autogobierno” (Harvey, 2009: 196). El proceso de estructuración regional será observado a través de variables geohistóricas cuyo hilo conductor estará atravesado por las relaciones sociales de poder en distintas escalas. Para ello retomaré la propuesta teórico-metodológica del Espacio Social o Campo de Pierre Bourdieu (1999). Desde esta perspectiva exploro el accionar social de los agentes (individuos, grupos, instituciones) que se mueven en un complejo entramado de interrelaciones sociales donde se ponen en juego los distintos capitales (económico, cultural, social, simbólico) al desarrollar estrategias que les permiten participar, influir, negociar e incluso modificar la lógica del espacio social.

Veremos que el conjunto de relaciones sociales puede estar estructurado en lo que Bourdieu (1999) denomina una “solidaridad orgánica”⁷. Dicho de otro modo, estas formas particulares conforman un campo social regional, donde las fuerzas de los grupos hegemónicos están en constante tensión para establecer estrategias que permitan mantener el control de las posiciones dominantes. Así, los lugares, las regiones y los procesos económicos, políticos y socioculturales, son resultado de relaciones de poder en espacio-tiempo históricos, que se producen y transforman a su vez a las sociedades que viven en un espacio

esta intersección. Se trata en realidad de un lugar de encuentro. Así, en vez de pensar los lugares como zonas con fronteras alrededor, es posible imaginarlos como momentos articulados de redes de relaciones y entendimientos sociales, pero donde una gran parte de estas relaciones [...] se construye en una escala mucho mayor de lo que solíamos definir para ese momento como lugar en sí” (Doreen Massey, citada en Haesbaert, 2011: 16).

⁶ Sustentada en los aportes de distintos autores: Braudel, 1953; Gatti, Cuello y Alcalá, 1979; Velázquez, 1995, Viqueira, 1997.

⁷ Propiedad manifiesta entre campos diferentes e interdependientes, a la vez “se ejerce de forma invisible y anónima, mediante acciones, reacciones anárquicas en apariencia, pero de hecho, impuestas estructuralmente de agentes e instituciones incluidas en campos a la vez competidores y complementarios” (Bourdieu: 1999: 137).

determinado (Lefebvre, 1974; Harvey, 2009; Viqueira, 1997). Esta indagación me permite integrar aspectos como la memoria y su interrelación con las formas de percepción y apropiación territorial.

Bajo estas luces puedo reflexionar sobre el carácter contingente de la región, traslapar distintos procesos para hacer visibles los intersticios, las rupturas, pero también las continuidades y remanencias que dan paso a la integración socioespacial. De tal forma que, sin pretender que sea exhaustivo, este trabajo bosqueja algunos cambios en la organización espacial para analizar y comprender la transformación de este espacio “vacío” en una “región vivida”.

Este artículo se divide en cinco partes. En la primera recupero las referencias de algunas de las rutas comerciales que se mantuvieron vigentes por varios siglos entre las cuencas del río Tonalá y Coatzacoalcos, también destaco la relevancia de los afluentes en el periodo de las plantaciones y monterías de finales del siglo XIX. El siguiente apartado ilustra el surgimiento de nuevas interconexiones que se iniciaron con la instalación y expansión de la industria petrolera a partir de la década de 1930. Más adelante abordo la intervención de distintos grupos de poder para ejecutar la construcción de vías del Ferrocarril del Sureste. Posteriormente presento algunos apuntes sobre el programa desarrollista “Marcha hacia el Mar”, como pauta para los trabajos de construcción del Circuito del Golfo y de la carretera Cárdenas-Raudales, Malpaso y, en el último apartado, presento una aproximación a la forma de integración regional en las zonas fronterizas con la construcción de las primeras redes carreteras de terracería en el municipio de Las Choapas, Veracruz.

Los caminos sobre el agua

El área de estudio se encuentra delimitada principalmente por la cuenca del río Tonalá, de la cual pueden destacarse las interconexiones con el río Coatzacoalcos o el delta del Grijalva. Estos afluentes conforman una intrincada red fluvial que desde tiempos remotos mereció que se le nombrara como “lugar rodeado de agua”⁸. Por tales circunstancias las relaciones socioculturales de esta área estaban fuertemente ligadas al uso de los afluentes.

Los caminos sobre el agua, establecidos desde la época prehispánica, fueron las vías de penetración que se usaron durante el periodo colonial, pero

⁸ “Los Ahualulcos [...] eran parte de la provincia de Coatzacoalcos, el antiguo Anahuac Ayahualolco, ‘costa de lugar rodeado de aguas’ como lo llamaban los nahuas de esa región en el siglo XVI” (García de León, 2011: 405).

a partir del siglo XVI los pueblos indígenas asentados en las costas cercanas a las desembocaduras de los ríos Coatzacoalcos-Tonalá se vieron forzados a desplazarse tierra adentro en diferentes latitudes para evitar las tragedias que sobrevinieron: enfermedades epidémicas, esclavitud, ataques de piratas⁹, la política de congregaciones y la expansión de los hatos en las haciendas de ganado mayor¹⁰. Hacia finales de siglo XVIII, el Sotavento figuraba en la geopolítica global como un importante punto de confluencia, algunas de las antiguas rutas comerciales que no perdieron su vigencia podían ubicarse desde Cosoleacaque hasta Guatemala y de la región de los Tuxtlas a Campeche¹¹.

En los terrenos mercedados a la hacienda San José Tepozapan, a orillas del río Tonalá, hasta el siglo XIX se usaba un “paso” que fue punto de conexión entre los ríos Tancochapa y Uxpanapa, y sobre el cual transitaban las rutas transversales a la costa. Tal fue su relevancia que el alcalde de Acayucan sugirió que “se abriese un canal de comunicación en este punto, reuniendo los dos ríos”, lo que beneficiaría a los comerciantes de Huimanguillo y Tabasco e incluso a los de la provincia de Las Chiapas, para facilitar su transportación a Acayucan “sin los riesgos de la navegación por mar y con un ahorro considerable” (Estadística, 1831). Otra ruta que atravesó este espacio estuvo delineada por el río Coatzacoalcos-Uxpanapa hasta la región zoque de Chiapas (García de León: 2009: 212). A diferencia de otros caminos reales o rutas fluviales que merecieron la atención y el control militar de la corona española, observaremos que los confines de esta frontera no tuvieron tal vigilancia lo que reforzó su condición marginal y el uso de estas vías para trasponer las prácticas legales.

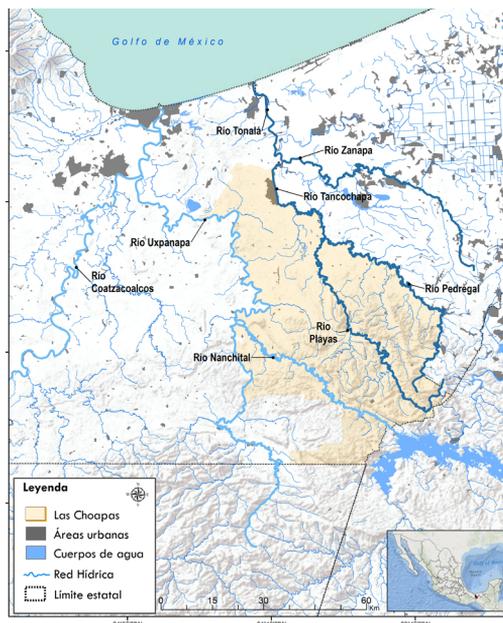
Este espacio sirvió como región de refugio durante varios siglos, una

⁹ Las costas del Sotavento padecieron durante dos siglos la presencia de piratas, corsarios y filibusteros que afectaron las antiguas formas de poblamiento, aunque algunos grupos indígenas (Ixhuatlán y Moloacán) pudieron establecer relaciones de intercambio e integrarse a las nuevas dinámicas de un contexto de disputas interoceánicas por el control del mercado.

¹⁰ Además de los pocos pueblos que permanecieron en las riberas de las cuencas de los ríos Coatzacoalcos y Tonalá, desde el siglo XVII se crearon numerosas haciendas de ganado mayor, que acapararon grandes extensiones territoriales y favorecieron el despoblamiento. En la zona fronteriza que nos interesa, García de León registró tres haciendas de ganado mayor: San José Tepozapan, cercana al río Tancochapa; Tonalá, en la desembocadura del afluente, y San Antonio, en terrenos del actual municipio de Cárdenas, Tabasco (García de León, 2009: 353-354).

¹¹ “Cosoleacaque, Ixhuatlán, Moloacán, Zanape [Zanapa], Tecominoacán, Mecatepec, Ocoapan, Quechula, Tecpatán, Tuxtla, Soconusco y Guatemala. Había otra más de Santiago a San Andrés, Catemaco, Acayucan, Coatzacoalcos, Mecatepec y Campeche” (García de León, 1976: 137 citado por Uribe, 2008: 50).

Figura 1.- Afluentes de los ríos Tonalá y Coatzacoalcos en la región de estudio (INEGI, 2007)



Fuente: INEGI, Red Hidrográfica Escala 1:50000 Edición 2.0. Región Hidrográfica Coatzacoalcos, RH29Ba- R. Coatzacoalcos, INEGI-CONAGUA, 2007. Mapa de la Red Hidrográfica Digital de México. Catálogo de Metadatos Geográficos CONABIO recuperados en noviembre 2018. Mapa elaborado por Geog. César Octavio Sánchez Garay.

de las posibles causas pudo ser la ausencia de límites, que a su vez obedeció a un lento proceso de conformación territorial donde el istmo estuvo en disputa y permanente construcción¹². Hasta el siglo XIX los límites de los departamentos de Acayucan y Huimanguillo hacia el sur se consideraban poblados por “gentes que poco menos que salvajes habitan estos desiertos” (Estadística, 1831: 10). Frente a esta situación incluso la implementación de herramientas judiciales resultaba problemática para las autoridades oficiales, ya que la marginalidad de este espacio la usó en su beneficio la población local

¹² Los múltiples intereses depositados en el istmo dieron cabida a diferentes proyectos que crearon demarcaciones político-administrativas atendiendo a diversos criterios, incluso se planteó hacer del istmo veracruzano y oaxaqueño una sola demarcación.

para eludir los imperativos judiciales de la época¹³ (ver Figura 1).

Los cauces de la modernidad en el sur de Veracruz

Desde el surgimiento del México independiente, los intereses transnacionales estuvieron centrados en el control del espacio privilegiado que representaba el istmo mexicano. Para el siglo XIX la ampliación de la infraestructura tuvo un fuerte impulso y una de las grandes obras que marcaron la época fue la construcción de las vías del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec. El proyecto modernizador porfirista estuvo fincado en varios ejes, pero fueron dos las políticas que afectaron el sur de Veracruz: una atractiva legislación que incentivó la presencia extranjera y favoreció la creación de grandes latifundios deslindados por empresarios y políticos¹⁴ y la consolidación del istmo como enclave de comercialización mundial (Velázquez, 2009: 291).

La atención geopolítica que el gobierno de Porfirio Díaz (1877-1911) puso en el istmo coadyuvó a otros procesos de diversa índole para reestructurar la configuración del Sotavento. En este periodo, por ejemplo, con el incremento de la inversión extranjera, además del extractivismo forestal, se detonó el auge de las plantaciones. Acotando, en el cantón de Minatitlán, las empresas agrícolas exportadoras Rivera del Carmen y Boca Nanchital estaban orientadas hacia el cultivo y la comercialización del hule, pero además se producía caña de azúcar, café y otras frutas tropicales (Valdivieso, 2015). Estas empresas influyeron en la movilización de los pobladores ribereños de Veracruz y Tabasco a través del enganche o contratación de mano de obra para su explotación, pero además estas migraciones temporales crearon nuevas jerarquías sociales y dinámicas

¹³ “El batallón de Acayúcam, por el sistema que últimamente se adoptó para establecerlo, ha influido sobremanera en considerable número de familias que queriendo sustraerse del servicio han fugado á los campos, en donde se hace imposible averiguar su escondite, porque la fragosidad del terreno y las distancias dejan burladas las pesquisas mas activas de los encargados de la policía [...] especialmente en el canton de Huimanguillo, que por su procsimidad á las Chiapas y Tabasco, se puede decir que nada se adelanta, particularmente en lo judicial, pues transpuestos los delinquentes sin mayor trabajo, no alcanzan los brazos de los respectivos jueces territoriales” (Estadística, 1831:9).

¹⁴ Las compañías deslindadoras se adueñaron de 17 millones de hectáreas, dejando como “resultado del pago por deslindes de unos 50 millones de hectáreas” (Nathan L. Whetten, 1953, en Fort, 1979: 22). “Entre 1890 y 1907 la Estadística General registró un fuerte incremento en el número de haciendas del cantón de Minatitlán: de 4 pasaron a ser 27 [...] los propietarios de las mayores extensiones eran Hearts, Felipe S. Martell [...] Romero Rubio [...], los hermanos Limantour, entre otros” (Oropeza, 2000: 52).

socioculturales entre los trabajadores¹⁵.

Los cauces de los caudalosos ríos también favorecieron la instalación de monterías, en el caso específico del río Uxpanapa, Zarauz (2003) ubicó algunos campamentos en Remolino, Cascajal, La Ceiba y Buenavista. Y en las márgenes del río Tancochapa, Palma (1975) menciona El Pesquero, Bodegas, Río Playas, Las Lomas, en Veracruz, así como Mal Paso y Río Pedregal en el estado de Tabasco. Todos, propiedad de la familia Maldonado. En el entramado de relaciones de la élite porfiriana figuraron gobernadores y políticos que se beneficiaron de las reformas legales, pero a la postre fueron un freno para la consolidación de una economía nacional pues “la naturaleza regional y personalista del poder, junto con los mercados y las comunicaciones seguían siendo limitados” (Washbrock, 2018: 20). En el sur de Veracruz, Fernando Nicolás Maldonado formó parte de este grupo privilegiado, pero también se benefició con propiedades en Yucatán, Tabasco y Chiapas.

Como él, Emilio Rabasa y José Yves Limantour también se interesaron en la adquisición de terrenos ubicados en diversos estados y particularmente en el Sotavento¹⁶. Entre los empresarios extranjeros que se trasladaron a la frontera de Tabasco y Veracruz, François-Joseph Fournier, de nacionalidad belga, llegó a Huimanguillo atraído por las facilidades para la adquisición y apropiación de predios baldíos y la atractiva legislación económica que favorecía la inversión (Pérez, 2017). En los terrenos que actualmente ocupa el ejido de Central Fournier, Huimanguillo, Tabasco, existieron dos ingenios azucareros, cuya mano de obra superó a los 10 mil peones, procedentes de las riberas de los ríos de la cuenca del río Tonalá¹⁷. Este tipo de empresas destinó

¹⁵ Uribe documentó que, en el campamento Azteca, un tabasqueño era el encargado de la contratación de los mozos que ahí se empleaban, en su mayoría tabasqueños y gente procedente de la ribera del río Uxpanapa [y Tancochapa] (Uribe, 2008: 71).

¹⁶ Conocedores de los proyectos para detonar el desarrollo de las vías de comunicación en el istmo, impulsaron reformas en escalas locales y regionales, como en el caso de Emilio Rabasa, a quien desde su arribo a la gubernatura de Chiapas en 1891 se le reconoció como un promotor de la modernidad porfirista. Preocupado por la integración de las elites productivas del estado de Chiapas al impulso exportador, fue precursor de reformas fiscales para incrementar los ingresos y realizar obras de infraestructura al interior y exterior del estado. “En este progreso y ‘modernidad’ del sistema de comunicaciones y transporte se puso gran atención a las rutas que iban de Chiapas hacia el Golfo de México” (Contreras, 2000: 139).

¹⁷ “Casi todo esto, aquí que era de Fournier, eran puros cañales, aquí casi como kilómetro y medio del ejido estaba la vía, tiene una vía de los trenes que llegaban al ingenio, porque Central Fournier tenía dos ingenios, ahí habían trenes de carga hasta rayando Veracruz, hasta el río ese que pasa, el Pedregal, que es el mismo Tancochapa. Y ahí llegaban a cargar los vagones de

la mayor parte de las inversiones a la transformación del suelo en terrenos cultivables, pero hubo poco interés por la construcción de infraestructura y se destacaron por la explotación los recursos agroforestales y la mano de obra regional (Uribe, 2008: 71).

Los ríos continuaron siendo las principales vías de comunicación y, por tal, no perdieron su centralidad en la organización espacial, como antaño, en la centuria decimonónica el río Tonalá-Tancochapa-Pedregal fue usado por la población regional para la instalación de “cuarteles rebeldes” y movilizaciones contra el sistema esclavista que imperaba en las monterías¹⁸:

[...] Ahí en Central Fournier, ahí corría la sangre. Se agarraron a tiros, los rebeldes con los del gobierno, aquí rumbo al río de Zanapa hay unos macayos [...] los ladrones, porque ahí en ese macayo hacían campamento y aquí en el Paso de los Muertos, había un paso adelantito del arroyo El Coletto, había también otro paso grande por donde entraban los barcos y ahí mero en Central Fournier, ahí hundieron los barcos, porque un barco había llegado con láminas de cobre y ahí lo hundieron [...] Todavía hay ruinas, habían unos grandísimos cuarteles de los militares (Entrevista a Martiliano Córdova Jiménez, en El Coletto, Huimanguillo, Tabasco, 28 de diciembre de 2019).

Reestructuración del espacio en torno a los caminos de Pemex

Los hallazgos de hidrocarburos en el sur de Veracruz, que se iniciaron con el siglo XX, detonaron el surgimiento de una región petrolera que hacia la década de 1930 se expandía siguiendo los cauces de los afluentes Coatzacoalcos-Uxpanapa y Tonalá-Tancochapa¹⁹. A la creciente exploración y explotación de hidrocarburos se sumó la inversión de capitales tanto para echar a andar la refinería de Minatitlán (1906) como en vías de comunicación: se culminó la red ferroviaria del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec (1907) y se construyeron los puertos de Coatzacoalcos y Salina Cruz.

caña para el ingenio (Entrevista a Martiliano Córdova Jiménez, en El Coletto, Huimanguillo, Tabasco, 28 de diciembre de 2019).

¹⁸ El 19 de enero de 1913, ochenta hombres de la “región de Blasillo y El Pedregal de Huimanguillo” se levantaron en armas (Boletín del Archivo General de la Nación, 1997: 135).

¹⁹ En terrenos arrendados por *The State Company of Mexico, S.A.*, Compañía Mexicana de Petróleo “El Águila” S.A., *The Transcontinental Co. Pat.*, *The Continental Co. Pat.*, Compañía Unida de Petróleo, S.A. y en terrenos federales la denominada Control de Administración de Petróleo Nacional (Palma, 1975: 143).

Aunado a la naciente industria sobrevino un inusitado proceso migratorio que favoreció el poblamiento de este espacio. Entre los campamentos petroleros se conformó una población flotante integrada por extrabajadores de la construcción del Ferrocarril de Tehuantepec, población agrícola regional y trabajadores migrantes extranjeros (Aguilar, 1999:62). El establecimiento de campos petroleros impulsó la construcción de nuevas vías de comunicación.

En los lugares donde se hallaba crudo para explotar, el paso de los geólogos era el precedente del cambio abrupto en la vida de los pobladores. Sobre esto Frans Blom²⁰ relató: “por regla general, los campamentos crecen a mis espaldas. Cuando un grupo de ingenieros, contratistas y obreros vienen, yo me voy y me oculto 30 o 40 kms. más adentro, siempre a la cabeza” (1993:104). Los caminos estrechos eran sustituidos por terracerías donde se trasportarían el material técnico y personal del campo²¹. Aunque cabe precisar que las comunicaciones con el eje industrial Coatzacoalcos-Minatitlán seguían determinadas por dos rutas fluviales: la primera, se iniciaba en el río Coatzacoalcos, hasta llegar al Uxpanapa y al Río Playas (Palma, 1975:44); la segunda ruta surcaba el río Tonalá hasta la zona de Pedregal. La principal función, en ambos casos, era la transportación de hidrocarburos (Ídem: 145), aunque también sabemos que hubo comerciantes y ganaderos tabasqueños que intensificaron su movilidad en estas rutas (García, 2019). En este periodo de auge petrolero, la creciente demanda de productos agrícolas y ganaderos para el sostenimiento de las ciudades emergentes (Las Choapas, Agua Dulce, Nanchital, Moloacán) propició la expansión de los intercambios sociocomerciales y culturales de las zonas periféricas²².

No podemos ignorar que aunado a estos procesos se desarrollaron conflictos territoriales entre los pobladores ribereños y los colonos petroleros

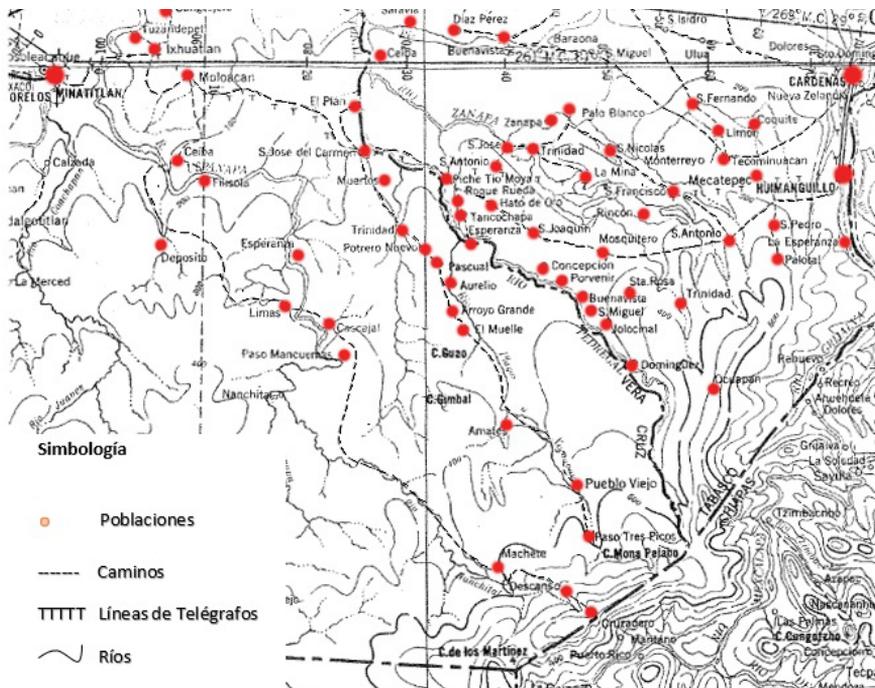
²⁰ Blom trabajó en las expediciones a cargo del departamento de geología de la empresa petrolera El Águila.

²¹ En La Concepción y Vista Hermosa, a orillas del río Uxpanapa, se construyeron líneas del ferrocarril de manera arbitraria, tanques y torres de perforación emergían de la tierra y los pobladores de las localidades presenciaban la conformación de relaciones sociales en un proceso de trabajo hasta ahora desconocido: “Todos los mecánicos y perforadores en su mayoría son blancos [...] una cuadrilla de indígenas parias trabajan por el día entero y en la noche toman y pelean [...]” (Blom, 1993: 95).

²² Específicamente, en el caso del campo El Plan en Las Choapas, su área de influencia se extendió a las rancherías y localidades de las riberas de los afluentes del Tonalá, en Tabasco, así como entre poblaciones aledañas a la ruta que comunicaba San José del Carmen y la Laguna del Rosario.

y ganaderos. Desde esta aproximación se cuestiona la idea generalizada del “vacío” y despoblamiento de este espacio, ya que como he mencionado hay evidencias del poblamiento desde finales del siglo XIX. Además, tomando como referencia un mapa de 1936, podemos confirmar la existencia de un patrón de asentamiento poblacional que seguía los cauces del río Tonalá-Tancochapa-Pedregal (ver figura 2). Entonces, considero pertinente resaltar el periodo de transición entre el aprovechamiento y uso de la tierra sin fundamento legal y la construcción de un sujeto reconocido por “derecho” que tuvo como sustento

Figura 2.- Asentamientos de población en 1936.



Fuente: (Fragmento) Military Intelligence Division, 1936, U.S.A. Intervenido por la autora.

la constitución de 1917 y la creación de la figura ejidal. Sabemos que en los lugares cercanos a los campamentos petroleros la formación de una estructura corporativista facilitó el acceso a la tenencia de la tierra de grupos de solicitantes que eran trabajadores petroleros,

como en los casos de los ejidos El Plan y Las Choapas, cuyas dotaciones se resolvieron en condiciones distintas a los centros poblacionales alejados de las áreas de extracción de hidrocarburos (García, 2019). Fue en este proceso de reestructuración del espacio social que las localidades existentes desde el siglo XIX fueron desplazadas o quedaron ubicadas en la periferia del “lugar petrolero”. Las relaciones de poder entre ambas formas de apropiación territorial jerarquizaron el espacio regional.

En forma especial debe considerarse la enorme influencia que desde fines del siglo XIX ha tenido la explotación de los ricos mantos petroleros nacionales [...] Las compañías petroleras anteriormente y después Pemex, han cooperado sobre todo en Veracruz y sur de Tamaulipas en la construcción de caminos regionales: como ejemplos están las zonas de Tuxpan-Tampico y de Minatitlán-Las Chiapas [Choapas] (Bassols, 1959: 24).

La construcción de estas nuevas vías tuvo propósitos específicos determinados por la administración general de la zona sur de Petróleos Mexicanos, responsable del diseño y ejecución de los proyectos carreteros. Se buscaba, principalmente, comunicar a los lugares dedicados a la producción petrolera, en el periodo de 1939-1949 se inició el proyecto Las Choapas-Coatzacoalcos, retomando un antiguo camino vecinal que la compañía El Águila construyera desde el campo El Plan hasta Trancas Viejas²³. Esta ruta sirvió de entronque para la población tabasqueña que se movilizaba en la región fronteriza, ya que los pobladores de Huimanguillo transitaban por los nuevos caminos de terracería y campamentos como La Venta²⁴.

²³ El financiamiento para la construcción de este camino se obtuvo de las aportaciones sindicales de Pemex, de la Sección 26 (Las Choapas), Sección 16 (Cuichapa) y Sección 11 (Nanchital) y algunas “firmas particulares [...] quienes no utilizaron personal del S.T.P.R.M” (Palma, 1975: 154).

²⁴ “Entraba uno en La Ceiba y agarraba La Venta y por dentro, salía a un lugar que le llaman Las Piedras, pero ya ese pertenece a Agua Dulce, ahí había una panga [...] De La Venta a Las Piedras había un camino, era la única vía que entraba a Tabasco antes de la carretera del Golfo. Entonces primero era llegar a Agua Dulce y por dentro, salía uno hasta Nuevo Teapa y de ahí al Chapo, entraba más o menos hasta la carretera que va a Cuichapa y ya se comunicaba con Las Choapas. [Pero] esta carretera continuaba hasta Ixhuatlán y Nanchital, esa está viejísima también [...] Ya habían autobuses, los amarillos, los de Amadeo González [...] Había movimiento petrolero, a mí me tocó entrar con mi mamá y mi padrastro para acá a un lugar que le llaman La Fortuna y ya entraban los vehículos de Pemex, y después fueron los que empezaron a hacer los puentes”

Estas vías de comunicación recién creadas favorecieron el éxodo de la población tabasqueña hacia las nuevas zonas de exploración en el sur de Veracruz, pero además cabe destacar que la movilidad demográfica tuvo un nuevo impulso con el cambio en la estructura de la propiedad agraria, ya que, al finalizar la década de 1940, pero sobre todo a partir de 1950 y hasta 1965, se inició el proyecto de ocupación territorial mediante la creación de Colonias Agrícolas y Ganaderas. En este periodo los predios cercanos a los campos petroleros fueron los más disputados, ya que eran los mejor comunicados. Fueron pocos los “empresarios ganaderos”, cercanos a la poderosa Unión Ganadera Regional del Sur de Veracruz (UGRSV), los que pudieron superar las condiciones de aislamiento y establecer sus ranchos. La mayoría de los pequeños propietarios se vieron forzados a abandonar las tierras aisladas para adquirir predios cercanos a las vías de comunicación o buscar otras tierras colonizables en el sureste (García, 2019).

Ewell y Polleman enfatizaron que “[e]l Uxpanapa estaba tan aislado de los centros de población y de los centros comerciales que fue hasta finales de los años 60 cuando la tierra fue formalmente distribuida para evitar una nueva ola de especulación privada. Incluso entonces, la mayor parte de los campesinos que obtuvieron sus derechos a los nuevos ejidos fueron incapaces de tomar posesión de sus aisladas concesiones” (1980: 131). Similares fueron las condiciones que se replicaron en los municipios de Minatitlán, Las Choapas, Moloacán y Agua Dulce, Veracruz, así como en Huimanguillo, Tabasco²⁵.

Un importante eje de desarrollo para la colonización ejidal fue la carretera que partía de Las Choapas y se internaba hacia el sur²⁶, “paralelamente al río Uspanapa, en cuyo recorrido se establecieron explotaciones privadas” (Revel-Mouroz, 1980: 187). Sobre este camino troncal se instauraron varias colonias agrícolas y ganaderas, nuevos centros de población y ejidos que jugaron un papel relevante en la expansión de la frontera agropecuaria. Entre 1960 y 1980 Pemex estableció el trazado de la carretera a Río Playas e inició otros tramos como el Cerro de Nanchital- Tronconada y en la frontera con Chiapas.

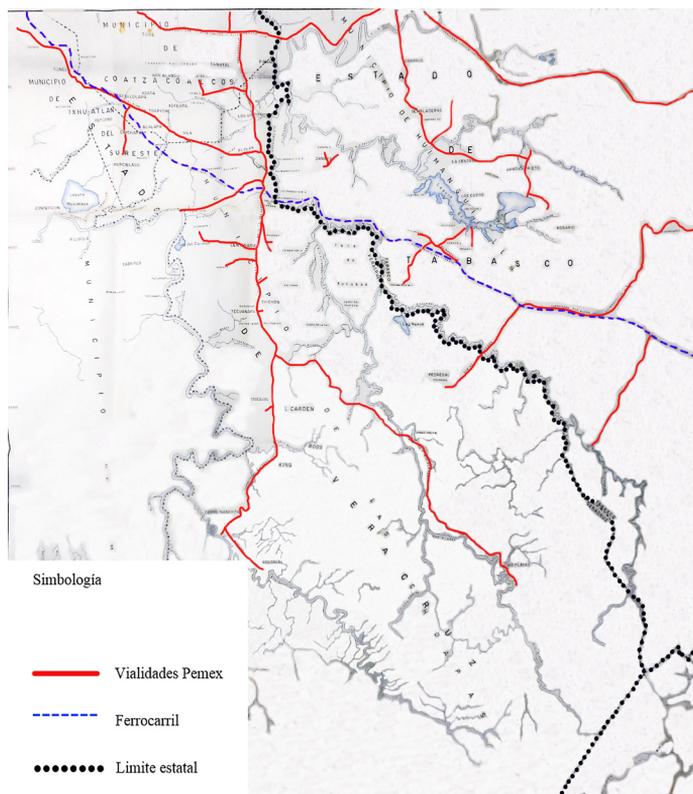
(Entrevista a Pedro García López, Las Choapas, 24 de noviembre de 2019).

²⁵ Me refiero a la estructura territorial actual, ya que Las Choapas formó parte del Municipio de Minatitlán hasta el año de 1961 y Agua Dulce perteneció a Coatzacoalcos y tuvo cambios en sus colindancias hasta 1988 que se constituyó municipio libre.

²⁶ Podemos ubicarla entre el campo El Plan y el kilómetro 8. La continuación de esta vía hasta el ejido Nueva Esperanza o Cerro de Nanchital se construyó a finales de 1950 y principios de 1960.

La paraestatal también fue responsable de la construcción de la ruta Dique 2-Xochitlán; esta red carretera dio paso al surgimiento de algunos lugares de

Figura 3.- Los caminos de Pemex.



Fuente: Planoteca AGEV. Minatitlán Caja 5.

concentración socio productiva en los municipios limítrofes con Las Choapas y en la zona fronteriza con el estado de Chiapas (ver Figura 3).

El Ferrocarril del Sureste

Desde finales del siglo XIX, empresarios, hacendados, políticos, transportistas y pobladores del estado de Tabasco propusieron varios proyectos para superar las limitantes del sistema hídrico que durante la temporada de lluvias incomunicaba algunas regiones, obstaculizando el impulso a la creciente producción agropecuaria. Pero fue hasta el siglo XX, que gracias a la red

de relaciones de Tomás Garrido Canabal, afianzó su poder en la entidad tabasqueña²⁷ y estableció negociaciones con distintos sectores sociales en los niveles local, regional, nacional e internacional²⁸. Con estas cartas se intervino en proyectos de infraestructura para el estado de Tabasco.

De esta época sabemos que, en el ámbito económico, mientras los efectos adversos de la crisis de 1929 se acentuaban en varias entidades, en Tabasco se registró el incremento en la producción del plátano, que era el producto de exportación más importante, aunque también en el caso del cacao y el ganado se reportó el sostenimiento e incremento de la producción. Hacia 1940, los productores tabasqueños abastecían de estos productos a la ciudad de México (Díaz, 2006: 238). Sin embargo, pasadas tres décadas desde la construcción del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec, el discurso de la eficiencia de las vías fluviales fue insostenible ante las pérdidas económicas resultantes que reflejaban, entre otras cosas: la irregularidad de los servicios de cabotaje, las inundaciones de los caminos terrestres y la concentración de la propiedad de los transportes fluviales en unos pocos empresarios (Ídem.).

Por estas razones, durante el interinato de Abelardo L. Rodríguez (1932-1934) se inició la localización y el trazado de las vías del Ferrocarril del Sureste. En 1934 empezaron a llegar al sur de Veracruz las primeras comisiones, pero los caudalosos ríos con sus consecuentes inundaciones, la irregularidad del terreno de la selva del Uxpanapa y la abundante vegetación, dificultaron y prolongaron los trabajos de localización (Unam, 1950: 23). Finalmente, el Ferrocarril del Sureste empezó a delinear los nuevos itinerarios en 1940 y con ello se reforzaron algunos de los nexos socioculturales y económicos existentes en los límites de Veracruz, Tabasco y el norte de Chiapas²⁹. A partir de 1950, el tren movilizaba cientos de personas y mercancías diariamente, como en otras

²⁷ Primero como gobernador (1919; 1923-1926 y 1931-1934) y posteriormente como Secretario de Agricultura y Fomento de México (1934-1935).

²⁸ “Garrido a disposición de las empresas plataneras: La United Fruit Company, a La Southern Banana Company y a La Banana Company, donde siempre sirvió a la contra revolución, controlando la explotación impune de la fuerza de trabajo, en su calidad de amortiguador de la lucha de clases; ya que era sostenido por el dinero de tales compañías, que a su vez repartía a manos llenas en la capital del país, entre sus cómplices de varias Secretarías de Estado” (Ortiz, 2014: 4).

²⁹ Con esta vía se pretendía conseguir dos objetivos fundamentales: “1º Dar enorme vitalidad a la rica y casi inexplorada zona del sureste y, 2º Abrir nuevas rutas comerciales a los productos de la Península de Yucatán, acortando a la vez por tierra la distancia entre ésta y el macizo de la república” (Unam, 1950: 23).

estaciones, la instalación del sistema ferroviario “significó la imposición de una reestructuración del tiempo y del espacio y de los ritmos de la vida cotidiana de las poblaciones de la región. La reorganización y reconstrucción de los referentes del tiempo se asociaron al horario –de llegada, de paso, de salida– del ferrocarril, sobre todo en las poblaciones donde éste tenía estaciones o que eran lugares de paso” (Coronado, 2009: 231).

En la escala más próxima, la nueva vialidad tuvo otros usos locales, como reforzar el desplazamiento poblacional que se había iniciado desde las primeras décadas del siglo como resultado de las estrategias para evadir las restricciones del gobierno en cuanto al consumo de alcohol o la persecución religiosa³⁰. Una vez inaugurada la vía, se hicieron cotidianos los traslados entre las estaciones Tancochapa y Francisco Rueda. Esta conexión facilitó el transporte entre estas localidades, además se intensificó la comercialización de diversos productos regionales:

De aquí [Central Fournier, Huimanguillo, Tabasco] en el tren está cerquita, les digo a muchos que yo llegaba a Las Choapas, a pie, aquí nos íbamos a comprar cualquier cosa, y a comprar trago, llegábamos a vender maíz, frijol, pieles. Yo mataba mucho lagarto. Esas pieles valían [...] La piel de tigre también la compraba, de corralero, de perro de agua (Entrevista a Martiliano Córdova Jiménez, Diciembre de 2019).

Las rutas fluviales se complementaron con el ferrocarril y aún en las localidades que quedaron alejadas de las vías férreas pudieron beneficiarse al implementar un sistema de traslados en lancha hasta las estaciones alejadas al río Tancochapa y continuar en tren para llegar a puntos más alejados como Coatzacoalcos en Veracruz o la Chontalpa y Teapa en Tabasco, así como a diversos lugares en el norte de Chiapas.

En pura lancha viajábamos de aquí [Pico de Oro, actualmente poblado C-26]. La gente traían trago de Las Choapas, debajo de la lancha le ponían unas argollas, o a las canoas, esas de 20 litros; la tequila así la traían igual, en cajas,

³⁰ María Elena Caporalí Rueda, a sus 79 años recuerda que sus abuelos tuvieron que huir de su rancho porque iban a quemar a San Francisco: “Rueda era pura montaña y una o dos casitas de palma, Garrido quemaba todos los santos, fue el único que no quemó” (Charla con María Elena Caporalí Rueda, Las Choapas, septiembre de 2019).

porque si no en Tres Bocas se las quitaban ahí había una celaduría, registraban, los bajaban.

Las Choapas era el pueblo más grande, y podíamos ir por la lancha, era el más comunicado, porque ya estaba Cárdenas y Huimanguillo pero no estaba esta carretera. Para ir a Coatzacoahuac[coalcos], se iba hasta Las Choapas y de ahí ya se agarraba el tren ahí por Tancochapa (Entrevista a Anicasio Arenas Álvarez, Poblado C-26, Huimanguillo, Tabasco, el 29 de diciembre de 2018).

“Marcha hacia el mar”, la construcción de nuevos ejes troncales en el sureste

Traslapado con el tiempo de la expansión petrolera y la construcción del Ferrocarril del Sureste, en el México de la década de 1940 el trópico húmedo se volvió un espacio prioritario para la colonización y la implementación de proyectos de desarrollo. Una nueva forma de regionalización planificada se implementó a través de las cuencas hidrológicas, replicando el modelo del Valle de Tennessee³¹. Manuel Ávila Camacho (1940-1946) inició el programa que en nuestro país recibió el nombre de “Marcha hacia el mar”, concibió que “el porvenir de la producción agrícola está en las feraces tierras de las costas. Una marcha hacia el mar aliviará, la congestión de nuestra meseta del centro” (citado por Revel-Mouroz, 1980: 162).

[...] con esos planes se buscaba entre otras cosas: a) propiciar la generación de energía eléctrica y b) crear la infraestructura necesaria que permitiera el desarrollo constante y autosostenido para así poder implementar una agricultura comercial de riego y la apertura de tierra al cultivo, ya sea por medio de la colonización ejidal o privada (Velasco Toro, 1991, citado por López, 1999: 33)

Para cumplir estos propósitos se crearon siete comisiones que operarían en igual número de cuencas, a mí me interesa destacar el papel de la Comisión del río Grijalva (1951). Este organismo tuvo a su cargo varios proyectos como el Plan Chontalpa, pero aquí abordaré sólo un par de intervenciones que impactaron tangencialmente la región limítrofe entre Chiapas, Tabasco y Veracruz, y que a

31 “Desde su creación en 1933 comenzaron a surgir, en diversos puntos del planeta, proyectos diseñados a semejanza del norteamericano: cuenca del río San Francisco (Brasil), cuenca del río Yatzhe (China), cuenca del río Papaloapan (México), entre otros” (Melville, 1997 :85).

nivel nacional evidenciaron la urgencia de crear nuevas vías de comunicación. Me refiero, por un lado, a la construcción de la presa Nezahualcóyotl, y a la construcción de la carretera Circuito del Golfo, por el otro.

Como se ha hecho notar, el sur de Veracruz carecía de vías de comunicación, la situación era similar en Huimanguillo y algunas localidades de Cárdenas, Tabasco. Por tal, los campos petroleros de Agua Dulce y El Plan se habían constituido como centros de abastecimiento para una periferia rural que seguía teniendo como principal medio de transporte las rutas del agua.

La inundación de Tabasco en 1952 colapsó las vialidades existentes y urgió a la Comisión del Grijalva a destinar recursos materiales y humanos para dar prioridad a la construcción de obras de infraestructura carretera e hidráulica (Díaz, 2006: 247):

Una obra trascendental fue el borde del paralelo 18 que cruzó parte del estado de este a oeste y serviría como muralla para detener las avenidas del Mezcalapa en el caso de desbordamiento hacia Cárdenas y Comalcalco. Este terraplén sirvió de base para la construcción del Circuito del Golfo, carretera que conectó Veracruz con la Península de Yucatán (Ídem.: 249).

En 1957 se inauguró la primera parte del Circuito del Golfo en el tramo Coatzacoalcos-Villahermosa y “se convirtió en el eje fundamental de conexión de la región con el resto del país” (Tudela, citado por Díaz, 2016: 254). La construcción de esta vía costera reconfiguró en poco tiempo las relaciones socioespaciales en el estado de Tabasco. Fue en este momento que en el norte de Huimanguillo y algunas localidades de Cárdenas empezó el declive de las vías fluviales y las ciudades de Coatzacoalcos, Agua Dulce y Las Choapas dejaron de ser lugares de abasto, frente a la nueva relación con Cárdenas y Villahermosa, Tabasco. Una vez concluido el citado tramo se abandonaron algunos de los viejos caminos de terracería y se trazaron nuevas vías que fueron planificadas en función de favorecer la comunicación con este importante corredor internacional. Una de estas nuevas rutas fue el tramo Las Choapas-Paralelo, que igual que otras vías facilitó la integración socio-económica de espacios marginales.

Mientras tanto, en el norte de Chiapas, desde mediados de la década de 1950 se iniciaron los trabajos de exploración, brechado e instalación del

campamento en Raudales, Malpaso, para alojar a trabajadores, personal técnico, material y equipo necesario para la construcción de la presa Nezahualcóyotl, por ello fue necesaria la introducción de una carretera desde Cárdenas, Tabasco. Esta arteria sirvió de soporte a los colonos que llegaron atraídos por el proyecto de construcción³² y posteriormente a la población procedente de diversas latitudes que se integraron al proceso de colonización ejidal en la zona colindante de Veracruz y Chiapas.

En poco tiempo Raudales, Malpaso, cobró impulso como un importante centro rector para los colonos que empezaron a poblar las tierras baldías disponibles, además se convirtió en un lugar propicio para intercambios comerciales, facilitó el tejido de lazos de amistad, compadrazgo o parentesco. Aquí se socializaban las noticias, entre éstas, las de lotes vacantes, lo que contribuyó al traslado de un cuantioso número de población procedente del norte de Chiapas a la zona serrana del sur de Veracruz (García, 2019).

Los caminos invisibles

En el panorama que acabamos de evocar, es notable que desde finales de 1960 y hasta la década de 1990 se movilizaron en este espacio interregional una diversidad de agentes que a pesar de las limitaciones descritas pudieron usar y acrecentar estratégicamente sus capitales económicos, sociales y culturales. Entre los grupos dominantes podemos mencionar al sector petrolero, cobijado por el Sindicato de Trabajadores Petroleros de la República Mexicana (STPRM) y por representantes del poder político. También hallamos al sector ganadero, impulsado por la Unión Ganadera Regional del Sur de Veracruz (UGRSV) y a sus líderes muy bien posicionados y respaldados por una serie de instituciones. Además de estos grupos claramente estratificados, es preciso destacar que la mayoría de la población colonizadora del sur de Veracruz perteneció al sector rural, amparado por instancias sólidas como la Confederación Nacional Campesina (CNC), la Liga de Comunidades Agrarias, Federación Nacional de Colonias Agropecuarias (FENCA), partidos políticos, entre otros.

³² Rutila Mejía señala que para trasladarse de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, al campamento de Malpaso, en 1962, debían emprender un viaje de dos días, con el siguiente recorrido: “Tuxtla Gutiérrez, pasando por Cintalapa, la Ventosa [Oaxaca], Matías Romero, Coatzacoalcos [Veracruz], Minatitlán, llegando a Villahermosa [Tabasco] entre siete y ocho de la noche; al otro día salíamos de Villahermosa a Malpaso a las siete de la mañana, pasando por Cárdenas [Tabasco], Huimanguillo, la Chontalpa, llegando a Malpaso [Chiapas] como a las doce o una de día” (Mejía, 2012 :38).

Pero además de las redes visibles, hubo nexos entre empresas, instituciones y agentes con intereses socioeconómicos que operaban desde la opacidad, como se verá a continuación. Entre las décadas de 1960 y 1970, en el norte de Chiapas y el sur de Veracruz, una de las principales actividades productivas con las que podía capitalizarse la población rural, además de la producción agrícola, era la extracción de barbasco³³. Este producto tenía que transportarse en avionetas ante la ausencia de caminos de terracería, pero además del barbasco, desde entonces esta zona se convirtió en una región propicia para la siembra de enervantes³⁴. En estas “zonas marginales” se conformaron relaciones sociales que hicieron un uso estratégico del espacio que desde afuera parecía impenetrable. Maldonado analiza estos territorios de frontera como un producto histórico y nos dice: “No son zonas aisladas naturales, ni espacios alejados de la modernidad; son una consecuencia directa de la diferenciación espacial que construyen economías mundiales y nacionales” (Maldonado, 2010: 422).

En correspondencia con la misma línea, Gledhill (2017) refiere que los fenómenos sociales de este tipo son relevantes para dinamizar la “economía del contrabando”. Retomando la investigación de Rebecca Galemba (2012), ilustra algunas formas de capitalización a través del tráfico de mercancías ilegales y productos agrícolas y destaca que estas prácticas reconfiguran también las nociones de integración al mercado en los agentes participantes:

La autora muestra asimismo que las personas involucradas en este tipo de contrabando lo ven como una forma legítima de trabajo, cuestionando así el derecho del Estado a definir lo que es legítimo y lo que no lo es. La viabilidad del contrabando a través de carreteras fronterizas no oficiales depende, sin embargo, de que los agentes estatales no interfieran en ese tráfico. Esto es solo en parte una cuestión de pagar sobornos, ya que Galemba demuestra

³³ En este periodo operaban en el país seis empresas transnacionales: Syntex, Searle, Beisa (de Schering Co), de Estados Unidos; Proquina (Schering AG), de Alemania; Diosynth (Organon), de Holanda, y Steromex (Ciba-Geigy) de Suiza, que demandaban el barbasco para la elaboración de anticonceptivos (García, 2019:147).

³⁴ Son varios los expedientes de la Comisión Agraria Mixta, notas de prensa y testimonios que refieren las disputas agrarias entre ejidatarios y cultivadores de marihuana establecidos en los terrenos a deslindar entre las décadas de 1970 y hasta 1990, fecha en que se modificó la legislación agraria.

que el aparato de Estado prefiere no inspeccionar ciertas cosas y ciertas rutas (Gledhill, 2017: 100-101).

En el espacio fronterizo que se ha delineado, y específicamente en el caso del municipio de Las Choapas, fueron varios los factores que coadyuvaron para que las actividades ilegales se diversificaran durante el proceso de colonización, entre ellos podemos mencionar: la ubicación geográfica, límite con los estados de Tabasco, Chiapas y Oaxaca; la poca presencia de los cuerpos de seguridad del Estado en las zonas ejidales serranas; y la ausencia de vías de comunicación. Por otro lado, en este proceso de conformación regional, una manifestación del poder simbólico fue el uso de un discurso excluyente o incluyente, según fuera el caso, para negar o resaltar los problemas derivados del aislamiento, así como establecer alianzas, diálogos y diferentes tipos de intercambios para integrarse a las dinámicas socio espaciales. De forma que la urbanidad de las ciudades petroleras (Las Choapas, Agua Dulce, Coatzacoalcos y Minatitlán)³⁵ se asoció al progreso económico y un mejor posicionamiento social, y la ruralidad fue sinónimo de pobreza, además las disputas por la tierra crearon la imagen de una población violenta.

Las noticias sobre abigeato, tráfico de personas centroamericanas y sembradíos ilegales tenían ubicaciones rurales, límites, lo que reforzó los estereotipos no sólo de las personas sino de los espacios vividos. Por otro lado, estas adjetivaciones ocultaron o negaron las interrelaciones entre el transporte, consumo y las redes de poder involucradas en dichos fenómenos que operaban desde los centros urbanos.

Hasta finales de la década de 1990 los caminos de terracería se limitaron a las vías construidas por Pemex, la hegemonía del STPRM había sido determinante para establecer cacicazgos políticos durante varias décadas en el sur de Veracruz (Prévot Schapira, 2009). De esta forma, podemos observar que “la desigualdad social ha sido el resultado de interrelaciones sociales en una estructura de poder reproducida en intervenciones estatales y políticas locales. La exclusión social de estas zonas se produce mediante el tipo de vínculos productivos, sociales y culturales con la región y con el exterior” (García, 2019: 228). En este escenario de marginación y descontento social que se ha descrito

³⁵ Aunque no se puede generalizar pues en el caso de Coatzacoalcos, el poder político estuvo fuertemente disputado por la UGRSV y el grupo afín al líder Amadeo González Caballero (Leonard, 2009).

nacieron varias organizaciones campesinas que se movilizaron en puntos estratégicos como Río Playas, Cerro de Nanchital y Pedregal para demandar la construcción de vías de comunicación. Los discursos que acompañaron los bloqueos carreteros y sustentaron el posicionamiento de algunos agentes sociales en la escena pública, estuvieron relacionados con su exclusión de los planes de desarrollo locales, regionales y estatales. Estas demandas dieron paso al surgimiento de varias organizaciones rurales, de las cuales la más destacada fue la Unión de Ejidos 25 de Abril cuyo líder, Renato Tronco Gómez, fue un ganadero que escaló posiciones políticas usando la inconformidad social en su beneficio.

A finales de 1990 el Partido Revolucionario Institucional (PRI) apostó por recuperar la alcaldía de Las Choapas a través de la postulación de un profesor rural con suficiente capital social para enfrentar las elecciones en el año 2000. Juan Diego Ayala Ortiz, desde su arribo a Las Choapas en 1984, padeció junto a los colonos rurales las dificultades por la ausencia de caminos, antes de ser candidato había participado en la gestión de infraestructura rural y gozaba del reconocimiento público.

El camino es como la arteria, son las venas de cualquier sociedad, si no hay camino pues no hay circulación de nada. Con ese concepto hice mi campaña, yo a la gente les prometí que si yo llegaba a ser alcalde iba a comprar parque de maquinaria, porque el problema que yo me encontraba es que el gobierno estatal iniciaba las obras, pero prácticamente ninguna terminaba, ese fue el motivo de la primera manifestación los primeros días de mi gobierno porque había varias obras en el área rural, iniciadas y abandonadas [...] cuando yo salgo de presidente teníamos un parque de maquinaria muy grande, inclusive Xalapa de vez en cuando nos pedía favores [...] Tuvimos máquinas y empezamos a abrir los caminos, y se abrió como nunca había sido y nunca ha vuelto a ser (Entrevista a Juan Diego Ayala Ortiz, Las Choapas, 29 de noviembre de 2019).

Esta administración municipal estuvo marcada por los desencuentros, una expresión de esto fue la creciente inconformidad de los choapenses “urbanos” por el protagonismo que adquirió el área rural. A partir de este momento, un nuevo discurso de reconocimiento y valoración hacía la ruralidad se convirtió

en demanda cotidiana. En esta transición la imagen pública de Juan Diego Ayala fue cuestionada por su alianza con la Unión de Ejidos 25 de Abril de 2000, y el poder que cedió a Renato Tronco al adjudicarle la construcción y rehabilitación de caminos rurales. Estrategia que no resultó del todo favorable para el alcalde, pero sí para la organización que tuvo la capacidad de unificar a los grupos disidentes y capitalizar el descontento social³⁶.

A partir del siglo XXI, con la construcción de la red caminera interna, el incremento de la producción agropecuaria, la reestructuración del poder político, entre otros factores, se fortaleció el proceso de integración regional (García, 2019). La vinculación entre obras públicas y procesos socio-productivos favorecieron la integración de localidades periféricas a las dinámicas del municipio más grande del estado de Veracruz y la ciudad de Las Choapas se posicionó como un “lugar central”³⁷. La construcción de caminos rurales coadyuvó a la expansión de la ganadería y de plantaciones forestales de hule, reactivó intercambios comerciales internos y externos, además impactó las relaciones sociales de diversos sectores (educativo, religioso, burocrático).

Esta cabecera municipal de Las Choapas es cercana a localidades rurales de los municipios de Agua Dulce, Minatitlán y/o Huimanguillo. Pero históricamente también comparte el tipo de “sociedad regional” (García, 2019) que tiene diferencias marcadas con los polos industriales como Coatzacoalcos

³⁶ “Con sus movilizaciones, el Grupo Campesino 25 de abril logró que las autoridades estatales de manera paulatina vaya aflojando diversos apoyos para las comunidades de la región y para ello contaron con el apoyo del alcalde Juan Diego Ayala... De hecho, actualmente se les proporciona maquinaria con recursos municipales para el mantenimiento y la apertura de caminos. Incluso se tiene conocimiento que les entrega salarios a los operarios y trabajadores, pese a que de manera autónoma ellos mismos deciden en asamblea cuáles son los trabajos y obras a realizar... En cambio trasciende que sus líderes en cada una de las reuniones que sostienen minimizan el trabajo y las gestiones del alcalde Juan Diego Ayala Ortiz y su negativa actitud ha llegado a permear en sus seguidores, de tal manera que cuando se reúnen con la primera autoridad del municipio asumen actitudes descorteses e insolentes... A Renato Tronco y a su gente no se les regatea su valor como activistas sociales en una región en la que habían hecho falta, pero deben cuidarse que los humos de la soberbia no los mareen y les hagan perder el piso... La humildad y la dignidad es una cualidad de verdaderos líderes...” (Morales, 2001: 2).

³⁷ La ciudad de Las Choapas es una localidad que se ubica al sur, rodeada de un extenso espacio rural, por tal razón se convirtió en un punto estratégico para instituciones federales y estatales como la unidad distrital de la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (Sader) o la Procuraduría Agraria, que prestan servicio a localidades de Agua Dulce, Coatzacoalcos, Moloacán, Ixhuatlán del Sureste y Las Choapas.

y Minatitlán, lo que ha encauzado un proceso de integración regional de este espacio social ya que su composición territorial es mayoritariamente rural³⁸.

Conclusiones

Esta descripción socioespacial, que enfatiza el uso de las vías de comunicación en una región de frontera, bosqueja algunas de las principales transformaciones asociadas a distintos procesos que desencadenaron cambios significativos en el uso y aprovechamiento de este espacio. A través de estas páginas, constatamos lo que Lameiras postuló:

Regiones y fronteras comparten [...] situaciones de inestabilidad y aquí se incluyen tanto las naturales como las artificiales [...] La intervención del Estado, los fenómenos demográficos, la migración, los cambios en las formas peculiares de vida, la estructuración económica y política y también los cambios en la cosmovisión y los sistemas simbólicos provocan la reestructuración regional o fronteriza. Región y frontera implican por otro lado, lo que está enfrente, lo contrastante, lo diferente, particular y específico, un freno y una identidad (Lameiras, 1994: 82)

Así observamos que el río Tonalá fue constituido como límite por un imperativo legal, pero a nivel de las interacciones entre grupos ha sido un puente para adentrarse en el espacio aledaño a sus afluentes, establecer comunicación con las cuencas contiguas y mantener las redes socioculturales de antaño. Vimos que los ríos fueron elementos centrales usados con múltiples propósitos desde el periodo colonial hasta el siglo XX.

Más tarde, las exploraciones petroleras marcaron una nueva concepción del espacio y de las relaciones sociales entre los nuevos agentes que, llamados por el auge de la industria, inauguraron un periodo de reestructuración. El movimiento migratorio siguió las rutas de los campos petroleros y en este ir y venir se establecieron redes de caminos que sirvieron para explorar y disputar las tierras vacantes del sur de Veracruz. Los proyectos de colonización privada (1950) y ejidal (1960-1980), al carecer de planeación, colocaron a la población pionera en situaciones de precariedad (García, 2019). Frente a estas circunstancias, colonos de Minatitlán y Uxpanapa, en Veracruz, Huimanguillo,

³⁸ En los contextos locales, el “olvido” por parte de las instancias de los municipios industriales hacia las localidades colindantes con Las Choapas se ha traducido en un tipo de exclusión social.

Tabasco y lugares aledaños a la presa Nezahualcóyotl desarrollaron diversas estrategias de vinculación sociocultural y productiva, lo que favoreció la integración regional.

Por otro lado, el Ferrocarril del Sureste fue clave para integrar la producción agrícola de estas zonas de reciente colonización a redes de mercados más amplias, además este transporte favoreció la expansión de la ganadería. Las estaciones y algunos puntos intermedios se han establecido como lugares estratégicos de conexión, sobre todo en las zonas limítrofes con los estados de Tabasco y Chiapas. En suma, las vías de comunicación terrestre se volvieron zonas privilegiadas, por ejemplo, sobre los principales caminos troncales del área rural se establecieron ranchos de “empresarios” y ganaderos renombrados, lo que ha influido en la elevación de los costos de estos predios, cuya mercantilización se incrementó a raíz de los cambios en la legislación agraria de 1992.

Otro aspecto que vale la pena destacar es que en este espacio disputado y en proceso de apropiación surgieron sociedades cooperativas de transporte y empresarios particulares que como pioneros tenían ventajas y exclusividades, pero también enormes dificultades. Una de estas fue el mantenimiento de la red caminera en condiciones transitables³⁹. Según Roca Guzmán (2013), las empresas de transportes ofrecen “un servicio que se encuentra ligado al poder” y por tal, disputado, de tal forma que las relaciones establecidas entre la población y estas empresas han sido de interés para actores políticos que en distintos momentos han buscado el “apoyo” para capitalizar sus redes sociales y hacer uso de los vehículos, sobre todo en temporada de campañas electorales⁴⁰.

³⁹ “Somos los que los mantenemos vivos [a los caminos], porque el ayuntamiento no le mete ganas, que no nos toca porque no somos empresa constructora, pero como por ahí pasamos, con la ayuda de los campesinos [...] Lo que pasa es que los campesinos nos dicen: No, que en tal parte, en tal tramo de la carretera, queremos que nos apoyen con un volteo de material; también con diesel apoyamos. Con ellos vivimos, no nos pertenece arreglar el camino, pero ni ellos salen, ni nosotros entramos tampoco si no arreglamos el camino” (Entrevista a Antonio Flores Navarro, perteneciente a la Unión de Permisarios Transportes Uxpanapa, 20 de Noviembre de 2019).

⁴⁰ “Les dijeron los tronquistas: ‘No les vamos a traer despensas, ni láminas; si ganamos, van a tener el revestimiento del camino’. Mientras tanto, la desigualdad se sigue construyendo, propiciada mediante el abuso del poder político y la administración pública que condiciona la aplicación de recursos, programas y obra pública a redes clientelares que generan un círculo de reproducción de las condiciones que las favorecen: pobreza, exclusión y marginación” (García, 2018).

En este punto, vale la pena destacar que desde una perspectiva relacional las distancias sociales entre agentes regionales son consecuentes al posicionamiento en una lógica espacial que “se define por la relación que se establece entre la distribución de los poderes y de los bienes dentro del espacio geográfico, y la distribución de los actores sociales en este espacio; la sustancia geográfica respecto de los bienes y de los poderes constituyen un buen índice del poder” (Bourdieu, 1996:36). De tal manera que actualmente las vías troncales de comunicación se localizan en su mayoría al norte del municipio de Las Choapas, cerca de la ciudad del mismo nombre, manteniéndola como un polo de atracción para las localidades rurales periféricas. Por otro lado, Raudales Malpaso, Mezcalapa, es un importante punto de interconexión que cobró mayor relevancia con la construcción de la carretera Las Choapas-Ocozacoautla⁴¹.

Resulta problemático establecer límites entre demarcaciones políticas cuya integración se extiende hacia ambos lados, algunos ejemplos son la movilidad entre personas que se dicen tabasqueños y viven en el lado veracruzano, o las familias que se han dispersado entre el norte de Chiapas y el sur de Veracruz, pero mantienen sus vínculos socioculturales. Además de otras formas de interacción productiva, como las rutas bien establecidas de recolección de leche y lugares de concentración y acopio de ganado que traspasan las fronteras y hacen del municipio de Las Choapas el de mayor producción pecuaria a nivel estatal⁴².

Tampoco podemos desestimar que entre los límites de Veracruz y Tabasco se desplazan guardias de trabajadores de Pemex que laboran en los pozos de producción y, aunada a esta actividad, existen fuertes tensiones que se han construido históricamente entre las significaciones asociadas a pertenecer a la “familia petrolera” y otros sectores, con los entrecruces de sus recursos políticos, religiosos y culturales que pueden darnos una idea de la heterogeneidad de agentes que conforman este espacio social.

En suma, estos cambios en las vías de comunicación han incidido en la conformación de esta región vivida, ya que además de favorecer la articulación

⁴¹ Esta vía está atravesada por caminos de terracería que comunican a varias localidades limítrofes de Veracruz, Tabasco y Chiapas, en su mayoría caminos invisibles a los foráneos, ausentes de los mapas y proyectos estatales, pero propicias para ciertas prácticas de zonas “marginales”.

⁴² En cuyas cifras habría que considerar los aportes de la producción en las zonas limítrofes y el contexto sociocultural en el que se dan estos intercambios.

de mercados, han sido lugares privilegiados para el intercambio de ideas, prácticas culturales y la integración de grupos políticos, civiles y religiosos, entre otros. Sin embargo, en las zonas marginales también se han constituido vínculos entre agentes cuya producción está encaminada a la integración con empresas “ilegales”. En correspondencia con este proceso, en el siglo XXI se han incrementado las acciones delictivas, como secuestros, abigeato, asaltos armados y delitos vinculados con la delincuencia organizada, también cabe hacer mención de la integración de grupos de civiles armados autodenominados “ganaderos vigilantes”.

Para finalizar quiero señalar que, más allá del planteamiento espacial reflejado en este trabajo, actualmente existen formas de apropiación y control territorial vinculadas a las nuevas tecnologías. La población de las zonas más distantes cuenta con equipos de radiocomunicación y existen redes activas de vigilancia remota vía internet. De esta forma el espacio multidimensional se expande, pero también las distancias sociales entre quienes tienen acceso al control y uso del territorio y los que tienen mayores limitaciones en sus posibilidades⁴³.

⁴³ Bauman advierte que “[l]as tecnologías que eliminan el tiempo y el espacio necesitan poco tiempo para despojar y empobrecer el espacio. Vuelven al capital verdaderamente global; aquellos que no pueden adoptar ni detener los nuevos hábitos nómadas del capital, observan impotentes cómo sus medios de vida se desvanecen hasta desaparecer y se preguntan de dónde vino la plaga” (Bauman, 2001: 82).

Bibliografía:

- Aguilar Sánchez, Martín Gerardo (1999) “La organización petrolera y la formación de la cultura sindical de Minatitlán, 1920-1945”, *Sotavento. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, Núm. 6, pp. 59-90.
- Bauman, Zygmunt (2001) *La Globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bassols Batalla, Ángel, (1959) “Consideraciones geográficas y económicas en la configuración de las redes de carreteras y vías férreas en México (planteamiento general)”, *Revista Geográfica*. T. 24, no. 50 (1° semestre de 1959), pp. 5-42.
- Blom, Frans (1993) *En el lugar de los grandes bosques*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Gobierno del Estado, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Bourdieu, Pierre (1996) “La identidad y la representación. Elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región”, *Ciencia Ergo Sum*, Volumen 3, No. 1, marzo 1996, pp. 33-38.
- Bourdieu, Pierre (1999) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, España: Anagrama.
- Contreras Utrera, Julio (2000) “La red mercantil de Chiapas hacia los puertos de Villahermosa y Frontera, Tabasco, durante la segunda mitad del siglo XIX”, *Sotavento, Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, Año. 5, Núm. 9, Invierno 2000-2001. pp. 129-149.
- Coronado Malagón, Marcela (2009) “Los zapotecos y el sistema ferroviario del Istmo” en Velázquez, Emilia, et al. (coord.) *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (Siglos XVI-XXI)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Institut de Recherche pour le Développement, pp. 221-263.
- Delgado Calderón, Alfredo, (2000) “La conformación de regiones en el SotaventoVeracruzano: una aproximación histórica” en Léonard, Eric y Velázquez, Emilia (coords.) *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Institut de Recherche pour le Développement. pp. 27-41.
- Díaz Perera, Miguel Ángel (2016) “Del barco al ferrocarril, del río a la carretera. De las redes fluviales a las carreteras como medio de

- comunicación en Tabasco, 1949-1980” en Cramaussel, Chantal (Ed.) *Los caminos transversales. La geografía histórica olvidada de México*. Zamora Michoacán, México: El Colegio de Michoacán, Universidad Juárez del Estado de Durango.
- Ewell, Peter T. y Poleman, Thomas T. (1980) *Uxpanapa, desarrollo y reacomodo agrícola en el trópico mexicano*. Xalapa, México: Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos (Inireb).
- García, Patricia (2018) “Los indígenas de Las Choapas: del desplazo a la desigualdad” en *Diario Presencia*. Disponible en: <https://www.presencia.mx/nota.aspx?id=148587&cs=3> (consultado el 24 de noviembre de 2018).
- García Arenas, Martha Patricia (2019) *Reconfiguraciones socio-espaciales en la región de Las Choapas, Veracruz. Del espacio “vacío” a la ganaderización (Siglos XIX-XIX)*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios Sobre Diversidad Cultural y Espacio Sociales. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- García de León, Antonio (2004) *Vientos bucaneros. Piratas, corsarios y filibusteros en el Golfo de México*. México, D.F.: Era.
- García de León, Antonio (2011) *Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana.
- Gledhill, John (2017) *La cara oculta de la inseguridad en México*. Ciudad de México, México: Paidós.
- Haesbaert da Costa, Rogério (2011) *El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- Harvey, David (2009) *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad*. Madrid, España: Akal.
- Lameiras, José (1994) “Identidad en las montañas” en Barragan, Esteban, et al. (Coord.) *Rancharos y sociedades rancheras*. Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán, Centre d’Etudes Mexicaines et Centroamericaines, Institut de Recherche pour le Développement. pp. 81-97.
- Leonard, Eric (2009) “Los empresarios de la frontera agraria y la construcción de los territorios de la ganadería: la colonización y la ganaderización del Istmo central, 1950-1985” en Velázquez et al (coord.) *El Istmo*

- mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (Siglos XVI-XXI)*. México, D.F.: Ciesas- ediciones de La Casa Chata, Institute de Recherche pour le Développement. pp. 501-553.
- López Castro, Francisco Javier (1999) *Los totonacos en Uxpanapa. Procesos sociales y persistencia étnica*. Tesis para obtener el grado título de Licenciado en Antropología. Universidad Veracruzana.
- Macías Zapata, Gabriel Aarón (2004) *El vacío imaginario. Geopolítica de la ocupación territorial en el Caribe oriental mexicano*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Maldonado, Salvador (2010) *Los márgenes del Estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán.
- Mejía Gutiérrez, Rutila (2012) *Como nació un pueblo. Crónica histórica del pueblo Raudales Malpaso, Chiapas*. México: Historia Herencia Mexicana Editorial.
- Melville, Roberto (1997) “El concepto de cuencas hidrográficas y planificación del desarrollo regional” en Odile, Hoffmann y Fernando I. Salmerón (coords.) *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México, D.F.: Ciesas-Orstom. pp. 77-90.
- Morales Ayala, Roberto (2001) “Por Escrito. Amenaza por enfrentamientos (25 de abril)” en *Presencia Sureste*. 31 de agosto de 2001/ No. 277. p. 2.
- Oropeza, Minerva (2000) “Poblamiento y colonización del Uxpanapa en el marco del istmo veracruzano” en Léonard, Eric y Emilia Velázquez (coords.), *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Institut de Recherche pour le Développement. pp.43-61.
- Ortiz, Martín (2014) “El discurso político de Tomás Garrido Canabal 1919-1934”, *Revista Iberoamericana de Ciencias*. Año. 1. No. 4. pp. 1-18.
- Palma Alor, Augusto (1975) *Las Choapas ayer, hoy y siempre*. Las Choapas, Veracruz, México: Federación Editorial Mexicana.
- Pérez Siller, Javier, (2017) *Les 3 vies de François-Joseph Fournier*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=H2gfSvAyrPY> (consultado el 28 de diciembre de 2018).

- Prévot Schapira, Marie France (1994) “El sur de Veracruz en el siglo XIX: una modernización “a marcha forzada”, en Odile Hoffman y Emilia Velázquez (coord.) *Las llanuras costeras de Veracruz, la lenta construcción de regiones*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana, L’Institute Francais de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération- ORSTOM. pp. 245-277.
- Prévot Schapira, Marie-France (2009) “Istmo de Tehuantepec: el archipiélago petrolero, territorios entre lo nacional y lo local” en Velázquez et al, (coord.) *El Istmo mexicano: Una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (Siglos XVI-XXI)*. México, D.F.: Publicaciones de La Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Institut de Recherchepuor le Développement. pp. 581-634.
- Revel-Mouroz, Jean (1980) *Aprovechamiento y colonización del trópico húmedo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sandoval, Efrén (2010) *Infraestructuras transfronterizas. Etnografía de itinerarios en el espacio social Monterrey-San Antonio*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de la Frontera Norte A.C.
- Roca Guzmán, María Elena (2013) *Tradición y modernidad: conflictos y movilizaciones en Tatahuicapan de Juárez. 1984-2010*, Tesis para obtener el grado de Doctorado en Historia y Estudios Regionales, Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Universidad Veracruzana.
- Uribe, Manuel (2008) *Fiesta y mayordomía en el Istmo Veracruzano*. México: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Valdivieso Cruz, Marcela (2015) *El Ferrocarril Nacional de Tehuantepec: Actores y factores. 1890- 1914*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Historia, Facultad de Historia, Universidad Veracruzana.
- Velázquez Hernández, Emilia (2006) *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el Istmo Veracruzano*. México: Centro de Investigaciones de Estudios Superiores de Antropología Social, El Colegio de Michoacán, Publicaciones de la Casa Chata.
- Velázquez, Emilia (2009) “Las comunidades indígenas del Istmo veracruzano frente al proyecto liberal de finales del siglo XIX” en *El Istmo mexicano:*

una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (Siglos XVI-XXI). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Institut de Recherche pour le Développement, pp. 291-352.

Viqueira, Juan Pedro (1997) *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la Alcaldía Mayor de Chiapas. (1520-1720)*. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Ciencias Sociales, con especialidad en Historia y Civilizaciones, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, Francia.

Washbrook, Sarah (2018) *La producción de la modernidad en México. Fuerza de trabajo, raza y Estado en Chiapas, 1876-1914*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur.

Zavala Montejo, Rodolfo (1987) *Relaciones sociales y problemas regionales en una zona petrolera (El caso de Las Choapas, Ver. 1930-1940)*. Tesis para obtener el grado de licenciado en Economía, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.

Zarauz, Héctor (2003) “Integración comercial durante el siglo XIX: el caso de la explotación de caoba en el sur de Veracruz”, *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, 2, julio-diciembre de 2003, pp. 135-166.

Documentos:

AGEV, CAM. Exp. 1864, Las Choapas, Foja, 59, 8 de abril de 1938.

Gobierno del estado de Veracruz (1831), Estadística del estado libre y soberano de Veracruz, Cuaderno Segundo, Blanco y Aburto, oficina de Gobierno.

Boletín del Archivo General de la Nación, 1997: 135

Universidad Nacional Autónoma (1950), Inauguración del Ferrocarril del Sureste, en Revista de la Universidad de México, no. 42, junio, México.

Figuras:

Figura 1.- INEGI, Red Hidrográfica Escala 1:50000 Edición 2.0. Región Hidrográfica Coatzacoalcos, RH29Ba- R. Coatzacoalcos, INEGI-

CONAGUA, 2007. Mapa de la Red Hidrográfica Digital de México. Catálogo de Metadatos Geográficos CONABIO recuperados en noviembre 2018. Mapa elaborado por Geog. César Octavio Sánchez Garay.

Figura 2.- (Fragmento) Military Intelligence Division, 1936, U.S.A. Intervenido por la autora.

Figura 3.- Planoteca AGEV. Minatitlán Caja 5.

Entrevistas:

Ayala Ortiz, Juan Diego (2019) *Entrevista a Juan Diego Ayala Ortiz*. Las Choapas, 29 de noviembre de 2019

Caporalí Rueda, María Elena (2019) *Charla con María Elena Caporalí Rueda*. Las Choapas, septiembre de 2019.

Córdova Jiménez, Martiliano (2019) *Entrevista a Martiliano Córdova Jiménez*. El Coletto, Huimanguillo, Tabasco, 28 de diciembre de 2019.

Flores Navarro, Antonio (2019) *Entrevista a Antonio Flores Navarro*. Las Choapas, Veracruz, 20 de noviembre de 2019.

García López, Pedro (2019) *Entrevista a Pedro García López*. Las Choapas, Veracruz, 24 de noviembre de 2019.

Sánchez Gutiérrez, Juan (2018) *Entrevista a Juan Sánchez Gutiérrez*. Ejido Nueva Esperanza (Cerro de Nanchital), Las Choapas, Veracruz, el 19 y 20 de julio de 2018.

**ETNICIDADES CENTRADAS Y DESCENTRADAS.
UNA PROPUESTA DESDE LA PERSPECTIVA RELACIONAL
PARA LA COMPRENSIÓN DE PROCESOS ÉTNICOS
CONTEMPORÁNEOS**

**CENTERED AND OFF-CENTERED ETHNICITIES.
A PROPOSAL FOR THE UNDERSTANDING OF
CONTEMPORARY ETHNIC PROCESSES FROM A
RELATIONAL PERSPECTIVE**

Luis Nicolás Olivos Santoyo*

DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N2.2020.A07>

Resumen: En el presente ensayo se pone a prueba una teoría de la etnicidad fundada en el enfoque relacional, donde se hace uso de las ideas de centralidad y descentralidad para caracterizar algunos fenómenos étnicos contemporáneos en el país. Para fundamentar las ideas me apoyo en una etnografía comparada realizada entre los rarámuris de Chihuahua y los mixtecos de Oaxaca, a quienes trato de comprender bajo ese modelo que expongo y explicar desde éste las situaciones actuales de persistencia ante un mundo global.

Palabras Claves: enfoque relacional, etnicidad, persistencia, mixtecos, rarámuris.

¹ Profesor investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México. Antropólogo social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, maestro en Filosofía y doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México. Ha realizado investigación de campo entre los rarámuri de Chihuahua y entre los mixtecos de Oaxaca. Correo-e: luis.nicolas.olivos@uacm.edu.mx. ORCID: 0000-0002-7283-8414

Fecha de recepción: 08/01/2020. Fecha de aceptación: 01/04/2020. Fecha de publicación: 31/07/2020

Abstract: In this essay a theory of ethnicity based on a relational approach is tested, where the ideas of centrality and decentrality are used to characterize some contemporary ethnic phenomena in Mexico. To support these ideas, I rely on comparative ethnography carried out among the Raramuri of Chihuahua and the Mixteco of Oaxaca, using the model I propose to explain the current situations of persistence in a global world.

Keywords: relational perspective, ethnicity, persistence, mixteco, raramuri.

Introducción

Este trabajo tiene una doble intención. Por un lado, busca contribuir a las reflexiones contemporáneas sobre los procesos de adscripción y persistencia de poblaciones que se diferencian étnicamente, para lo cual propongo un modelo teórico de análisis que hace de las relaciones centralizadas y descentralizadas las categorías que permiten pensar la vitalidad y vigencia de los reconocimientos étnicos, así como la crisis de identidad étnica. Por otro lado se trata de un trabajo que, si bien tiene intenciones teóricas más generalizadoras, busca contribuir al debate sobre las dinámicas culturales y sociales de las poblaciones indígenas en el México contemporáneo, en especial en pueblos que históricamente se consideran como expresiones actuales de dos proyectos civilizatorios: los rarámuri, un pueblo del noroeste mexicano, heredero de los yuto-aztecas oasisamericanos, y el otro caso refiere a uno de los pueblos oaxaqueños descendientes de una de las civilizaciones militaristas y teocráticas más importantes de lo que se llamó Mesoamérica: los mixtecos.

Para operar los conceptos de centralidad y descentralidad, los encuadro en un enfoque relacional sobre las etnicidades, el cual se aleja de las perspectivas esencialistas que han dominado la literatura sobre la temática de la etnicidad y los grupos étnicos en ciencias sociales. Mi intención es proponer un modelo comprensivo que dé cuenta de las dinámicas culturales y sociales asociadas con la manera de vivir y relacionarse con los recursos étnico-culturales que disponen los sujetos en sus entornos locales, haciendo énfasis en conocer

cómo el tipo de relación y sus dinámicas o fortalecen los procesos de anclaje y reconocimiento étnico, o tienden a dificultar las persistencias étnicas.

Llegar a esta postura ha sido parte de las reflexiones que he realizado desde mi experiencia de trabajo de campo en dos agregados étnicos diferentes, como son mixtecos y rarámuris. En el primer caso, he sido testigo de los mecanismos de persistencia a través de adaptaciones y readecuaciones de los valores étnicos con los cuales se identifican los mixtecos de Oaxaca, quienes expresan la vía plural y descentralizada de construcción étnica y que actualmente muestran gran vitalidad a pesar de los embates de un mundo global que introduce nuevos valores, objetos y símbolos que son externos a los creados desde esta cultura étnica.

Por otro lado, los rarámuri, localizados en la Baja Tarahumara, son un grupo que en la actualidad aún se aferra a los elementos étnicos que han sido referente de su identidad, muchos de los cuales fueron definidos desde la época prehispánica y colonial, pero que cada vez más son trastocados por los embates del mundo mestizo, del mundo occidental y global. Los rarámuri representarían ese tipo de etnicidades centradas en torno a pocos y marcados referentes, cuya persistencia siempre está puesta en riesgo ante los retos del cambio cultural y social.

Ahora bien, estos dos casos sirven para ilustrar el destino de algunos de los pueblos indígenas ante este nuevo milenio. El siglo que dejamos atrás afortunadamente no cumplió las expectativas de los analistas más pesimistas (Clifford, 1999), que veían el fin de las etnicidades como el destino final de los grandes procesos globales. Pero, a su vez, es un siglo que tampoco ha sido muy alentador para la persistencia de algunas de las identidades étnicas, para la supervivencia de lenguas originarias, o bien para la reproducción de creencias y visiones del mundo generadas desde otros mundos posibles. Así, no todas las poblaciones indígenas tienden a desaparecer, pero tampoco dejamos de padecer fuerzas que atentan contra estas manifestaciones de la diversidad, por lo que comprender los mecanismos que hacen a unas permanecer y a

otras entrar en zonas de riesgo es una tarea que se puede realizar desde el conocimiento empírico de casos¹.

Primer sentido de centralidad y descentralidad en la comprensión de proyectos civilizatorios

Gran parte de los etnógrafos que hacíamos investigación en el noroeste mexicano partíamos de un supuesto en el que los procesos civilizatorios que diferenciaban a las sociedades mesoamericanas de aquellas comprendidas en la gran zona denominada Oasisamérica y Aridoamérica se explicaban por los grados de centralidad y no centralidad en términos sociales, económicos y políticos que definieron a los dos tipos de civilización. Veíamos que las culturas originarias que se asentaron en montañas y valles de la Sierra Madre Occidental se podrían caracterizar como un tipo de sociedad poco centralizada y, más bien, tendiente a la dispersión geográfica y a la carencia de dinámicas aglutinadoras o concéntricas en lo comunitario y en la organización social.

Esta tesis la obtuvimos de la lectura que hacíamos de Edward Spicer, en particular de su libro intitulado *Ciclos de Conquista* (1997), donde afirmaba que, al contacto con los españoles, el panorama civilizatorio de los pueblos nativos de lo que hoy es México comprendía tres formatos o modos de vida: en primer lugar, los cazadores recolectores nómadas, en segundo, las sociedades estatales y sedentarias, y finalmente las formas de vida de agricultores semisedentarios.

Las sociedades estatales se conformaban por pueblos asentados en territorios fijos y bien delimitados, los cuales eran administrados y controlados, al igual que los pobladores de dicho espacio, por un poder central y mediante estructuras institucionales que actuaban a nivel de lo político, lo económico y lo religioso. Esta descripción correspondía a las sociedades que el antropólogo alemán Paul Kirchhoff (1960) denominó culturas mesoamericanas (donde él incluía a los mixtecos y a los grupos otomangues del estado de Oaxaca). Culturas que compartían, entre otros elementos sociales y culturales, el que sus poblaciones asumían el formato de grandes y medianas ciudades religiosas, políticas o militares. Ciudades que además de ser espacios de concentración

¹ Deseo insistir que mi intención es poner a prueba un modelo analítico y comprensivo que, en lo particular, me permite la comparación de dos expresiones étnicas que han sido objeto de mi interés. No dudo que a otros lectores les sirva para la comparación de poblaciones contiguas histórica, cultural o geográficamente, o bien, para aquellas que son distantes. De igual forma asumo que muchas otras expresiones quedan fuera de este modelo y que se requiere generar otros que permitan comprender las persistencias o rupturas étnicas.

de poder y de control administrativo-burocrático, resultaron ser los sitios en torno a los que giraban prácticas económicas de distribución y comercio, como fueron los mercados, que eran escenarios donde se ofertaban todo tipo de servicios económicos, pero también los religiosos, que sin lugar a duda fueron un elemento central para la configuración de estas ciudades y la generación de dinámicas centralizadoras.

Además de ser el artífice de la idea de Mesoamérica como región cultural, Paul Kirchhoff (2008) señaló también que al norte de la frontera mesoamericana encontramos otro mundo: el de los agricultores del norte, al que bautizó como Oasisamérica, el cual representa el tercer formato señalado por Spicer. Kirchhoff explicaba esta área como un eslabón entre las grandes civilizaciones mesoamericanas y las sociedades cazadoras y recolectoras del norte. Para él, estas sociedades oasisamericanas son el producto de un proceso de tensión entre una evidente expansión del modelo civilizatorio que proviene de Mesoamérica y que se dirige hacia tierras septentrionales. Pero también son el producto de una fase de pérdida de los rasgos mesoamericanos (ideas religiosas, formatos de organización social y política, concepciones e imaginarios del espacio y el mundo) que, según Kirchhoff, se vivía de manera aguda en el momento de la conquista. Pero resalta el antropólogo alemán que lo más acuciante fue el debilitamiento de los modelos agrícolas intensivos de producción, así como la adopción de los modelos cazadores y recolectores debido al intenso contacto de estas regiones con las bandas nómadas que subsistían con base en este último modelo.

Esta idea fue retomada tanto por Spicer (1997) como por muchos investigadores del noroeste, entre los que destacan Alejandro Figueroa (1985), Juan Luis Sariego (2002) y Eduardo Gotés (2012). Ellos sostenían que los agricultores del noroeste, es decir las sociedades de Oasisamérica, fueron uno más de los proyectos civilizatorios que los españoles encontraron en estas tierras. A diferencia de las grandes ciudades y pueblos mesoamericanos y de las bandas nómadas de cazadores-recolectores de las culturas de la llamada Aridoamérica, las sociedades oasisamericanas se distinguieron por tener formatos de organización social, política y económica intermedios, como fue la agricultura a pequeña escala combinada con la recolección y la caza. También se diferenciaron por haber generado formatos de asentamiento más nucleares y estacionarios, a diferencia de los que fueron propios de las bandas de cazadores

y recolectores, pero menos centradas, localizadas en un territorio con fronteras fijas y con instituciones centrípetas, como los centros ceremoniales y político-administrativos que le dieron su fisonomía a los pueblos de Mesoamérica.

A este tipo de residencia en espacios fijos y dispersos Spicer lo bautizó como *rancherías* y las caracterizó como el formato de asentamiento y organización social prototipo de las sociedades oasisamericanas del noroeste. Se trataba de formas de organización político territorial cuyo eje eran las relaciones de parentesco y no las de clase, estamentos o ciudades, y que no se regían bajo la lógica de un Estado-territorio; así, para Kirchoff, se trataba de “una versión provinciana o rústica de su contraparte mesoamericana” (Kirchoff, 2008: 87). O bien, como lo destacaban los cronistas que llegaron a la región de Chínipas en el siglo XVII, a quienes les llamó la atención la forma de vida familiar que implican las *rancherías*, adquieren la forma de un pueblo o comunidad y en el marco de este espacio se resuelven todos los aspectos de la vida social y cultural, por lo que “...no les atrae a buscar unos de otros lo que causa el comercio y comunicación en los hombres” (González, 1984:100).

De tal manera, estas sociedades carecían de instituciones cuyo proceso de desarrollo condujera a las relaciones de tipo centradas, como son los procesos de organización de trabajo colectivo a partir de una coordinación central del mismo, ya sea a través de un Estado despótico o una burocracia administrativa. Se carecía de instituciones religiosas que nuclearan a la población en torno a un centro ceremonial o espacios rituales compartidos por un gran número de personas, y que desembocaran en peregrinaciones, quizá con el caso huichol como excepción, a santuarios.

No fue propio de este sistema social el desarrollo de instituciones centralizadoras como formas de gobierno y cargos religiosos y cívicos propios de las culturas del sur. No experimentaron la creación de prácticas aglutinadoras, como son los *tequios* y las *faenas* colectivas, o sistemas de redistribución y reciprocidad centrales, como son las *mayordomías*, las fiestas patronales y demás figuras culturales que distinguen a las sociedades herederas del mundo mesoamericano.

Lo anterior no quiere decir que, para algunos fines como la guerra, no se dieran procesos de articulación de lo disperso en torno a una idea de “nación”, como la llamaron los cronistas y colonos del noroeste, o que existieran dinámicas festivas y rituales que vincularan a los miembros de una *ranchería*

con otras. Sin embargo, como lo ha indicado Carl Lumholtz (1986), la idea de pueblo, su uso y apropiación es un derivado de la acción misionera jesuita, misma que trató de congregar a los rarámuri alrededor de una iglesia que serviría como centro religioso y político, y que poco a poco se instauraría en los imaginarios como el referente colectivo y de adscripción al centro, a su iglesia y a su santo. Así, la centralidad de esta política, que se agudizó con el advenimiento del Estado nación posrevolucionario y su política de integración indigenista, enfrentó pronto el dominio de la tendencia centrífuga de la dispersión y la descentralidad que caracterizó, para estos autores, a las sociedades del noroeste desde su origen.

Si bien el modelo de centralidad y descentralidad se volvió un modelo explicativo muy utilizado para dar cuenta de las diferencias entre procesos civilizatorios tan contrastantes como los existentes entre los grupos indígenas del noroeste y los del centro-sur del país², la ecuación entre lo centrado y descentrado se puede invertir. Mi propuesta aquí es invertirlo como un recurso heurístico útil para comprender las formas en que los sujetos rarámuris y mixtecos se relacionan con los elementos étnicos originarios y nuevos en su vida cotidiana. Me sirve además como auxiliar para explicar las persistencias y viabilidad de estas y otras etnicidades en el mundo contemporáneo: tema que abordaré en las páginas siguientes, primero desde la etnografía y posteriormente desde la reflexión teórica.

Otra vuelta de tuerca a los sentidos de centrado y descentrado en la comprensión de los procesos de reconocimiento étnico

Rarámuris y *ñu savis*³ son habitantes de regiones montañosas que han aprovechado los valles y planicies para emplazar y diseminar ahí los diversos asentamientos donde viven hombres y mujeres que se identifican con ambos constructos étnicos. Sin embargo, el patrón de residencia y la forma de

² Este modelo fue recurrente en los etnógrafos de la Sierra Tarahumara, como Juan Luis Sariego, Eduardo Gotés, entre otros, para insistir en la demarcación tajante entre las formas de vida de las sociedades del norte de México en relación con las que se englobaban en la tradición mesoamericana.

³ Utilizaré indistintamente, por motivos de estilo narrativo, las palabras *rarámuri* y *tarahumara* para referirnos al mismo conjunto étnico, y *ñu savi* o *mixtecos* para nombrar al otro grupo que se aborda en este trabajo.

apropiación del espacio es notablemente diferente y se explica por los proyectos civilizatorios que en estos escenarios se desarrollaron.

A lo largo de las montañas de la Sierra Madre Occidental, en su porción chihuahuense, los territorios rarámuris se distinguen por ser esos enclaves de dos o más grupos familiares (unidades domésticas) que se reconocen como rancherías⁴. Son espacios donde transcurre la vida cotidiana de los habitantes, siendo el escenario donde se llevan a cabo la mayor parte de las interacciones que dotan de identidad a los miembros de este agregado étnico. Entre éstas, encontramos los lazos de cooperación y reciprocidad, el desarrollo de importantes eventos de la vida festivo-ritual como son las ceremonias de patio y la reproducción de las ideas del mundo a través de las charlas en los hogares. Pero, lo más importante es que se convierten en espacios donde se reproducen valores identitarios centrales, como son el uso de la lengua y la vestimenta tradicional, principalmente en mujeres, aunque en algunas regiones de la Sierra Tarahumara también los hombres siguen conservando la vestimenta.

Como ya mencionamos, la herencia colonial tuvo, entre otros impactos, una impronta en el formato de definición de los territorios y del paisaje étnico. La autonomía espacial y la reproducción de la idea de colectividad centrada en las rancherías tienen en la noción de pueblo un nuevo referente. Así, en torno a una iglesia, y posteriormente alrededor de las instancias de gobierno como escuelas y clínicas de salud, se construyó ese otro elemento que define al estilo de vida rarámuri: el pueblo.

El pueblo es una construcción identitaria que trasciende a las rancherías. Es decir, varias de éstas se reconocen pertenecientes a un pueblo en términos espaciales, pero, lo más importante es que los habitantes de estas realizan las fiestas mayores, como la Semana Santa o la fiesta del Santo, en la iglesia donde se aglutinan los diversos miembros de la comunidad. De igual manera, los niños acuden a las escuelas albergues localizadas en el “centro del pueblo”. A pesar de que en el espacio que podríamos denominar el centro también encontramos asentamientos de población mestiza, el pueblo se podría pensar como una comunidad imaginada que revela a los miembros de las rancherías

⁴ El número de unidades domésticas y casas habitación que componen una ranchería es incierto y depende de la cantidad de terreno disponible para emplazar ahí una casa habitación, una parcela, espacios para almacenar las cosechas y otros enseres; junto a lo anterior, en el mismo lugar se construyen los corrales del ganado caprino, recurso fundamental para la subsistencia de las familias rarámuris.

que existen unos otros con quienes comparten los mismos referentes que en las rancherías y unidades domésticas se configuran. Es decir, existen unos otros que piensan, hablan y visten como tarahumaras a pesar de que, en el espacio destinado para juntarse con ellos y realizar fiestas grandes, existe ese mundo no rarámuri que rechaza sus estilos de vida y que se impone como modelo de ser hegemónico al cual algunos rarámuris aspiran.

Por otra parte, los asentamientos mixtecos se caracterizan por ser núcleos poblacionales compuestos por un casco urbano y un conjunto de agencias que orbitan en torno a éste. El casco, o cabecera municipal, es el lugar donde se asienta el edificio del cabildo y el de las autoridades comunales, la iglesia central y en caso de existir barrios, las capillas barriales. También se emplazan allí las escuelas de diversos niveles y muchos otros servicios, como médicos, comerciales y de internet.

Es claro que, en términos del formato de asentamiento, la propiedad de centralidad le es más propia a los mixtecos que a los rarámuris. Si además observamos el tipo de instituciones y prácticas que enlazan a los miembros de la comunidad o pueblo, entre los *ñu savi* encontramos que en el gobierno local, ya sea en términos del cabildo o las autoridades de bienes comunales, las prácticas de organización para realizar trabajos en beneficio del pueblo (tequio), como limpiar, hacer obras urbanas, reforestar, cercar terrenos o trabajar para las fiestas otorgan una facticidad al pueblo. Es decir, a diferencia del nivel imaginario y difuso que tiene el sentido de pueblo entre los rarámuris; entre los mixtecos el pueblo se concretiza por una dimensión espacial que engloba los territorios y recursos que en éste se comprenden, además de un grupo de instituciones que motivan, y obligan a la interacción constante y permanente de los individuos que viven en un municipio, en sus barrios o en sus agencias.

Si bien entre los rarámuris se instauraron figuras como el gobierno indígena, las fiestas de la iglesia y el templo, más algunas prácticas de servicios colectivos como vigilar las escuelas y las clínicas, éstas son más bien prácticas e instituciones difusas y de actuación esporádica que se materializan solo en ciertas ocasiones. En cambio, las instituciones en la mixteca tienen un carácter permanente reconocido en la ley, en la Constitución del Estado de Oaxaca, como la forma de organizar el poder y autoridad en estos pueblos, elemento que les otorga una dimensión normativa que implica que la gente tiene que

cumplir funciones en el gobierno y dar servicios al pueblo; incluso existen sanciones a todo aquel que no cumpla con las normas.

De tal manera que, mientras en los centros de los pueblos rarámuris nos encontramos algunas veces con los salones ejidales, los sitios (en Guadalupe Coronado le llamaban “el convento”) donde se reúnen en ocasiones los gobernadores indígenas con la gente o sitios donde se guardan los artículos usados en fiestas, estos lugares sólo se ven concurridos en ocasiones festivas o por motivos de una reunión. En cambio, si miramos las presidencias municipales y las oficinas de los bienes comunales en los pueblos mixtecos, constatamos espacios reales de gobierno, donde siempre hay presencia de encargados o de algún otro miembro del cabildo o de los bienes comunales. Lo importante es que permanentemente hay personas que se adscriben al pueblo o municipio circulando por estos sitios para resolver algún asunto, realizar un trámite o porque se le convocó para realizar algún servicio.

Lo antes descrito sirve como elemento de apoyo para establecer que analizar la construcción de la etnicidad y la reproducción de las identidades étnicas en términos de lo centrado y lo descentrado puede ser invertido si el foco ya no es la herencia del proyecto civilizatorio en términos de la organización social, territorial y/o del tipo de instituciones que se han generado en uno u otro grupo indígena, como a continuación trataré de mostrar. Se invierte si miramos la manera en que los sujetos se reconocen y, por lo tanto, se adscriben a una etnicidad o, es decir, si analizamos cómo el devenir del formato civilizatorio y sus institucionalizaciones sostienen sujetos centrados o descentrados en torno a los valores étnicos que éstas instituciones se encargan de velar.

A pesar del aislamiento y dispersión de las rancherías rarámuris, éstas representan verdaderas comunidades de sentido que reproducen un mundo étnico muy compartido y homogéneo para los miembros que en éstas habitan. La gente rarámuri se produce ahí en torno a una serie de criterios objetivos de la etnicidad (Stavenhagen, 1992), de una imagen del mundo y de valores normativos que incluso actúan como esos valores supra ordinales (Berger y Luckmann, 1997).

He referido ya el tema de la lengua como un criterio de etnicidad importante para los tarahumaras y como un elemento que tiene en las rancherías un gran campo de posibilidades para su reproducción, esto porque el estigma y la discriminación que sobre ésta ha impuesto la sociedad mestiza se diluye. Sin

buscar establecer un criterio único que permita definir lo que es la etnicidad rarámuri, sí puedo afirmar que la lengua es un aspecto central que marca la pertenencia, pero que, sobre todo, construye la distinción entre quién es rarámuri o indígena y quién no lo es. En mi trabajo de campo pude observar que incluso la gente que había migrado como jornalero a Sinaloa, Sonora o los valles de Chihuahua, siempre aseguraba haber conocido a otros tarahumaras, sólo que hablaban de una manera que ellos no entendían “por más que se acercaran”. Aseguraban que eran tarahumaras aunque hablaban el mixteco u otro idioma y a pesar de que su lugar de origen fuera Chiapas o Oaxaca. Así, observamos que la lengua indígena y el hablarla es un criterio que permite y reproduce la identidad entre los rarámuris y resulta ser un fuerte criterio de adscripción étnica.

La vestimenta tradicional, principalmente de las mujeres, compuesta por sus faldas holgadas, camisas de colores y floreadas y el paño amarrado a la cabeza, se convierte también en un elemento identificador central. Son las mujeres, como en muchas culturas, los referentes primarios que cualquier sujeto tiene del grupo cultural al que se adscribe. Es decir, la diferencia frente a un Otro se elabora desde la propia figura primaria de socialización, como son las madres, hermanas y abuelas. Mujeres que, en los espacios de las rancherías y en las reuniones festivas en los pueblos, donde son mayoría, portan sus vestimentas como signo de identificación con otras mujeres con las que comparten algo más que las faldas y las blusas floreadas.

¿Y qué se comparte? Mencioné ya la lengua, pero también se comparte un estilo de vida, es decir, no sólo provenir y vivir en las rancherías y caminar horas para acudir a otra ranchería a celebrar alguna fiesta o deambular por montañas, barrancos y cañadas pastoreando chivas y borregos; también se participa en una forma de subsistir en la que todos colaboran, y que está anclada a una producción campesina en parcelas domésticas. Parcelas de cultivo de maíz en donde se elaboran dos bienes importantes que definen el ser rarámuri: las tortillas y la cerveza de maíz. La cerveza de maíz es una bebida fundamental para las fiestas, pero también se elabora para convidar a las personas que acuden a realizar algún trabajo en la parcela de alguna familia,

o bien, para la celebración de algún tipo de ritual, como bendecir parcelas, animales, casas, o celebrar alguna curación.

Pero ese estilo de vida rarámuri también se sanciona y se reproduce a partir de lo extendida que está, entre los sujetos que se adscriben a esta cultura, una imagen del mundo y de las implicaciones normativas que ésta conlleva. Estas ideas del mundo aún se anclan a una narrativa muy compartida acerca de su propio origen como cultura, de su creación divina como el producto de un dios que los hace, que les otorga el mundo para su uso, que los pone a bailar y a sembrar, pero que al mismo tiempo les aconseja convivir en grupo, no pelear y, sobre todo, el ayudarse mutuamente. Las desventuras y crisis que viven tanto los individuos particulares como los pueblos enteros se explican por el hecho de que hubo un alejamiento de la norma fundamental, que es ayudar y estar siempre dispuestos a prestar ayuda sin la esperanza de una recompensa inmediata y otorgada por el que fue socorrido. Así, si a un sujeto no se le da la siembra, se le mueren sus animales o sufre algún percance, la respuesta inmediata de la gente es que se trata de una persona que no ayuda o no da *korima*.

El *korima*, como llaman los rarámuris a la acción de brindar ayuda y apoyo en múltiples aspectos de la vida diaria, resulta un claro representante de eso que Berger y Luckmann (1997) llamaron valores supraordinales, debido a que, en tanto idea del mundo como sistema normativo, atraviesan diversas esferas de la vida social de un grupo. Se apela al *korima* para referir a las ayudas domésticas que brindan sus miembros para lograr las tareas del hogar, pero también se utiliza el concepto cuando la gente es convocada para trabajar la parcela de un vecino o de un pariente. *Korima* es cualquier préstamo de algún bien, o el simple hecho de ir caminando, detenerse en una casa y que se le brinde agua, pinole o alguna tortilla. Incluso la gente rarámuri que ha migrado a las ciudades y pide dinero como limosna apela al término de *korima*, significando que lo brindado será una ayuda la cual será pagada al dador por un tercero y en otra ocasión, tal y como funciona el sistema en la sierra.

Si bien retomo y creo que el formato civilizatorio rarámuri se plasmó en una serie de instituciones y formas colectivas muy descentradas en relación con los mixtecos, en términos de los procesos de adscripción y configuración del sujeto étnico asumo que la fórmula se invierte. Como traté de mostrar en este breve bosquejo etnográfico sobre los tarahumaras de Chihuahua, los

referentes étnicos son muy compartidos por los sujetos y éstos adquieren una fuerza centrípeta que permite la persistencia de la etnicidad en los actores. Incluso, como la experiencia etnográfica nos lo ha mostrado, la pérdida de la lengua y la renuncia a vivir en las rancherías como locus de la reproducción de la etnicidad, entre otras, ha generado que los sujetos abandonen el estilo de vida rarámuri y opten por diluirse en un mundo mestizo, el cual los rechaza por saber su origen, o por trasladarse a las ciudades y convertirse en un serrano de origen indígena y pobre.

En el otro caso que describo, si bien la población indígena que se adscribe como mixtecos es una de las mayoritarias a nivel nacional, con 517,665 miembros, según cálculos del INEGI⁵ (los rarámuris son cerca de 74,000), el idioma mixteco se considera una lengua en riesgo debido al acelerado proceso de abandono y desuso que en muchas localidades de la mixteca se está dando. Pero también se observa un hecho que quizá nos pondría a pensar sobre el papel que juega para la identificación como mixteco el uso de la lengua: mientras que el hablar la lengua muestra una tendencia a la baja, la identificación de individuos con una cultura mixteca es algo que va en aumento y que no sólo se restringe a los sitios de donde ellos son originarios, como Oaxaca, Guerrero o Puebla, sino que esta identificación se vive además en diversas ciudades del país y del extranjero.

Es palpable en la experiencia etnográfica que el percibirse y asumirse como mixteco no pasa por el hablar la lengua, por usar la vestimenta tradicional, por compartir una visión del mundo, ni por un estilo de vida anclado a un modo de resolver la subsistencia y al tipo de instituciones y prácticas que en torno a esta actividad se generan. Asumirse o percibirse como mixteco pasa por la posible combinación de uno o dos de estos elementos, o por la ponderación de uno y, en ocasiones, el rechazo de otros.

Si bien a nivel formal las estructuras normativas y las instituciones encargadas de vigilarlas y darles cauce tienen en la mixteca una concreción y centralidad mayor, lo cierto es que éstas, a diferencia de lo que observamos entre los rarámuris, no canalizan ni dirigen los procesos de construcción de la identidad étnica de los sujetos en particular. Mostrar la multiplicidad de formas en que los sujetos llevan a cabo los reconocimientos étnicos y transitan por uno u otro rasgo de la etnicidad rebasa las páginas disponibles y además

⁵ http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm

se correría el riesgo de reducir estas formas tan rizomáticas y heterotópicas a unos casos.

Sin embargo, a manera de bosquejo etnográfico, podría afirmar que, si miramos la vida cotidiana de las personas que se definen mixtecos y los miramos en espacios como las agencias y el pueblo, encontramos que jóvenes y adultos, principalmente varones, se relacionan con otros sujetos y con el entorno a partir de ciertos intereses y preferencias afectivas. Así, una persona puede vincularse con otros debido a su gusto por el deporte o por su interés en los asuntos de la política local, para lo cual puede ser o no ser hablante de la lengua o compartir ciertas imágenes del mundo.

Es común que hombres y mujeres ñu *savi*, sobre todo jóvenes (y eso indica un proceso que se está agudizando), refieran que no conocen asuntos de la cosmovisión y creencias tradicionales, incluso algunos no las consideran verídicas. Sin embargo, por ejemplo, en San Pablo Tijaltepec, no se excluye que estos mismos jóvenes que no comparten ya una visión del mundo generalizada sean usuarios y personas muy competentes en el habla mixteco.

Este hecho contrasta con lo registrado en otros municipios vecinos a San Pablo, donde la lengua prácticamente se ha perdido o, en todo caso, solo se emplea por los adultos mayores. No obstante, los habitantes de estos lugares tienen una gran disposición para contar las historias que los abuelos narraban sobre las fuerzas y entidades que pueblan el mundo. Incluso son sitios donde la práctica de curaciones como el espanto y daños debido al *nahual*⁶ se mantienen vigentes.

Un ejemplo de este proceso de reconocimiento étnico, que posibilita las relaciones con diversos elementos culturales y sociales, así como el rechazo o abandono de otros a nivel de los individuos, es que un sujeto que se reconoce como miembro de una comunidad mixteca opte por estilos de vida diferentes a los de sus ancestros, sin negar con ello su identificación con la etnicidad. De tal manera, se observa en las nuevas generaciones que el abandono del estilo de

⁶ En la región de la Mixteca Alta, cuando la gente refiere a su *nahual*, no hace la distinción, como lo hace la literatura antropológica, entre seres (que pueden ser animales o fenómenos naturales como el rayo o la lluvia) que marcan el destino de una mujer y un hombre al ser los causantes de una enfermedad o muerte. O bien *nahual* como aquel ser (animales básicamente, pero también fenómenos como tornados que se piensan son serpientes que vuelan) en el cual algunas personas tienen la capacidad de convertirse y realizar fechorías o afecciones como robos, raptos o encantamientos.

vida campesino va de la mano con la aparición de otras formas de conducción de la vida asociadas a actividades como el comercio, los servicios o el empleo como profesionistas (maestros, médicos, contadores, arquitectos, ingenieros, entre otros). Sin embargo, estos actores pueden ser activos participantes en los asuntos políticos de la comunidad o asiduos participantes en mayordomías o comités de fiestas. Esta experiencia me ha permitido conocer profesionistas que hablan el mixteco, que tienen consideración a las creencias de sus abuelos y no las ponen en duda, pero que, sin embargo, apuestan por estilos de vida diferentes e incluso tienen un rechazo y crítica al formato campesino de vida, como lo hacía notar uno de nuestros interlocutores: “no entiendo por qué siguen sembrando si en ocasiones es más costoso pagar mozos, semillas, fertilizante y en temporadas se cosecha muy poco o nada. Eso detiene el progreso de los pueblos y su gente”.

Son pocos los pueblos donde la vestimenta típica se usa en la vida ordinaria, ésta solo se ha convertido, en la mayoría de los municipios de la mixteca, en un referente que se hace patente cuando se promueve su uso para eventos escolares o cuando las madrinas (mujeres encargadas de animar las fiestas con sus bailes) las emplean en sus comparsas durante las fiestas del pueblo, y también cuando acompañan a las autoridades municipales a dejar presentes a otras localidades durante los días de fiesta. Para algunos es significativo como indicador de tradición el mencionar, con cierto dejo de añoranza, el uso de la vestimenta en sus localidades en tiempos no tan remotos; sin embargo, no se promueve ya su uso y en ocasiones sus preferencias en el vestir y calzar se orientan más por la ropa proveniente del mercado nacional e internacional. Incluso entre jóvenes, las marcas de ropa deportiva comercial y de origen extranjero son muy usadas y además deseadas, pero, lo más importante, son de fácil adquisición gracias al constante flujo de bienes y mercancías que la migración transnacional genera en las localidades.

Los casos se podrían multiplicar si pensamos en cada uno de los individuos con los que he mantenido relación y me han permitido percatarme de las diversas formas y combinatorias que un modelo de reconocimiento y adscripción étnico descentrado posibilita. Deseaba ejemplificar cómo la persistencia étnica y el crecimiento de la adscripción a ésta en la mixteca oaxaqueña ha sido posible por esta actitud de relacionarse con elementos étnicos originarios como la lengua, las creencias, la vida campesina, la vestimenta; pero también con

elementos nuevos que han aparecido en los últimos años, como son la música de grupos que cantan en mixteco, el *Facebook* y diversas *apps* (aplicaciones web), así como páginas de internet que difunden otras maneras de concebirse como mixtecos, en las que algunos sujetos han comenzado a reconocerse, pero otros las dejan pasar, no las conocen, y mucho menos se reconocen a través de éstas.

Conceptualizar la descentralidad y centralidad étnica desde la perspectiva relacional

Como se dejó ver entre líneas más arriba, una mirada que subvierte la idea de centrado y descentrado y que observa los procesos de reconstitución y reconocimiento étnico desde la práctica cotidiana de manera abierta, conlleva a su vez una orientación teórica diferente de las que han dominado los entendimientos en la teoría de la etnicidad.

Un entendimiento clásico, que como lo han señalado varios autores (Stavenhagen, 1992; Poutignat y Streiff-Fernat, 1995; Brubaker; 2004), estuvo dominado por una tendencia a definir lo étnico a partir de establecer rasgos esenciales, establecidos desde el origen del grupo, que se presentaban de manera similar en cada uno de los sujetos. Éstos, al ser compartidos, permitían la identificación entre individuos, quienes posteriormente formaban colectividades étnicas. De tal modo, dominaría una visión que asumiría el carácter grupal que tienen las colectividades étnicas, donde el grupo social, entendido como lo pensaría Durkheim, funcionaría como un centro gravitatorio donde no sólo las individualidades se diluyen, sino las homogeneidades reinan y conjuran la diferencia.

Por otro lado, como herencia de la caracterización que Max Weber hiciera de los grupos étnicos, no sólo se les veía como una forma organizativa intermedia entre las sociedades formadas por el parentesco (linajes y clanes) y la sociedades nacionales, más apegadas a construcciones convencionales de pertenencia. Se creía también que los vínculos que atan a estos sujetos étnicos son más reales y cuasi-naturales (mismo origen de parentesco, lengua común, fenotipos raciales, mismo espacio territorial, creencias compartidas) y, por lo

tanto, de su presencia dependía la continuidad y persistencia de un grupo étnico.

Es claro que un hecho que explica el agotamiento del pensar las etnicidades en la comunidad de científicos sociales al entrar el siglo XXI es la consecuencia de las propias incertidumbres que el modelo teórico generó. En primer lugar, buscar las esencias que definían lo étnico y pensar que al ser extendidas a un conjunto de sujetos garantizaban las identidades y persistencias se ha vuelto empíricamente falseable, tal y como lo demostró Rodolfo Stavenhagen (1992) en su texto intitulado *La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos*”.

Mientras que la aparición de procesos de movilidad, migración y éxodo mostró que las persistencias étnicas no están vinculadas del todo a la condición de grupalidad, y mucho menos al supuesto de que todo sujeto comparte la totalidad de los criterios identitarios y fines que sus coetáneos, las diferencias y apuestas distintas por lo étnico comenzaron a ser parte de los panoramas sociales de finales del siglo XX. Por lo tanto, la teoría sobre lo étnico tendrá que lidiar con estos nuevos fenómenos, a pesar de que estos temas podrían resultar riesgosos a los fundamentos con los que se originó una teoría de la etnicidad.

Ahora bien, si asumimos la interesante idea expuesta por Arjun Appadurai (2008), quien lee en la etnografía formas de testimoniar la construcción de lo local y la diferencia, podríamos mirar este intento etnográfico como testimonio de las formas de construcción centrada y descentrada de lo étnico, donde los modelos esencialistas para un caso pueden tener cierta vialidad explicativa y para otro caso ser una limitante. La etnografía sobre la Sierra Tarahumara da cuenta de esa etnicidad, que persiste gracias a la gravitación que ejercen ciertos elementos étnicos como son la lengua, la vestimenta y un estilo de vida que denominamos “de rancherías”. Para esta etnicidad, su figuración (término que me apropio de Norbert Elias, 1999) en torno a una entidad social que bien podría ser pensada como un grupo dota de facticidad a esas teorías de la etnicidad que Rogers Brubaker (2006) caracteriza como posturas grupistas (*groupism*). Éstas, según el autor, representan esa tendencia que mira a las sociedades como compuestas por grupos discretos, diferenciados a través de la construcción de fronteras, donde reina la homogeneidad interna y el interés colectivo (Brubaker, 2006: 8). Incluso la etnografía sobre rarámuris

migrantes a las ciudades, como la que ha producido Marco Vinicio Morales (2009), refleja esa forma grupal de construir asentamientos en la Ciudad de Chihuahua o en Cuauhtémoc, Chihuahua, además de afirmar que estos grupos se agregan de manera centrífuga en torno a los elementos étnicos de origen serrano.

Por el contrario, la complejidad que existe para abordar y caracterizar aquello llamado etnicidad mixteca desde visiones tradicionales ha sido ya señalada por diversos autores, como Federico Besserer, Michael Kearney, Sylvia Escárcega y Stefano Varese, quienes han mostrado esa condición de originalidad, cambio y contemporaneidad que envuelve tanto a los habitantes de esta región, como a los que han emigrado de ahí. En su mayoría todos estos autores han puesto en relieve que dicha complejidad es el producto de un mundo mixteco cada vez más descentrado, cuya causa principal ha sido la emigración de sus pobladores hacia los Estados Unidos o a las ciudades fronterizas. Desde estas etnografías se ha puesto atención en los cambios culturales que acompañan a esta movilidad, la aparición de formas culturales no originarias y su adopción por parte de sujetos de origen mixteco, pero también se hace énfasis en la permanente reproducción de elementos de origen local, como lo son fiestas, tequios o *güezas* en escenarios fronterizos, en las metrópolis mexicanas o en poblados y ciudades norteamericanas.

En estas perspectivas resalta que la misma definición de algo llamado mixteco tendría que ser caracterizada como una construcción étnica que trasciende los referentes locales y tradicionales y que se constituye o bien a partir de procesos de translocalidad, o como algo configurado desde la adopción de elementos adquiridos desde múltiples situaciones de vida, como las piensa George E. Marcus (1988). Una forma de construcción étnica que no sólo se da en los escenarios transnacionales o fuera de las localidades, sino que también la observamos al interior de los pueblos emplazados en la Mixteca Alta oaxaqueña.

Resalto que, particularmente, me inscribo dentro de perspectivas que renuncian a seguir conceptualizando la etnicidad, incluida la rarámuri, bajo un enfoque que pondera la existencia de uno o más rasgos substanciales que fundamentan un agregado al cual se le adjudica el ser étnico. Me inclino más a lo que se denominan las vías relacionales que acentúan más las construcciones que se suscitan a partir de las interacciones. Interacciones que se distinguen por

ser procesuales, dinámicas, concéntricas y descentradas, además de eventuales o perdurables (Brubaker, 2006:11). Afirma Brubaker que el enfoque relacional invita a mirar la etnicidad como una práctica, más que como una sustancia que le asignamos a los sujetos. Una práctica que se despliega en acciones situadas, en una actividad de intercambio simbólico (donde el idioma es importante pero no condición necesaria), en una forma de hacer efectivos esquemas cognitivos, en resolver imperativos organizacionales y políticos, así como en conducir la acción colectiva hacia fines comunes que pueden ser contingentes o durables.

Hay que tener en cuenta que un enfoque que pondera las relaciones puede repensar el papel que juegan los criterios objetivos y subjetivos que se atribuyen a la definición de lo étnico. Bajo esta perspectiva, la lengua, las creencias, los sentimientos de pertenencia y/o las imaginaciones del mundo son elementos que rodean a un sujeto, con los cuales interactúa y construye su horizonte étnico (Appadurai, 2008). Así, desde la vía relacional, en lugar de buscar rasgos o características que definen un grupo, una institución o una práctica social, se opta por mirar las relaciones e interacciones que los sujetos establecen entre ellos, y entre ellos y el mundo de objetos que los circundan, donde sin lugar a dudas se ubican las objetivaciones de lo social que se le presentan al sujeto como ese mundo ya dado. Ya desde comienzos del siglo XX, Simmel expresaba lo anterior de la siguiente manera: “Desde luego que en este caso la sociedad, por así decirlo, no es una substancia, nada concreto en sí mismo, sino un acontecer, la función del recibir y efectuar del destino y de la configuración de uno respecto a otro” (Simmel, 2003: 34).

Si observamos entonces los rasgos como elementos sociales y culturales con los cuales relacionarse y generar formas de socialización, el modelo aplica tanto para los rarámuri como para los *ñu savis*. No pienso que la relación sea para los segundos y la esencia para los primeros, lo que veo son dos formas diferentes que posibilitan las relaciones. Una que emerge de la posibilidad del disponer de abanicos amplios y descentrados de elementos culturales con los cuales vincularse, y otra que refleja un abanico más restringido y concentrador de éstos. Y esta cualidad de las relaciones sin duda ha configurado la forma y el contenido de estos dos formatos de sociedad indígena en México y que quizá, si mi modelo es fructífero, lo podríamos extender para hablar de las

diferencias y semejanzas en los procesos de construcción y reconocimiento étnico en otros pueblos indígenas del país.

La etnicidad la considero aquí, en su dimensión pragmática, como algo que se construye y se va ensamblando a partir de la capacidad de agencia que tienen los sujetos. En ese sentido retomamos las ideas expuestas por Bruno Latour, quien ve en las formas de asociación la construcción de ensamblajes sociales donde "...cada cadena de asociaciones define no sólo distintos vínculos con los mismos elementos; también define diferentes elementos" (Latour, 2014 :369). Para Latour sí existen entidades discernibles, es decir algo a lo que podamos llamar "lo mixteco" o "lo rarámuri", pero éstas se definen por las asociaciones de diversos elementos, pero (y esto es lo más importante) son la existencia y permanencia del vínculo de asociaciones lo que permite que se introduzcan nuevos elementos, que se resignifiquen los antiguos o que se den verdaderos procesos de bricolaje. O también, puede ser que nuevos elementos que se introducen no tengan asidero y significación y que o no se retomen, o bien se conviertan en elementos diluyentes de las configuraciones previas y aparezcan otras formas sociales que bien pueden significar la renuncia a un modo de vida anterior.

No obstante el modelo relacional en su versión simmeliana que es asumido aquí, las consecuencias diluyentes de lo social, en su postura, son repensadas para explicar la vigencia de las instituciones que encarnan la sociedad rarámuri, como son el *korima*, las rancherías, las fiestas de patio y templo; y aquellas que constituyen la mixteca, con sus fiestas patronales, sus *güezas*, tequios y sus sistemas normativos.

A pesar de las simpatías que me causa la postura anterior, considero que ésta se puede apoyar en las tesis de una vertiente relacional que es menos diluyente respecto de las formas sociales que se producen en la asociación; me refiero a la posición que se caracteriza como constructivista y relacional. Como lo muestra Philippe Corcuff, bajo esta perspectiva no se niega la existencia de las formas colectivas o de las configuraciones sociohistóricas, más bien se ve a las relaciones sociales como una entidad metodológicamente más fructífera para develar los fenómenos sociales que se ocultan dentro de las perspectivas que podríamos llamar sustancialistas. Las formas colectivas serían, según Corcuff,

entidades secundarias o cristalizaciones de las relaciones sociales tomadas en un momento de su desenvolvimiento histórico (Corcuff, 2013 :27).

Para Corcuff se trata ahora de analizar cómo se construyen mundos objetivados que surgen de las acciones e interacciones de los sujetos y de éstos con el entorno, pero que a su vez también moldean al individuo y a los grupos sociales; de ahí la gran cercanía que tiene el enfoque relacional con visiones constructivistas o con aquellas que reivindican la praxis de los agentes sociales.

Es a nivel de los procesos de construcción étnica a través de las relaciones que podemos analizar las persistencias de los reconocimientos étnicos y el que en la actualidad algunos grupos indígenas sigan existiendo ante las amenazas de procesos globales y tendientes a la universalización. Pero también, seguir las relaciones nos permite, como parte de otro momento del análisis social, aquel que combina tiempo y espacio, adentrarnos a la morfogénesis de la sociedad, entendida como lo hace Margaret Archer (2014). A partir de esta dimensión analítica se podrá conocer la adopción de nuevas prácticas e instituciones que comienzan a ser parte de los elementos que un sujeto étnico dispone para construir su pertenencia y reconocerse como mixteco o rarámuri.

Consideraciones finales: persistencias y riesgos en un mundo contemporáneo

Después de las prognosis que realizaran los analistas del sistema mundo y las globalizaciones (McLuhan y Powers, 2015; Wallerstein, 2005; Castells, 2006), quienes vaticinaban la inminente homogenización de las formas sociales y culturales ante la conectividad entre los países del mundo, y por lo tanto el anuncio del fin, o de la dificultad que implicaría en esta era vivir desde las experiencias de vida diversas y locales, la historia contemporánea mostró que las persistencias y el ser indígena es algo que tiene vigencia y futuro en el siglo XXI (Clifford, 2013; Appadurai, 2008; Benhabib, 2006).

Pero, como bien lo ha mostrado Gustavo Lins Ribeiro (2018), la constatación de las persistencias, resistencias y reactualización de las formas de vida indígena no debe ocultar el actuar de fuerzas como el mercado, los medios de comunicación masiva, el control tecnológico, los ejes productores de poder y la diseminación de discursos como desarrollo y crecimiento, entre otros. Se trata de fuerzas homogeneizadoras actuantes que atentan contra la diversidad.

Incluso, como lo señala Gustavo Lins, pareciera que estas se transfieren a escala global desde poderes oblicuos y modelos no problematizados que se naturalizan de tal forma, que hacen pensar que las resistencias a éstas son absurdas y, agregaría, que hacen palpable que las diferentes apuestas tiendan a dificultar su reproducción (Lins, 2018: 221).

En nuestros días, los antropólogos que estudian las emergencias y persistencias étnicas en el mundo global han llegado a un consenso teórico en el que se afirma que estas vigencias se explican por la particular forma en que los sujetos étnicos logran relacionarse y posicionarse frente a los procesos generalizadores y universalistas. John y Jean Comaroff (2009) sustentaban que las formas en que los grupos étnicos se están vinculando con esas fuerzas globales son el turismo, la mercantilización de todo objeto vendible, incluyendo las tradiciones, las artesanías, la implementación de recursos tecnológicos usando códigos culturales y sociales diversos con el objetivo de expandir mercados. Todos estos elementos, señalan los Comaroff, definirán el escenario del concierto de las etnicidades del futuro. Ellos denominan a esta situación etno-futuros, y los ven como los escenarios donde las etnicidades persistirán debido a las propias apuestas que los colectivos o los sujetos étnicos tendrán por utilizar estas fuerzas, adaptarse a ellas o renegociar otras formas de lo étnico, ajustándose a las demandas del mercado, el turismo, las ONG, las pretensiones de industrias por despojar territorios y recursos, y los servidores públicos encargados de canalizar recursos para apoyar a las culturas locales.

Y como bien lo señalan los Comaroff, estos etno-futuros, definidos a grandes rasgos como la interacción de sujetos étnicos en escenarios, políticas y situaciones en un mundo global y gobernado por las reglas del capitalismo neoliberal, han permitido la emergencia de objetivaciones de los elementos culturales que articulan las etnicidades. Por ejemplo, ahora la consciencia de los territorios y sus riquezas es algo que emerge de las luchas contra las empresas extractivas, pero también la valoración de ciertas costumbres, fiestas, utensilios, vestimentas “típicas”, creencias y formas de vida es algo que se ha posibilitado por las apuestas en la escena global de las etnicidades.

Sin embargo, estas articulaciones indígenas, como las denomina Clifford (2013), no sólo están marcadas por la novedad y emergencia que conlleva el mundo contemporáneo. Las apuestas que explican las persistencias también implican articulaciones desde el mundo tradicional histórico. Para Clifford no

se trata de ver sobrevivencias o reproducciones de lo viejo en lo nuevo, sino de una actualidad de los pueblos indígenas. Una modernidad, afirma, de la experiencia indígena que se explica por esas formas de relacionar el regreso (entendido como lo tradicional heredado) con las visitas a lo nuevo (las tecnologías, las nuevas formas de lucha política, la creación de museos locales, etc.); por no disociar la apuesta y el deseo por un futuro con la nostalgia y, como bien lo expresan los mixtecos, relacionarse simultáneamente con lo distante y ajeno y con lo cercano y local.

Agrega Clifford que las conexiones son motivadas por las contingencias y escenarios que ponen en riesgo las existencias étnicas o que implican asumir los nuevos retos que el mundo global les lanza. Pero no siempre el escenario del mundo indígena está marcado por el fluir de las articulaciones y la emergencia de lo nuevo. En momentos históricos las expresiones perduran, el discurrir de las relaciones dan paso a aquello que Durkheim llamó el nivel morfológico de la sociedad, donde se nos permite entrever las formas culturales que definen un colectivo étnico y se estabilizan los elementos culturales por medio de los cuales los sujetos se reconocen étnicamente, materializando aquello que Appadurai llamó construcciones de lo local (2008).

Siguiendo a Appadurai, es justo a partir de estas experiencias de vida de los sujetos en mundos locales que se configuran horizontes étnicos (*ethnoscapes*) desde los cuales los sujetos interpretan las experiencias en un mundo globalizado, les dan sentido a las prácticas, discursos simbólicos, narrativas y objetos que los flujos mercantiles y los éxodos de personas ponen en contacto. Pero también, desde estos horizontes étnicos emergen las apuestas por cómo vivir en este escenario global, determinando en qué flujo de corriente global se pueden colocar y persistir con todo y sus formas culturales de construcción de lo local.

Lo anterior no excluye que sobre otros flujos se monten los sujetos étnicos o que existan fuerzas que los aten a una corriente contraria, por lo que las persistencias se ven amenazadas tanto por la imposición de otros estilos de vida, como por la desarticulación de sus referentes étnicos. Pero, como bien lo indican Appadurai, Clifford y Lins Ribeiro, determinar donde sucederá

lo anterior o dónde dominara la construcción de lo local es algo que sólo la experiencia empírica puede indicar *a posteriori*.

No afirmo que la etnicidad rarámuri está en riesgo, pero sí considero que sus articulaciones a este mundo global le han significado un reto mayor que explica sus múltiples formas de resistencia, hecho que ha sido registrado en la etnografía actual. En ésta se deja constancia de sus luchas por los recursos, sus territorios y la reivindicación de los derechos humanos y culturales de los pueblos rarámuri. Sin embargo, su adaptación a los flujos de las fuerzas globales, a esas que los Comaroff ven como los nuevos horizontes de las etnicidades, es algo que, a diferencia de los mixtecos, no han incorporado entre sus referentes para la construcción de los reconocimientos étnicos. El turismo global sigue siendo capitalizado en la Sierra Tarahumara por los mestizos y los rarámuris sólo son el “indio” que vende sus artesanías y a quien se le extrae su imagen para emplearse en folletos turísticos, nombrar hoteles, restaurantes y de vez en cuando volver a la cultura rarámuri un atractivo que ofertan los mestizos como *tour*.

Contrasta con la manera en que hoy se hacen visibles los mixtecos en el escenario global y local. Es común encontrar en las calles de la Ciudad de México, así como en las de Oaxaca, en Tijuana y en Ciudad Nezahualcóyotl, tiendas de abarrotes, restaurantes, comercios que se llaman “El Mixteco”, cuyos dueños se identifican con esa etnicidad. En épocas recientes el cine mexicano, a partir de la última película de Alfonso Cuarón, titulada *Roma*, puso en el centro de la consciencia nacional la figura de una mujer originaria de la región mixteca que en la película habla la lengua *tun savi*. En redes sociales y en radio, así como en otros medios de comunicación, las personas originarias de la región que se reconocen como mixtecos, enarbolaron la figura de la actriz como representante del orgullo local y cultural.

En una investigación en curso sobre la representación del ser mixteco en la red social *Facebook*, he encontrado cerca de cincuenta páginas o muros de usuarios de la red, que utilizan el sobrenombre de mixteco, *ñu savi*, *tun savi* o mixteca. En estos muros se exponen contenidos sobre la región, sobre prácticas culturales, se motiva al uso de la lengua y se reivindican muchos de los referentes tradicionales de la etnicidad mixteca. Pero es importante señalar que, si observamos cada muro como el ejercicio de un actor individual por reconocerse mixteco, encontramos ese ejercicio relacional de usar algunos

referentes culturales y discriminar otros, los cuales otro gestor de una página *Facebook* podrá reivindicar como criterio de su identidad. Por ejemplo, para algunos internautas el uso de la lengua es importante, incluso se publican mensajes e imágenes en mixteco, pero para otros no es relevante la lengua para evidenciar que son mixtecos y que se reconocen originarios de la región, o que comparten los estilos de vida, entre otras cosas.

Constantemente, en redes y otros medios, nos enteramos que ingenieros en sistemas de origen mixteco desarrollan aplicaciones digitales para la enseñanza de la lengua o para su transmisión a las nuevas generaciones. Son iniciativas de jóvenes, pero que también comparten adultos, el que las fiestas y aspectos como leyendas y tradiciones sean difundidas por plataformas como blogs o YouTube. En estos sitios del mundo digital podemos encontrar incluso leyendas animadas contadas en su lengua y dobladas al castellano, un ejercicio que realizan estos nuevos actores mixtecos que aprovechan las nuevas tecnologías de la comunicación.

Es sabido que la migración de mujeres y hombres mixtecos a los EE.UU, por ejemplo, ha permitido no sólo la introducción de remesas que se utilizan para el financiamiento de fiestas y recursos, sino también de las nuevas redes que posibilitan los sistemas de entregas de paquetería exprés, como son FedEx, DHL, UPS, y hacen posible que alimentos, artesanías y recursos circulen de la región a localidades en los Estados Unidos, con lo cual los procesos de reconocimiento étnico se dan más allá de las fronteras nacionales y locales.

Para concluir podría afirmar que la posibilidad de establecer relaciones descentradas y múltiples en un contexto de globalización resulta ser ventajoso para poblaciones cuyos horizontes étnicos aún tienen una tarea central en la conducción de sus vidas como sujetos cultural y socialmente diferentes. Los mixtecos son un claro ejemplo de esta situación, y podríamos afirmar que se trata de un pueblo indígena que se distingue por su contemporaneidad y su apertura a tener un futuro étnico exitoso o, al menos, no en riesgo. Lo anterior no excluye que ellos padezcan las consecuencias perversas de los procesos de globalización. Ésta no solo se les presenta como el escenario desde el que se introducen nuevos sentidos, se ofertan nuevos referentes para la construcción de pertenencias o se les dispone de otros medios para representarse étnicamente. Ellos también atestiguan la desarticulación de comunidades, ya sea a partir de los procesos de extracción de recursos y despojo de tierras o del padecer el

abandono de pueblos y lugares de la región a causa de la pobreza, las hambrunas y las crisis ecológicas que motivan los éxodos mixtecos por todos conocidos. Además, padecen los persistentes estigmas contra la lengua, la vestimenta y otros elementos de su etnicidad que han llevado a que muchos individuos opten por abandonar su uso por temor a la discriminación. Sin embargo, ahí están y su presencia en el imaginario nacional como una población que mantiene una cultura y tradición es hoy muy extendida, así lo entienden ellos y su apuesta es mantener o acrecentar esa presencia.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (2008) *Modernity at Large*. United States of America: The University of Minnesota Press.
- Archer, Margaret (2014) *Teoría social realista. El enfoque morfogenético*. Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Benhabib, Seyla (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Argentina: Katz.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. España: Paidós.
- Brubaker, Rogers (2006) *Ethnicity without groups*. United States of America: Harvard University Press.
- Castells, Manuel (2006) *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. La sociedad red*. México: Siglo XXI.
- Clifford, James (2013) *Returns. Becoming indigenous in the Twenty-First Century*. United States of America: Harvard University Press.
- Clifford, James (1999) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean (2009) *Ethnicity, Inc*. United States of America: The University of Chicago Press.
- Corcuff, Philippe (2013) *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Elias, Norbert (1999) *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Figuerola, Alejandro (1985) “Los que hablan fuerte. Desarrollo de la Sociedad Yaqui” en *Noroeste de México. Centro Regional del Noroeste*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública.
- González, Luis (1984) *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Gotés, Luis (2012) “La Sierra Tarahumara, sus culturas étnicas y la apropiación del medio ambiente” en Luis Eduardo Gotés Martínez (et.al.). *Los Pueblos Indígenas de Chihuahua. Atlas Etnográfico*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp. 37-73.
- Kirchhoff, Paul (1960) *Mesoamérica*. México: Sociedad de alumnos de la ENAH.
- Kirchhoff, Paul (2008) “Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación”, *Antropología. Revista interdisciplinaria del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 0(82), pp. 72-89.
- Latour, Bruno (2014) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lins, Gustavo (2018) *Otras Globalizaciones*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa y Unidad Lerma-Gedisa.
- Lumholtz, Carl (1986) *El México desconocido*. T.I. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Marcus, George (1998) “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography (1995)”, *Ethnography through Thick & Thin*, United States of America: Princeton University Press. pp. 79-104.
- McLuhan, Marshall y Powers, B. R. (2015) *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI. La globalización del entorno. Último trabajo de Marshall McLuhan*. España: Gedisa.
- Morales, Marco Vinicio (2009) *Organización sociopolítica rarámuri en la Ciudad de Chihuahua. Intermediarios y actores de la intervención en el asentamiento “El oasis”*, Tesis para optar por el grado de maestría en Antropología Social, Chihuahua: Escuela de Antropología e Historia

- del Norte de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Poutignat, Philippe y Streiff-Fenart, Jocelyne (1995) *Théories de l'ethnicité. Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières par Fredrik Barth*. France: Presses Universitaires de France.
- Sariego, Juan Luis (2002) *El indigenismo en la Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México: Instituto Nacional Indigenista-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Simmel, Georg (2003) *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Spicer, Edward (1997) *Cycles of Conquest. The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. United States of America: University of Arizona Press.
- Stavenhagen, Rodolfo (1992) "La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos", *Estudios Sociológicos, El Colegio de México*, 10 (28), pp. 51-76.
- Wallerstein, Immanuel (2005) *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*. México: Siglo XXI.

LA MUÑECA OTOMÍ ANTE EL EXTRACTIVISMO
EPISTÉMICO

THE OTOMÍ DOLL IN THE FACE OF EPISTEMIC
EXTRACTIVISM

Imelda Aguirre Mendoza*

Julio César Borja Cruz**

DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N2.2020.A08>

Resumen: El presente artículo tiene por objetivo discutir algunas consecuencias de las prácticas extractivistas efectuadas sobre la muñeca confeccionada por los otomíes del sur de Querétaro. Se tomarán como ejes de análisis el aprovechamiento que de este artefacto han hecho investigadores, empresarios y dependencias gubernamentales. Al final se verá cómo este tipo de extractivismo se encuentra estrechamente ligado con políticas más amplias que han convertido “el tema indígena” en un campo rentable, susceptible de ser mercantilizado, en el cual se banalizan los conocimientos nativos.

* Investigadora del Grupo de Investigación Interdisciplinaria sobre la Región Centro-Noreste de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. Líneas de investigación: sistemas míticos y rituales, organización social y construcción del territorio entre poblaciones pame (xi'iui) y teenek de Querétaro y San Luis Potosí. Correo-e: pulikbuk@gmail.com

** Estudiante del Doctorado en Antropología Social en El Colegio de Michoacán, A.C, México. Líneas de investigación: organización social, sistemas de cargos y danzas en comunidades otomíes de Querétaro. Correo-e: borjacruz.jc@gmail.com

Fecha de recepción: 08/01/2020. Fecha de aceptación: 23/03/2020. Fecha de publicación: 31/07/2020

Palabras clave: muñeca otomí, extractivismo epistémico, conocimientos nativos, turismo, patrimonialización.

Abstract: The purpose of this article is to discuss some consequences of extractivist practices carried out on the doll made by the Otomi people of southern Querétaro. We analyze as a central point the use that researchers, entrepreneurs and government agencies have made of this artifact. At the end, it will be seen how this type of extractivism is strictly linked to broader policies that have converted “the indigenous theme” into a profitable field, susceptible to be commercialized, in which the native knowledge is trivialized.

Keywords: otomí doll, epistemic extractivism, native knowledge, tourism, heritage.

Introducción

En la última década un sinnúmero de saberes artesanales y textiles procedentes de los pueblos originarios han sido aprovechados de manera exponencial por empresas, dependencias gubernamentales, investigadores, organizaciones y actores diversos que los utilizan con fines de lucro. Basta recordar el caso de la blusa tradicional mixe, elaborada en Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, cuyo diseño fue usurpado por Isabel Marant, quien incluyó los patrones gráficos de dicha prenda en su colección primavera-verano del año 2015, omitiendo la autoría de aquella comunidad (Pérez, 2015). Otra situación paradigmática fue cuando la marca española Mango retomó sin consentimiento un conjunto de bordados originarios de Tenango de Doria -comunidad otomí del estado de Hidalgo- y otros detalles de huipiles oaxaqueños y faldas itsmeñas, los cuales incluyó en su colección otoño-invierno de 2017.

Los artesanos otomíes del sur de Querétaro no han quedado exentos de la problemática aludida. Las muñecas que confeccionan se han convertido en un proyecto rentable para festivales promovidos por dependencias gubernamentales y para la creación de marcas que buscan implementar innovación a partir de la tradición, entre otros escenarios en los que se ha intentado lucrar con dicho saber.

Este artículo tiene por objetivo discutir el caso de la muñeca otomí, planteado como un fenómeno de extractivismo epistémico, ya que no sólo se

trata de expropiar el objeto para convertirlo en mercancía, sino de apropiarse de las ideas para transformarlas en capital económico y/o simbólico (Grosfoguel, 2016: 133).

Para una mayor comprensión, antes será preciso recurrir a la categoría de extractivismo en términos generales, misma que se verá vinculada con la de extractivismo epistémico a la luz de los datos obtenidos sobre la muñeca en cuestión, los cuales son producto de registros etnográficos efectuados en poblaciones otomíes del municipio de Amealco, Querétaro, entre los años 2014 y 2019, algunos de éstos han sido complementados con consultas de carácter hemerográfico.

Extractivismo y extractivismo epistémico: las categorías de análisis

Siguiendo los planteamientos de Acosta, el extractivismo es un concepto que ayuda a explicar el saqueo, acumulación, concentración, devastación (neo) colonial, así como la evolución del capitalismo moderno e incluso las ideas de desarrollo y subdesarrollo –como dos caras de un mismo proceso- (2016: 26). En las prácticas extractivas no importa la sustentabilidad de los proyectos y, por lo tanto, el agotamiento de los recursos, en muchas de éstas se prioriza en la exportación antes que en el consumo interno. De acuerdo con las apreciaciones de Gudynas, los gobiernos progresistas latinoamericanos han generado una corriente neoextractivista caracterizada por la fragmentación territorial y, como consecuencia de ello, la delimitación de áreas relegadas y enclaves extractivos asociados a los mercados globales. En dicho paradigma “más allá de la propiedad de los recursos, se reproducen reglas y funcionamiento de los procesos productivos volcados a la competitividad, eficiencia, maximización de la renta y externalización de impactos” (Gudynas en Acosta, 2012: 11). Bajo este escenario es que se han venido agravando los impactos sociales y ambientales en los países del llamado sur global.

Para dicho autor, los extractivismos son “directos” cuando hay una apropiación directa –valga la redundancia- de los recursos desde el medio ambiente, como ocurre con la megaminería o la industria pesquera. El extractivismo es “mediado” cuando primero se modifica el ambiente para luego extraer los recursos necesarios, tal es el caso de la deforestación que se debe implementar para dar pie a las agroindustrias (Gudynas, 2015: 19).

Además de la industria y los megaproyectos, hay una serie de actividades que cuentan con tintes extractivistas, entre ellos se puede mencionar el turismo en masa que trae consigo impactos socioambientales. A esto se le suma la producción maquinizada que se vende con diseños “tradicionales”, en la cual la artesanía¹ es vista como etnomercancía, es decir, “como un objeto de valor de uso que en el momento de entrar en distintos circuitos de exhibición, venta y consumo revela un valor socialmente creado” (Castillo, 2017: 174). En este espacio se inserta la comercialización que se ha hecho, sin consentimiento, de las creaciones textiles y artesanales de los pueblos originarios a manos de grandes corporaciones, empresas locales y un conjunto de actores que lucran con éstas. Es así como la producción artesanal comienza a verse como un proceso inmerso en el capitalismo, movilizado por la producción, la circulación y el consumo, en el cual se integran productores y consumidores (Novelo, 1976; Ariel de Vidas, 2002).

En términos de John y Jean Comaroff (2011: 10, 57), se ha venido configurando una economía de la identidad basada en etnomercancías, en las que se reúne, por un lado, la experiencia ancestral, y por otro, la apertura a la innovación, la capacidad de reproducir ciertos objetos de manera infinita, pero sin perder su carácter esencial. Las etnomercancías permiten al consumidor hacerse la idea de portar un producto, hasta cierto punto exótico, que lo acerca a determinada cultura con la que pretende identificarse; pero esto es solo una ilusión, pues el producto fue hecho para ser vendido, fue diseñado a partir de las necesidades que se les imputan a dichos consumidores, mientras que al interior del grupo creador, el objeto en cuestión tiene intenciones y significados muy específicos.

En este sentido es que el extractivismo en el saber hacer indígena no sólo lucra con artefactos que se transforman en mercancías sino con el uso y la apropiación de una identidad étnica y de una concepción particular que se

¹ La categoría de artesanía ha sido abordada desde distintos enfoques, teniendo como referentes pioneros las propuestas de Novelo (1976) y García Canclini (1981). No es nuestra intención profundizar en la construcción de dicho término, no obstante, siguiendo las formulaciones que Ariel de Vidas realizó sobre los textiles andinos, éste podrá ser entendido “según diferentes puntos de vista: para los productores, se trata de una ocupación económica que combina una tradición artesanal y los imperativos del mercado; para los consumidores, de una manifestación indígena que responde a una búsqueda de exotismo nacida de una necesidad de alteridad; finalmente, para los intermediarios que la hacen circular no es más que un medio de sacar provecho de esa interacción” (2002: 10-11).

tiene sobre el mundo. Dicho fenómeno puede ser mejor comprendido con la categoría de extractivismo epistémico planteada por Grosfoguel, con ésta se alude a la práctica en la que se cosifican conocimientos “con el propósito de extraerlos y explotarlos para beneficio propio sin importar las consecuencias” (2016: 126). El extractivismo epistémico “expolia ideas de las comunidades indígenas, sacándolas de los contextos en que fueron producidas para despolitizarlas y resignificarlas desde lógicas occidentalocéntricas” (ídem: 133), con el propósito de mercadearlas y transformarlas en capital. Se incurre en éste cuando objetos, tecnologías o ideas producidas por las culturas indígenas son extraídas sin tomar en cuenta a los pueblos que los produjeron (ídem: 113).

Los artefactos e ideas expoliadas cuentan con sentidos particulares dentro de sus contextos de origen, los cuales quedan desplazados cuando se convierten en meras mercancías y se insertan en otros contextos de producción y consumo. Retomando las palabras de Grosfoguel, “este principio de asimilación es epistemicida porque termina destruyendo los saberes y las prácticas ancestrales” (ídem: 139).

Bajo este marco, en lo que sigue discutiremos cómo ha actuado el extractivismo epistémico en el caso de las muñecas confeccionadas por los otomíes de Amealco, municipio al sur de Querétaro, tomando como problemáticas de análisis: la invención de las muñecas Xahni – perteneciente a la marca *Yosoyoho*-, el Festival Nacional de Muñecas Artesanales, la declaratoria de Amealco como Pueblo Mágico y la incidencia que en ello tuvo la muñeca en cuestión, así como la creación de la muñeca monumental “Lele”, por parte de Gobierno de Estado de Querétaro. Antes será preciso brindar algunos antecedentes sobre el origen de esta clase de muñecas como una producción indígena de la región.

El origen de la muñeca otomí

La llamada “muñeca artesanal mexicana” se confecciona en varios estados de la República, principalmente entre poblaciones otomíes y mazahuas. Se trata de una muñeca de tela caracterizada por la forma circular de su cabeza –por ello también se les conoce como “muñecas de bola”-, dos trenzas y un tocado de listones. Regularmente se les viste con falda y blusa de tela *campaya* o con trajes tradicionales similares a los de las mujeres indígenas que las elaboran.

El origen de esta clase de muñecas tuvo lugar en la década de 1970, cuando el gobierno de la Ciudad de México creó el Centro de Capacitación Mazahua y el Centro Otomí, los cuales tenían como objetivo reducir la venta ambulante del primer cuadro del centro histórico, llevada a cabo por mujeres mazahuas y otomíes emigrantes, que desde los años 40 ya se desempeñaban en dicha actividad (Arizpe, 1979). La idea era capacitarlas en la manufactura de colchas, manteles, cubrecamas, etcétera, y que los centros fungieran como intermediarios en la venta (Romer, 2013; Oehmichen, 2015: 201), para así evitar que las mujeres recurrieran al ambulante.

En este espacio se crea la muñeca que nos ocupa, proyectándose como un producto más para el comercio. Los centros de capacitación no tuvieron éxito², al menos en su objetivo de impedir el ambulante, ya que las mujeres continuaron vendiendo en la calle carpetas bordadas, frutas, dulces, cigarros e incorporaron la muñeca de tela.

Un gran número de mujeres otomíes que participaron en estos centros provenían de la comunidad de Santiago Mexquititlán, población localizada en el municipio de Amealco, Querétaro. Cuando ellas regresaron a su lugar de origen, instruyeron a otras sobre cómo hacer muñecas, así, dichos conocimientos se transmitieron entre un gran número de pobladores. Al respecto, Antonia Tomás, mujer otomí de 28 años (Santiago Mexquititlán, 15/08/2014), menciona que fue hace aproximadamente treinta años cuando su mamá salió a trabajar hacia la Ciudad de México. Al poco tiempo regresó a la comunidad trayendo consigo unos moldes para hacer muñecas, así comenzaron a confeccionarlas y a venderlas en Amealco y las poblaciones cercanas.

Por otro lado, durante los años noventa, la entonces Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) —ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)—, promovió este saber entre las mujeres otomíes, al desarrollar una serie de talleres en donde eran instruidas en el arte de hacer muñecas.

Aunque la muñeca se derivó de una estrategia para limitar el comercio informal, paradójicamente se convirtió en una de las principales artesanías que

² Cristina Oehmichen escribe que al término del sexenio de Echeverría (1970-1976) los recursos destinados para esos espacios disminuyeron considerablemente. Las artesanas señalaban que no les pagaban lo justo y los dirigentes del centro las excluían en la toma de decisiones sobre la venta de sus productos (2015: 201).

las mujeres otomíes venden de manera ambulante, y desde hace varios años se ha conformado como una de las principales fuentes de ingresos para las familias indígenas de la región.

Semejante a la indumentaria de las mujeres otomíes, el vestido de cada muñeca reúne un conjunto de elementos bordados en punto de cruz, entre los que sobresalen las serpientes que “traen agua”; las mariposas que en la comunidad de San Ildefonso Tultepec son consideradas almas de los difuntos y/o antepasados. Otra de las figuras de los bordados es la mata del maíz, el cual, como alimento, tiene especial relevancia en la vida de las poblaciones indígenas y campesinas. Alrededor de este cultivo se pueden apreciar prácticas que develan un conocimiento del entorno: saber cuándo sembrar a partir de la observación de las fases de la luna, cómo medir la humedad de la tierra, qué tipo de grano es el indicado para conservarlo con el fin de sembrarlo en la próxima temporada.

Ilustración 1. Muñecas de bola



Fuente: *Este fin se realiza el Festival Nacional de Muñecas Artesanales en Amealco* (Alerta Qro, 2019)

Hay varios diseños para bordar flores: *Doni koti*, “flor bordada”, *Doni noni*, *k’ëñä*, “flor dos culebra” y *Bola doni*, “flor bola”. En San Ildefonso Tultepec, las flores son pensadas como objetos bellos debido a que sus colores, formas y

olores se ligan a categorías como vida, fertilidad, abundancia y alegría (Borja, 2017).

En los bordados también se aprecian aves de pie y de perfil. Un ave importante para la cosmología otomí es el águila, la historia fundacional de varios pueblos se encuentra vinculada a la presencia de ésta y su posterior desplazamiento a Tenochtitlán. Arturo Gómez (2012) escribe sobre el águila bicéfala presente en los mitos de la creación del mundo contados en San Pablito, comunidad otomí al norte del estado de Puebla. En esos relatos dicha ave se relaciona con el sol, la luna y el movimiento; su figura es plasmada en los textiles, particularmente en *quexquémets*, así como en el papel amate y el papel china con usos rituales.

Además de los bordados, las muñecas llevan listones en sus trenzas o como parte del tocado. Éstos, por sus cualidades sensibles, como sus colores, su forma y su movimiento, se asocian con lo alegre, con la belleza y con la vida. Los colores seleccionados suelen ser los más vistosos y “fuertes”, lo cual nos reitera las nociones de belleza para la población otomí, es decir, nos muestra una concepción local de lo estético.

Las muñecas comercializadas por empresarios y otros intermediarios se venden al margen de todos estos contenidos. Dichos actores han expoliado el saber-hacer indígena persiguiendo intereses concentrados en la ganancia de capital, la promoción turística y las declaratorias de patrimonio que favorecen a unos cuantos sectores, tal y como veremos en lo que sigue.

La muñeca Xahni

Xahni es una muñeca de tela que tiene el mismo diseño que las muñecas otomíes, la diferencia es que en su interior lleva un dispositivo electrónico que reproduce frases en *hñöñhö* con su traducción al español. Se trata de un producto registrado por una empresa llamada *Yosoyoho*, procedente de la ciudad de Querétaro.

Las personas que distribuyen la muñeca no son otomíes, se trata de gente que ha trabajado con poblaciones indígenas del estado de Querétaro, como es el caso del representante de la empresa, quien es antropólogo. Desde el año 2016, integrantes de dicha microempresa han presentado el proyecto de la muñeca Xahni en varios espacios y medios informativos. Román Souza, su representante, describe a *Yosoyoho* como:

una empresa queretana, [de] aproximadamente siete colaboradores, entre pedagogos, socioterritoriales, antropólogos, sociólogos, que estamos preocupados por reconocer los usos y costumbres de los pueblos indígenas, [...], también tenemos allí el carácter aplicado, entonces queremos que nuestros juguetes en *Ysoyoho* ayuden a la resolución de los problemas contemporáneos de estos pueblos (TvUAQ, 2016).

Por este carácter “aplicado” y “comprometido con la sociedad”, dicha empresa creó un objeto “innovador” y atractivo: Xahni, apelativo que traducen como “transmitir conocimiento”. Como ya lo mencionamos, se trata de una muñeca “tradicional” que en su interior lleva un dispositivo electrónico, y al oprimirlo reproduce frases en otomí y su traducción al español. De igual forma, en la falda lleva bordadas palabras en dicha lengua y su equivalente en español. Según ese grupo de microempresarios, la razón de estas innovaciones responde al propósito de que con la muñeca se contribuya a la revitalización de la lengua otomí. Las palabras bordadas y los audios se anuncian como tácticas pensadas para que los *hñõñhõ* no dejen de hablar su idioma.

Ilustración 2. “Xahni, la muñeca bilingüe”



Fuente: (Conacyt prensa, 2016)

Estos microempresarios han tenido acceso a diversos espacios: centros culturales y educativos les han abierto las puertas, incluso se han presentado en medios de comunicación masiva (como los espacios del gobierno del Estado de Querétaro, que les apoyó con difusión)³ para dar a conocer “su” producto. Paradójicamente, un gran número de mujeres indígenas siguen vendiendo esta clase de muñecas en las vías públicas de ciudades como Querétaro, en medio de los enfadosos regateos y del acoso de los inspectores municipales.

Desde nuestro punto de vista, los microempresarios de *Yosoyoho* están lucrando con un objeto que condensa elementos importantes para los otomíes de Amealco, no solo con las muñecas, sino también con el idioma nativo, pues las frases en dicha lengua resultan ser un *plus* mercadotécnico, banalizando la importancia del reconocimiento de la cultura de los pueblos indígenas y el rescate de sus lenguas.

¿Es posible que las muñecas Xahni, cuyos costos oscilan entre los \$400 y \$600 pesos, que se venden por internet y algunas tiendas del centro de la ciudad de Querétaro, puedan coadyuvar a que las y los hablantes del otomí “conserven” su lengua, o que los niños tengan interés por aprender el idioma nativo? ¿Quiénes podrían tener acceso a estas costosas muñecas? Al parecer, no se está buscando que Xahni llegue a un alto número de personas que hablan o entienden otomí, sino a las personas que puedan comprarla. Entonces ¿en dónde está la revitalización, si no es accesible para los grupos que hablan o entienden la lengua?

El Festival Nacional de Muñecas Artesanales

En el año 2013 se realizó el primer Festival Nacional de la Muñeca Artesanal e Indígena en la cabecera municipal de Amealco, Querétaro, el cual fue impulsado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) —ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) —. Para ese primer evento, no solo fueron convocadas artesanas de la región, sino también de distintos estados de la República, quienes se trasladaron a dicho lugar para exponer sus creaciones artesanales con el fin de venderlas.

El objetivo de este Festival, según lo expresado por la entonces delegada general de la CDI, Nuvia Mayora Delgado, fue “impulsar a las mujeres para generar empleos a través de proyectos productivos” (NTX, 2013). En

³ Ver GobQro, 2016.

esa ocasión la delegada anunció que la CDI, junto con el Fondo Nacional de las Artes (Fonart), buscaría conseguir la patente de “la muñeca artesanal mexicana”, refiriéndose a la “muñeca de bola”, que, como ya lo mencionamos, se produce en varios estados, principalmente entre poblaciones otomíes y mazahuas.

A partir de 2013 se han realizado en la misma cabecera municipal distintas ediciones del Festival. En todas, se ha invitado a mujeres de otras entidades y, a partir de ediciones recientes, se invitaron a delegaciones de artesanos de otros países. El Festival sigue siendo convocado por el ahora INPI, pero también destacan en su organización y convocatoria el Ayuntamiento Municipal, el Gobierno del Estado, la Secretaría de Turismo y la Secretaría de Desarrollo Sustentable. Las dependencias y agentes convocantes administran los espacios en los cuales los artesanos venden sus productos, organizan eventos y espectáculos, y llevan a cabo un concurso donde los artesanos participantes quedan agrupados en cuatro categorías: mejor muñeca en textil, muñeca en fibras vegetales, muñeca en alfarería y, por último, los nuevos diseños.

En estos festivales el Ayuntamiento les cobra a los artesanos, tanto del municipio como de otras partes del país, el uso del espacio de la plaza principal para la venta de sus creaciones. En cada edición se ha podido apreciar una mayor inversión publicitaria y con ello, más flujo de turistas.

En un primer momento puede parecer que la realización de este evento representa un avance en el reconocimiento de la diversidad cultural, en la valoración de los conocimientos y cosmologías indígenas, reflejadas en sus creaciones artesanales, o la preocupación de las dependencias del Estado por generar espacios de encuentro con los artesanos. No obstante, se observa una estrategia donde se hace uso mediático de lo que se asocia con “el tema indígena”, como la muñeca y las artesanías, para poder lucrar con esto desde una lógica y funcionamiento vertical.

Este tipo de organización tiene varios matices e implicaciones. Sin duda los artesanos salen beneficiados al vender sus creaciones en este espacio; sin embargo, en una sociedad capitalista como la nuestra, las personas que detentan el poder político y económico son las más beneficiadas, ya que acumulan más capital económico a partir del turismo que llega a la zona por el atractivo artesanal.

Consideramos que estas políticas de desarrollo, que tienen como eje el fomento al turismo, utilizan el tema de la diferencia cultural o “el tema indígena” como estrategia de mercadotecnia. En este contexto, el patrimonio cultural de las sociedades tradicionales tiende a transformarse en producto de consumo (Ariel de Vidas, 2002: 7). Así, en el Festival de la Muñeca Artesanal la lógica que impera es la del mercado, tomando a las creaciones originarias como meros productos atractivos, donde la etiqueta de “indígena” es un plusvalor, pero vaciándolo de contenido.

La muñeca otomí y su incidencia en la declaratoria de Amealco como Pueblo Mágico

Más arriba se anticipó que en la última década se ha desarrollado un plan que busca consolidar al municipio de Amealco como destino turístico. Para afianzar esta proyección, que responde a los intereses de la clase política y empresarial local, se ha desplegado una importante estrategia publicitaria en torno a la muñeca otomí, presentándola como una suerte de símbolo vinculado con las raíces indígenas del municipio.

Durante la administración municipal 2015-2018, encabezada por Rosendo Aguilar, presidente municipal electo del Partido Acción Nacional (PAN), se elaboró el expediente para solicitar a la Secretaría de Turismo el nombramiento de Amealco como Pueblo Mágico. En una entrevista que sostuvimos con Víctor Eduardo Ruíz, director del Departamento de Turismo, mencionó que en el expediente-solicitud se subrayó la elaboración de las muñecas, explicó que “hay como 150 puntos que tienes que responder o documentar o demostrar que los tienes. El atractivo simbólico, que es el más central, es precisamente el valor cultural de la muñequita” (Ruíz, 2018).

El 15 de agosto de 2018, en un evento público en la plaza principal de Amealco, el gobernador del estado de Querétaro, Francisco Domínguez Servián, ratificó la declaratoria de la “Muñeca Artesanal de Amealco como Patrimonio Cultural de Querétaro”, misma que fue publicada el 18 de abril de 2018 en el Diario Oficial del Estado de Querétaro (La sombra de Arteaga, 2018). Más tarde, el 12 de octubre de 2018, la Secretaría de Turismo le otorgó el nombramiento de Pueblo Mágico a la cabecera municipal de Amealco.

Ilustración 3. Video mapping sobre la parroquia de Santa María, Amealco.



Fuente: *10 cosas que hacer en el Pueblo Mágico de Amealco, Querétaro* (Gámez, 2018).

Como ya se mencionó, fue principalmente el uso mediático de la muñeca otomí lo que permitió solicitar el nombramiento de Pueblo Mágico. Durante este proceso la cabecera municipal se transformó de manera significativa. Las calles cercanas a la plaza fueron “rehabilitadas”: volvieron subterráneo el cableado, se pintaron las fachadas de casas y negocios en una paleta de colores amarillos, cafés y naranjas; los letreros de negocios se homogenizaron, todos se hicieron de metal, de un mismo tamaño, color y fuente. Se cortaron los árboles para construir una explanada más amplia, se modificaron las jardineras y se colocaron tres esculturas doradas que representan a la muñeca tradicional. En algunos andadores se pusieron adoquines que simulan las figuras de los bordados realizados en las comunidades otomíes. A partir de la declaración de Amealco como Pueblo Mágico, sobre la fachada de la iglesia se proyecta un *video mapping* a manera de espectáculo nocturno, en el cual se pueden apreciar diversas imágenes de las muñecas y otros elementos asociados con los otomíes, como las danzas, las fiestas, los trajes tradicionales, etc.

Aun con el énfasis de los “elementos indígenas”, este nuevo diseño del espacio trajo consigo mayor regulación y control hacia la actividad comercial ambulante de los otomíes. Solo a algunos artesanos se les otorgaron pequeños

locales móviles (llamados convencionalmente carritos), y a otros (solo a seis familias de todo el municipio) se les prestó un espacio en una casona, que ahora se ha convertido en el mercado de artesanías.

La patrimonialización de la muñeca otomí, aunada a la declaratoria de Amealco como Pueblo Mágico, forma parte de una política multiculturalista que reconoce la diversidad, pero al mismo tiempo traza las formas de interacción con ella. Uno de los objetivos de dicho nombramiento fue delimitar los espacios en donde se encuentran los “legítimos” artesanos, aquellos que tienen el derecho de elaborar y, por ende, comercializar la muñeca. Asimismo, fue una estrategia para reconocer a los otomíes de Querétaro como herederos de esta creación frente a otros pueblos otomíes y mazahuas, como los del Estado de México, que también tienen una larga data creando las muñecas. La declaratoria de patrimonio es un acto que busca consolidar a Amealco como “cuna de la muñeca”, para afianzar la conexión entre ésta y el pueblo, y con ello propiciar el arribo turístico.

Ante esto, las inconformidades no se hicieron esperar. Por distintos medios, la comunidad de Santiago Mexquititlán se ha pronunciado como el verdadero origen de la muñeca. Raúl Benito, joven oriundo de ese lugar, lo expone de la siguiente manera:

Mi tía y una amiga comentan que [la muñeca] comenzó a hacerse desde 1972. Ellas, como muchas comunidades indígenas emigraban al Estado de México [...] el Instituto Indigenista dijo en ese momento: “las tenemos en las calles, debemos hacer algo para que ya no, como dijeron en Querétaro, ya no afeen la ciudad”. Entonces hacen un departamento en donde les enseñan oficios, bordar y eso, y entre ellos la elaboración de un muñequito. Y ya la gente en algún momento dijo: “ya podemos hacerlo por nuestra cuenta” y así. Una señora relata: “hubo alguien que agarró los moldes, pero no los agarró todos, agarró los moldes, pero a nosotros nos costó vestirla, nos costó peinar”, las adecuaron hasta hacer una copia, y ya al hacer la copia le pusieron toques de la comunidad como tal (Santiago Mexquititlán, 24/07/18).

La muñeca es de Santiago, concluyó Raúl en la conversación que sostuvimos. Algunas personas de esa comunidad mencionan que “los de Amealco”, es decir, los habitantes de la cabecera municipal quieren robarse el nombramiento de

“cuna de la muñeca”. Varios pobladores cuentan la historia de los talleres en la Ciudad de México, subrayan que las mujeres de la comunidad tomaron el diseño inicial y lo adecuaron.

Es claro que entre los habitantes de Santiago Mexquititlán se conformó una noción de patrimonio a partir las acciones gubernamentales; ellos se reconocen como sujetos con legitimidad para hacer uso de la muñeca, pues es parte de “su patrimonio”. En esto también se aprecian ideas sobre la colectividad, los derechos de uso y los deberes que ellos tienen de mantener y transferir esos conocimientos a generaciones futuras. Asimismo, se percibe un reforzamiento de la identidad étnica revelada ante el aprovechamiento que las dependencias gubernamentales y otros actores han hecho de la muñeca.

La muñeca Lele

La declaratoria de la Muñeca Artesanal de Amealco como Patrimonio Cultural de Querétaro prepararía el terreno para la creación de Lele, apelativo que significa “bebé” en *hmöñhö*, y que el Gobierno del Estado de Querétaro promovió como un genérico para llamar a las muñecas otomíes, pero en particular a una muñeca monumental de aproximadamente seis metros de altura, que durante el año 2019 emprendería una “gira” por Shanghái, Sídney, Madrid, Londres, Montreal y Chicago. En este recorrido, Lele se presentó como “embajadora cultural” de Querétaro ante el mundo. El objetivo era atraer al turismo internacional –y la posible inversión extranjera– hacia la entidad, aprovechando la figura de la muñeca indígena.

El regreso de Lele al país se celebró el 8 de agosto de 2019 en el marco del 18° Encuentro de Culturas Populares y Pueblos Indígenas, llevado a cabo en la cabecera municipal de Amealco. Para el mes de diciembre la muñeca monumental hizo presencia en la primera Feria de la Muñeca Otomí de la Ciudad de México. En ese evento se vendían llaveros, tazas y otros suvenires con la imagen de Lele.

Dicha muñeca resultó tan rentable que, para septiembre de 2019, hubo quien intentó registrar la marca Lele y la imagen de la muñeca tradicional ante el IMPI (Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial). Ese fue el caso de un empresario de León, Guanajuato. En consecuencia, Marco del Prete Tercero, secretario de desarrollo sustentable, declaró que el nombre de Lele no era del Gobierno de Querétaro sino “de los que habitamos Querétaro”,

por lo que tendría que ser defendido “con toda la fuerza posible”. Reconoció que tanto el nombre como la muñeca otomí fueron parte de una campaña de promoción turística y cultural de la entidad en el mundo, hecho que le daba al Gobierno de Querétaro “el derecho del primer uso de la marca” (Velázquez, 2019). Fue así que el Gobierno del Estado emprendió una disputa contra el empresario por ganar los derechos de autoría. A saber, los habitantes de Santiago Mexquititlán no se quedaron con los brazos cruzados y en cuanto se percataron de lo sucedido, también se hicieron presentes ante el IMPI para reclamar su reconocimiento como comunidad creadora de la muñeca otomí.

Ilustración 4. Lele, la muñeca monumental en el atrio de la parroquia de Santa María, Amealco.



Fuente: (Gobierno de Queretaro, 2019)

Lo suscitado nos lleva a reflexionar sobre la imperante necesidad del reconocimiento de las propiedades intelectuales colectivas, lo que se traduce en el derecho que tienen los pueblos indígenas de administrar y manejar su patrimonio. Para diciembre de 2019, senadores mexicanos propusieron la Ley General de Salvaguardia de los Elementos de la Cultura e Identidad

de los Pueblos y Comunidades Indígenas, Afromexicanas y Equiparables, entendiendo la salvaguardia como:

el conjunto de medidas de carácter jurídico, técnico, administrativo y financiero para la preservación y enriquecimiento de los elementos de la cultura e identidad de los pueblos y comunidades (...) que incluyen, entre otras acciones, la identificación, documentación, investigación, protección, promoción, valorización, transmisión y revitalización de esos elementos (Galván, 2019).

Dicha Ley tendrá que ser turnada a la Cámara de Diputados para su posterior votación y aprobación. La propuesta permitirá que sean las propias comunidades las que señalen qué elementos se consideran disponibles a terceros y cuáles no. La Ley en cuestión plantea que la reproducción, copia o imitación de los elementos de los pueblos indígenas sin autorización, así como incumplir los términos de la licencia otorgada por las comunidades para el uso, aprovechamiento, comercialización o explotación de elementos, serán sancionados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (Indautor) con hasta diez años de prisión (ídem).

Si bien queda mucho por hacer, consideramos que el reconocimiento de propiedades intelectuales colectivas en los aparatos legislativos —más que el decreto de Leyes Generales de Cultura— ampararía a los creadores de cultura más desfavorecidos y contribuiría a la legitimación de sus derechos como autores.

En el discurso de los políticos queretanos se decía que Lele invitaba a exaltar la memoria y la trascendencia de las raíces, y que era “símbolo de lo mexicano”. La secretaria de cultura del estado, Paulina Aguado Romero, comentó que “gracias a ese proyecto las artesanas de Amealco lograron incrementar tanto precios como ventas”, igualmente dijo que “la gente quiere tenerla dentro de sus objetos de valor”, por ello la compraban. Argumentó que “el principal proyecto es dignificar, promover, preservar todo lo que tiene que ver con nuestros pueblos originarios, la promoción de la lengua madre” (López, 2019).

No obstante, Adela Martín, representante de los artesanos de Santiago Mexquititlán, argumentó que el Gobierno del Estado nunca los consultó sobre

la elaboración de la muñeca, y agregó: “Creo que el gobierno se expropió (sic) de la palabra ‘Lele’. Ya nos la robó por ponerle así a la muñeca”. Asimismo, expresó que la invención de Lele perjudicó a los artesanos de las comunidades indígenas más que favorecerlos: “Todos dicen que vayan a visitar el Pueblo Mágico, más se olvidan de las mujeres indígenas y de los pueblos originarios, que es de donde viene la muñeca [...] En Amealco no viven mujeres otomías, no se fabrican muñecas, se olvidan de Santiago y San Ildefonso” (García, 2019: 8).

El viaje de Lele por varias ciudades del globo, y el subsecuente intento para registrarla como marca, nos muestra que la relación que el Estado establece con lo étnico sigue trazándose en términos utilitarios; la diversidad es vista como un recurso y una mercancía. ¿Qué promueve Lele? A Querétaro como destino de inversión turística. El ímpetu de la reivindicación de la multiculturalidad depende entonces de su rentabilidad, y la folclorización de las expresiones otomías del sur de Querétaro resulta ser un insumo para promover la inversión del capital.

Consideraciones finales

En el México posrevolucionario, el reconocimiento y respeto a la diversidad de grupos indígenas era una postura que resultaba contraria a la pretensión de crear un “país moderno” y de llegar al “desarrollo”. Actualmente, en el marco de las políticas extractivistas, el reconocimiento de la llamada diversidad cultural ha tomado un rumbo que le es útil al mercado, donde los mayores beneficiados no necesariamente son las personas que asumen una identidad étnica.

En las últimas décadas las políticas del Estado mexicano han estado estrechamente ligadas a proyectos empresariales que han tratado de convertir “el tema indígena” en un campo rentable, susceptible de ser mercantilizado. Estas políticas de “reconocimiento” resultan ser una plataforma discursiva que permite el despliegue de prácticas extractivistas, puesto que a menudo las expresiones culturales con mayor promoción (como las danzas, artesanías, fiestas, etcétera) son tomadas como meros productos comerciales, banalizando y desestimando los significados, los conocimientos y relaciones que se aglutinan alrededor.

¿Por qué se eligió a la muñeca otomí para construir políticas de patrimonialización y difusión comercial? Consideramos que esto obedece principalmente a dos aspectos estrechamente ligados. El primero se relaciona con “lo rentable” que puede ser un objeto que se exotiza, una “etnomercancía”. Desde el discurso oficial se preconizan algunas características de la muñeca, como su carácter “artesanal”, se destaca que en ella se condensan “conocimientos ancestrales” e incluso se ha llegado a decir que ha sido el juguete de las niñas otomíes por generaciones. También se menciona que su venta ha sido importante para el sustento de muchas mujeres otomíes durante años, pero regularmente esto se romantiza al hacer énfasis en la perseverancia y tenacidad frente a las condiciones económicas adversas. La muñeca otomí permite poner “el tema indígena” sobre la mesa, acentuando elementos que conllevan una visión esencialista, y con ello, se evita generar una reflexión más profunda sobre las desigualdades.

El segundo aspecto se vincula con su viabilidad comercial. Se trata de un producto consolidado en el mercado y bien apreciado por los consumidores. En estos términos, solo bastaba mayor publicidad sobre “el lugar de origen” y resaltar que estas acciones buscan el “bienestar social” de los grupos indígenas, para lograr la derrama económica esperada.

Como se puede apreciar en este caso, la muñeca como elemento fuertemente arraigado a los otomíes, es resaltado mediáticamente como indígena y, en este contexto, es expoliado para convertirse en un recurso que posibilita el aumento de ingresos generados por el turismo masivo, sin importar las afectaciones sociales, ambientales y económicas para los pobladores de municipio.

Aunque en este texto se ha discutido el extractivismo llevado a cabo por académicos, empresarios y dependencias gubernamentales, no podemos ignorar que dicha práctica también se encuentra presente al interior de las mismas poblaciones otomíes. Es innegable que hay artesanos que también capitalizan creaciones y conocimientos de su cultura. A pesar de ello, aún se advierte una desventaja entre el beneficio que estos saberes le dejan a los grandes capitales —y sus estrategias de *marketing*—, frente al beneficio que obtienen microempresarios indígenas. Así pues, resultaría problemático equiparar el extractivismo exógeno con el incipiente extractivismo practicado entre los propios artesanos otomíes, aun con todas las diferencias que hay

entre los que se encuentran más respaldados por las instituciones y los menos favorecidos.

En las prácticas extractivistas del ámbito cultural se observa una tendencia a la destrucción de saberes, conocimientos y formas de pensar/sentir el mundo, en la medida que la producción y/o distribución de estas creaciones están bajo la traza de las lógicas de rentabilidad capitalista, donde la derrama económica beneficia principalmente a los grupos de la clase política y empresarial, y al mismo tiempo, sostiene un esquema social inequitativo y desigual.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2016) “Aporte al debate: El extractivismo como categoría de saqueo y devastación”, *Fiar*. Vol. 9, pp. 25-33.
- Acosta, Alberto (2012) “Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición”, *Ecoportal*, 25 de julio de 2012. Disponible en: https://www.ecoportal.net/temas-especiales/mineria/extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_misma_maldicion/?cn-reloaded=1 (consultado el 04 de abril de 2020).
- Alerta Qro (2019) “Este fin se realiza el Festival Nacional de Muñecas Artesanales en Amealco”, *Alerta Qro*. Disponible en: <https://www.alertaqronoticias.com/2019/11/15/este-fin-se-realiza-el-festival-nacional-de-munecas-artesanales-en-amealco/> (consultado el 31 de marzo de 2020).
- Ariel de Vidas, Anath (2002) *Memoria textil e industria del recuerdo en los Andes: Identidades a prueba del turismo en Perú, Bolivia y Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Arizpe, Lourdes (1979) *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las “Marías”*. México: Secretaría de Educación Pública.

- Borja Cruz, Julio César (2017) *Entre flores y listones. Un estudio antropológico de la Danza de Mujeres en San Ildefonso Tultepec, Amealco*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Antropología, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Castillo, María del Carmen (2017) “La blusa de Tlahuitoltepec *Xaam nixuy* es identidad” en Galicia, Érica (ed.) *Acervo mexicano, legado de culturas*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. pp. 170-191.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean (2011) *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz, Conocimiento.
- Conacyt Prensa (2016) “Xahni: la muñeca que habla español y otomí”, *Lado B*. Disponible en: <https://ladobe.com.mx/2016/05/xahni-la-muneca-que-habla-espanol-y-otomi/> (consultado el 15 de abril de 2020).
- Galván, Melissa (2019) “El Senado aprueba la ley que protege los diseños indígenas”, *Expansión Política*. Disponible en: <https://politica.expansion.mx/congreso/2019/12/03/el-senado-aprueba-ley-que-protege-los-disenos-indigenas> (consultado el 04 de enero de 20).
- Gámez, Claudia (2018) “10 cosas que hacer en el Pueblo Mágico de Amealco, Querétaro”, *Espíritu Aventurero*. Disponible en: <https://revistaaventurero.com.mx/conoce-mexico/10-cosas-que-hacer-en-el-pueblo-magico-de-amealco-queretaro/> (consultado el 04 de abril de 2020).
- García, Alan (2019) “Lelé perjudicó a Santiago Mexquititlán, cuna de la muñeca otomí: representante de artesanos”, *Tribuna de Querétaro*. No. 932.
- García Canclini, Néstor (1981) *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas.
- Gobierno del Estado de Querétaro (2016) *Muñeca Xahni* [video] Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=PLc5M--G_hM (consultado el 01 de abril de 2017).

- Gómez Martínez, Arturo (2012) “El águila bicéfala y la configuración mitológica de San Pablito”, *Estudios de Cultura Otopame*, Núm. 8, pp. 107-125.
- Grosfoguel, Ramón (2016) “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y al ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”, *Tabula Rasa*, Núm. 24, pp.123-143.
- Gudynas, Eduardo (2015) *Extractivismo. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Bolivia: Centro Latino Americano de Ecología Social.
- La sombra de Arteaga (2018) “Sumario”, en *La sombra de Arteaga, Periódico oficial del Gobierno del Estado de Querétaro*. No. 31, p.11702, fecha de publicación: 18 de abril de 2018.
- López, Zulema (2019) “Muñeca Lele maravilla al mundo e impacta en redes”, *El Universal*. Disponible en: <https://www.eluniversalqueretaro.mx/sociedad/muneca-lele-maravilla-al-mundo-e-impacta-en-redes> (consultado el 02 de abril de 2020).
- México Desconocido (2019) “La gigante Lele estará en la primera Feria de la Muñeca Otomí en la CDMX”, *México Desconocido*. Disponible en: <https://www.mexicodesconocido.com.mx/primer-feria-de-la-muneca-otomi-en-la-cdmx.html> (consultado el 05 de abril de 2020).
- Novelo, Victoria (1976) *Artesanías y capitalismo en México*. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- NTX (2013) “Organizan primer festival nacional de muñecas artesanales e indígenas”, *Informador.mx*. Disponible en: <https://www.informador.mx/Cultura/Organizan-primer-Festival-Nacional-de-Munecas-Artesanales-e-Indigenas-20131116-0022.html> (consultado el 24 de diciembre de 2017).
- Oehmichen Bazán, Cristina (2015) *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Pérez Díaz, Fidel (2015) “El caso del plagio de la blusa xaaam nixuy de Santa María Tlahuitoltepec”, *Ojarasca, Suplemento del diario la Jornada*. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/12/12/oja-santa.html>, (consultado el 06 de enero de 2020).
- Romer, Marta (2013) “Las migrantes otomíes en la ciudad de México: el trabajo en la calle como una vía de inserción urbana”, *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. México: INAH, núm. 96, pp. 58-68.
- Ruíz, Víctor Eduardo (2018) Comunicación personal. 10 de agosto de 2018.
- Tomás, Antonia (2014) Comunicación personal. 15 de agosto de 2014.
- TvUAQ (2016) “Muñecas otomíes Yosoyoho, con Román Souza y Alfredo Reyes”, *Presencia Universitaria*, Universidad Autónoma de Querétaro [video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=qSMgDRQw6FM> (consultado el 01 de abril de 2017).
- Velázquez Ramírez, Francisco (2019) “Defenderán nombre de Lele ante intento de empresario para registrarlo”, *Código Qro*. Disponible en: <http://codigoqro.com.mx/2019/09/04/defenderan-nombre-de-lele-ante-intento-de-empresario-para-registrarlo-2/> (consultado el 02 de abril de 2020).

ALIMENTACIÓN Y DIABETES, UN PEQUEÑO GRAN DILEMA: EL CASO DE LOS TZOTZILES Y TZELTALES DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

NOURISHMENT AND DIABETES, A SMALL AND GREAT DILEMMA: THE CASE OF THE TZOTZIL AND TZELTAL PEOPLE OF THE CHIAPAS HIGHLANDS

Enrique Eroza Solana*

Rubén Muñoz Martínez**

DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N2.2020.A09>

Resumen: Se entrevistó a personas tzotziles y tzeltales con diabetes y a sus familiares, se levantó información contextual y se revisaron fuentes históricas. Los entrevistados hablan de la causalidad, los síntomas iniciales, las dietas y la resistencia a ellas, sus discrepancias con la medicina; resignifican la diabetes y vinculan su emergencia a eventos históricos en el nivel local. Se observa la interacción entre los procesos globales y locales que incidieron en la alimentación y, por ende, en la vulneración frente a la diabetes. En referencia

* Investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Sureste, México. Etnólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, y PhD en Filosofía por la Brunel University, Reino Unido. Líneas de investigación: antropología simbólica, antropología médica, salud sexual, salud materna, enfermedades emergentes, procesos estructurales y salud, medio ambiente y salud, salud mental, teorías sociales del cuerpo. Correo-e: enriquesol@yahoo.com. Orcid: 0000-0002-1430-6022.

** Investigador titular en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México, México. Doctor en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Madrid, España. Líneas de investigación: prevención y la atención del VIH, el trabajo sexual y el uso de drogas, salud mental, interculturalidad en salud, la salud en pueblos indígenas, la migración y la educación autónoma e intercultural. Correo-e: rubmuma@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-0631-8816.

Fecha de recepción: 13/05/2019. Fecha de aceptación: 30/08/2019. Fecha de publicación: 31/07/2020.

a la diabetes, la alimentación es un aspecto crucial que debe ser entendido en términos de una experiencia humana multidimensional que demanda a la mirada médica ampliar y profundizar sus perspectivas y ser capaz de negociar, desde una postura humanista, las prescripciones alimentarias con los pacientes diabéticos.

Palabras clave: alimentación, diabetes mellitus tipo 2, tzotziles y tzeltales, consumo de bebidas y comestibles

Abstract: Tzotzil and Tzeltal people with diabetes and their relatives were interviewed, contextual data gathered, and historical sources reviewed. The interviewees link the subject to causality, initial symptoms, diets, the resistance to diet change, they tell about their differences with medical views, their re-signification of type 2 mellitus diabetes and its emergence as a health problem in relation to local historic events. Interaction between global and sociocultural processes is also observed. Nourishment is a crucial aspect in diabetes that must be understood as a multidimensional experience, which demands the opening and deepening of medial perspectives and being able to negotiate holding an humanistic stance to deal with the prescription of patients diets.

Keywords: diet, mellitus diabetes type 2, consumption, beverages and food, Tzotzil and Tzeltal people.

Introducción

El artículo se ocupa de la relación entre la diabetes y el consumo de bebidas y comestibles entre los indígenas de los Altos de Chiapas a partir de la experiencia de las personas con diabetes mellitus tipo 2 y de sus allegados. La información expuesta y analizada parte de sus propias perspectivas, aunque se aporta un análisis relacional basado en sus testimonios y en datos de campo, así como en fuentes documentales relacionadas con datos históricos a nivel regional.

Estudios previos sobre diabetes entre población indígena

Algunos estudios sobre diabetes en contextos indígenas de México apuntan al incremento de su incidencia (Castro Sánchez y De la Peña, 1995; Page Pliego, 2014) a causas como la herencia (Rosado et al, 2001), el cambio alimentario (Alvarado Ozuna et al, 2001; Bastarrachea Sosa et al, 2001; Montesi, 2017) y el consumo de refresco (Page-Pliego, 2013). Otros abordan el apego al tratamiento (Camarena Ojinaga y Von Glascoe, 2008; Gonzales Varga, 2008). Algunos, de corte antropológico, se enfocan en la pobreza respecto al acceso a servicios de salud, así como a la falta de pertinencia cultural de los esquemas de atención (Canul, 2013; Lerín y Juárez, 2014; Lerín, 2017), lo mismo que en las perspectivas histórico/culturales a nivel local de la diabetes (Montesi, 2017). Otros más, se centran en la interacción entre procesos estructurales, comunitarios, familiares y personales (Domínguez, 2012; Pereyra, 2015; Page, Eroza y Acero, 2018).

El presente texto deriva de un estudio centrado en las trayectorias de personas tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas en torno a su experiencia con la diabetes. El cometido fue documentar, mediante la realización de entrevistas en profundidad, su vivencia de la enfermedad en su contexto sociocultural y en relación con procesos que, a nivel familiar y comunitario, precedían a la misma, operando como marco interpretativo del padecer, así como aquellos procesos que tenían lugar a lo largo de sus trayectorias como personas enfermas, dando cuenta de la respuesta que ellas mismas tenían por parte de sus redes familiares y sociales en general.

Puesto que la relación entre diabetes y alimentación fue uno de los aspectos más significativos en términos de causalidad y control, consideramos pertinente ahondar, a través de fragmentos testimoniales de los participantes del estudio, en la diversidad de perspectivas de las que da cuenta dicho tema. La asocian con las causas de la diabetes, los síntomas iniciales, las dietas prescritas, la adherencia, la resistencia y los motivos, así como las dificultades para asumirlas, las complicaciones de la salud, las discrepancias con la

visión médica, los imaginarios en torno a la diabetes y la alimentación, y las perspectivas históricas sobre la diabetes a nivel local.

Contexto

Para efectos analíticos, situamos en primer término el tema abordado dentro del marco de diversos procesos que han tenido lugar en los Altos de Chiapas, los cuales dan cuenta de la interacción entre aquellos que se suscitan en el nivel macro, y aquellos que tienen lugar a nivel micro en los ámbitos locales.

Se puede hablar, en primer lugar, del gradual declive de la agricultura de subsistencia, en parte propiciada por la atomización de los terrenos de cultivo a causa del crecimiento demográfico, su acaparamiento por parte de prestamistas locales (Rus, 1995), el deterioro ambiental ocasionado por la introducción de agroquímicos y la depredación de flora maderable. Estos procesos han ocasionado la pérdida y/o el deterioro de los recursos alimentarios propios. Aunque las transformaciones económicas, en gran medida propiciadas por todo lo anterior, también han jugado parte, al haber impulsado a los indígenas a incursionar en diversas actividades económicas, muchas de las cuales propiciarían prácticas migratorias en distintas escalas.

La migración en la zona inició a nivel regional y estatal, y poco a poco se amplió a nivel nacional e internacional (Rus y Rus, 2008; Robledo, 2012). Aunque el móvil principal en sus distintas fases ha sido el económico, los desplazamientos han ido de la mano de procesos socioculturales que nutren la expectativa de acceder a formas de vida diferentes, lo que ha conducido a la adopción de nuevas visiones, valores y prácticas que, entre otras cosas, se refieren a la alimentación (Eroza y Aguilar, 2015). La incursión en el trabajo asalariado les ha permitido participar en la economía de mercado, lo que los ha expuesto al consumo de alimentos y bebidas de producción industrial. Han contribuido también políticas sociales tales como el programa Oportunidades, posteriormente Prospera, que otorgan apoyos económicos a mujeres y becas a sus hijos en edad escolar¹ (Eroza, 2016). Se ha construido también, en las últimas décadas, una amplia red de carreteras que, con la ampliación de servicios de transporte público y la creciente adquisición de

¹ En las comunidades, los comerciantes han hecho coincidir estratégicamente la instalación de mercados callejeros con los días en que el apoyo económico es entregado a las mujeres beneficiarias y a sus hijos en edad escolar becados.

transportes privados (Eroza, 2016), ha favorecido el comercio, lo que influye en la distribución de bebidas y comestibles de elaboración industrial aún en las comunidades más remotas (Eroza Aguilar, 2015)². Sobresale la presencia de la planta industrial de la Coca-Cola, que ha ido absorbiendo a otras compañías productoras de bebidas y comestibles y se ha erigido en la abastecedora de sus productos a lo largo de todas las comunidades de la región, en las que inclusive los refrescos embotellados son ofertados a menor costo.

Todo lo anterior ha ido emparejado con una estratificación social que abrió una enorme brecha entre quienes se han enriquecido y quienes se han empobrecido aún más, estos últimos, con frecuencia, en beneficio de los primeros³. Proceso iniciado mediante políticas estatales que favorecieron la emergencia de caciques indígenas, cuyo enriquecimiento comenzó con la auto-adjudicación del derecho a comerciar aguardiente para consumo ritual, que había sido previamente privilegio de criollos y mestizos, así como de refrescos, que a partir de los años cincuenta del siglo pasado comenzaron a ser parte de la parafernalia ritual de las comunidades (Tejera H., 1999; Rus, 1995).

En esta estratificación participó también la introducción de agroquímicos, a los que el acceso fue desigual, lo que propició que los menos favorecidos por dicha innovación se viesan en la necesidad de laborar como asalariados en las parcelas de los beneficiados (Morales, 2007; Robledo, 2008). En ambos casos, el acaparamiento de tierras por pago de deudas ha sido una constante, aunque se puede decir también que la migración internacional y la incursión en actividades ilícitas han sido significativas fuentes de riqueza para algunos. De manera paradójica, el consumo de productos industriales ha alcanzado tanto a quienes se han enriquecido, como a quienes se han empobrecido, pues lejos de acceder a una alimentación saludable, los primeros mantienen los mismos patrones de consumo que sus contrapartes.

Se puede hablar también del *continuum* entre el consumo de aguardiente, coaccionado históricamente como estrategia de enganche al trabajo en fincas y monterías (Navarrete, 1998) y como práctica asociada a la vida ritual y a peticiones de diversa índole, y la ingestión de bebidas alcohólicas de producción industrial, sobre todo cerveza, a través del auge comercial vigente.

² Todo esto ha promovido mayor sedentarismo, en detrimento de la actividad física.

³ Observación directa, realizada lo largo de los años residiendo y realizando investigación en Los Altos de Chiapas.

Aunque el aguardiente no puede juzgarse un factor directamente asociado a la problemática de la diabetes, lo es respecto a otras, así como a diversas expresiones de violencia.

Además, resulta común beberlo junto con refrescos de cola. Dicho *continuum* se refiere, entonces, al hecho de que el consumo de todas estas bebidas suele darse en espacios sociales tradicionales y modernos que son propicios para ingerir alcohol⁴. Como secuela de la privación sufrida durante una larga era de explotación colonial, es de mencionar que, junto a los emergentes problemas de salud vinculados a estos nuevos patrones de consumo, como la diabetes y la hipertensión, persisten aquellos ligados a la desnutrición (Eroza y Aguilar, 2015). De manera similar, se puede hablar del hecho de que, como hemos observado, en algunas comunidades la carencia total de fuentes de agua potable también opera como factor de consumo de bebidas azucaradas de elaboración industrial.

La información etnográfica analizada

Los testimonios expuestos son extractos de las trayectorias de personas, referentes a la relación entre el consumo de bebidas y comestibles y la enfermedad. Se trata de 36 casos, 19 hombres y 17 mujeres, tzotziles y tzeltales, con diabetes mellitus tipo 2 diagnosticada y residentes de San Cristóbal de Las Casas, San Juan Chamula y Tenejapa, a quienes se entrevistó entre 2008 y 2013. Sus edades oscilaron de 34 a 66 años, en los hombres, y de 37 a 64 en las mujeres. Los relatos fueron mayormente provistos por los enfermos y, en 5 casos, por sus familiares. Los aspectos de contexto y de análisis adicional se basan en las observaciones emprendidas durante 2 décadas de realizar investigación en la región. Los hallazgos sólo son generalizables respecto al universo de estudio, aunque en la información presentada se observan como trasfondo los contextos y procesos en que ésta se sitúa.

Los temas identificados

Los testimonios permiten reconocer ocho temas en torno a la relación de la diabetes con el consumo de bebidas y comestibles: la causalidad, los síntomas iniciales, las prescripciones alimentarias, la aceptación o resistencia (y los motivos o dificultades para asumirlas), las complicaciones de salud, las

⁴ Observación directa a lo largo de años.

discrepancias y tensiones con el discurso médico, los imaginarios sobre la alimentación y la diabetes, así como las perspectivas histórico-locales relativas a la emergencia de la diabetes. Cada tema, sin embargo, incluye varias aristas que permiten abordar analíticamente aspectos económicos y socioculturales, partiendo del punto de vista de los actores.

El consumo como causal de diabetes

Las personas entrevistadas identifican la ingesta de bebidas y comestibles como causal de diabetes desde distintas ópticas. Algunas concuerdan con el discurso médico, mientras que otras parten de visiones socioculturales y experiencias personales que confieren a las causas significados más amplios y complejos. Ocasionalmente, esta ingesta se refiere como hábito perdurable, no siempre problemático, aunque desconcertante al ser señalado como causal. Otros mencionan alguna ingestión particular como detonante. Hay quienes conectan tal evento con emociones vividas antes del inicio de los síntomas. El consumo masculino de alcohol se expresa como un gran causal. Ello, al parecer, responde a una mayor permisibilidad de convivencia en espacios extra domésticos⁵.

Antes sólo tomaba uno, dos, tres, tomé más después, gastamos \$800 entre dos. Cuando me dio cruda⁶ empezó, vio mi esposa que estaba crudo y no pasaba; “va a empezar tu enfermedad” dijo (Alonso. Cañada Chica, Tenejapa).

Tomaba dos veces a la semana cerveza, a lo mejor con eso empezó la enfermedad. Por gusto nada más, entre amigos nos encontramos y empieza la borrachera (Porfirio, Cabecera, Chamula).

Dijo mi mujer: “ya no tomes, estás bajando”, “no siento nada, como bien”, dije. Luego dije: “¿por qué me siento cansado?”, y fui al doctor, ahí salió

⁵ Esto no significa que la ingesta de alcohol no incluya a las mujeres. Supimos que una de las entrevistadas solía beber aguardiente y que, cuando lo hacía, suspendía su medicación.

⁶ Resaca.

azúcar. Cuando tomaba comía como perro, tomaba hasta caer en la cama, pero nunca dejaba de trabajar (Antonio, Tenejapa).

Cuando agarré vicio sólo descansaba dos o tres días por semana. Esa vez tomé una semana, antes sólo cada quince o veinte días. Tres veces tomé mucho, cada vez eran más días (Salvador, Chicumantic, Chamula).

Siempre me emborrachaba, pero en las noches nos reuníamos a jugar (basketbol), no sé cómo agarré la enfermedad, los doctores dicen que hagamos ejercicio para sacar grasa, lo hacía (Roberto, Tsajalch'en, Tenejapa).

Algunos testimonios sugieren que el consumo de alcohol tiene lugar mayormente en ámbitos de interacción que lo propician, incluidos procesos de socialización familiar.

Con los compañeros era la perdición, “¡echemos trago!”. Quincenal pagaban, quincenal pagábamos. Tomaba tres días por semana, trabajábamos en el campo, nadie nos decía: “¿por qué viniste borracho?”. Mi papá tomaba, él me enseñó, no es igual si no toma el papá, puede regañar al hijo, pero si toma ¿qué le va a decir? Los domingos, en el rancho donde vivía mi papá, él iba bolo⁷ de regreso y me daba mis copitas. Tenía 14 o 15 años (José, San Antonio, Tenejapa).

Beber refresco se presenta como otro gran causal, se observa en ámbitos domésticos, así como en contextos públicos, rituales y festivos. También se mencionan otros tipos de bebidas endulzadas, como café, té y pozol⁸, no siempre juzgadas perjudiciales. Se puede hablar igualmente de espacios y situaciones sociales que lo favorecen. En ocasiones se articula como causa, a partir de emociones experimentadas previamente a la irrupción de síntomas.

No creí, pues sólo tomo pozol, un refresco al día, cuando como, trato de beber agua. Dijo el doctor en Esquipulas⁹: “seguro es azúcar”. De mi dedo sacó sangre; 460, “¡Azúcar!, he tratado de no tomar mucho refresco, tomo

⁷ Alcohólico.

⁸ Bebida elaborada con maíz, algunas personas lo consumen con azúcar.

⁹ Hospital privado ubicado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, centrado en la atención a población indígena a un bajo costo.

café, pozol, limonada o té, pongo azúcar, pero no mucho” (Xun, Cabecera, Chamula).

Trabajaba en una balconera, no había quién me diera comida, el refresco me quitaba el hambre, ahí empezó, no sabía, tomaba agua y no sabía qué enfermedad era (Salvador, Cabecera, Chamula).

El curandero dijo que enfermé por coraje causado por mis hermanos, pero también era gordita, tomaba mucha Pepsi, todavía tomo, aunque me regaña mi esposo, me antoja, pero no acabo una botella (Isabela, Milpoleta, Chamula).

Tenía coraje, me dieron Coca y al siguiente día amanecí mal, se secaba mi boca, sentía mucha sed, cansancio, compré vitaminas, pero no me hizo nada (Sebastiana, Saclamanton, Chamula).

Se puede hablar también de prácticas en cuyos contextos beber alcohol y refresco constituye una convención. La participación en cargos públicos y religiosos¹⁰, así como las dinámicas que conllevan, es una de ellas. Durante la misma el consumo es exacerbado. Es posible escuchar de familias con varias personas que habían ocupado cargos y que fallecieron a consecuencia de la enfermedad. En contextos de conversión religiosa ocurre algo similar, con la salvedad de que el consumo de alcohol ha sido desplazado por el de refresco.

Como tenía cargo de alférez¹¹ se juntaba con sus compañeros y bebía trago (Hijo de Alonso, enfermo, Cañada Chica, Tenejapa).

En Todos Santos comí pescado, tomé refresco y empezé. En el *Tenbun*¹² comí de todo, tomé cerveza y pox¹³ (Chava, Cotontik, Chamula).

Como comité de educación, debíamos ir a ver a las autoridades, daban comida y nos emborrachábamos. Eso me había subido de peso, no estaba tan

¹⁰ Los cargos religiosos consisten en encargarse de organizar las celebraciones consagradas a los santos durante cada año. En el curso de su vida, un hombre que toma un cargo puede esperar que el siguiente ciclo tenga uno más prestigioso, hasta alcanzar el de mayor rango, lo que le confiere autoridad y prestigio. Los cargos civiles fueron promovidos por el estado y se refieren a asuntos políticos. Hoy día ambos conforman la trayectoria de cargos que los hombres deben cubrir. Sus esposas los acompañan y asisten, aunque algunas cubren ellas mismas cargos, en ambos casos también se ven expuestas al consumo del mismo tipo de bebidas y comestibles.

¹¹ Nombre de uno de los cargos religiosos en San Juan Chamula.

¹² Fecha en que anuncian a los nuevos miembros de la presidencia.

¹³ Aguardiente.

gordo cuando entré en comité; el doctor me dijo que me checara (Roberto, Tsajalch'en, Tenejapa).

Trabajaba en Cancún, por el calor bebía mucha agua y sentía mucha hambre. Después vine a servir de comité de educación, pasaba hambre y tomaba Coca, también coraje. Los curanderos dicen que empieza si aguantas hambre, por coraje y por tomar mucha Coca (Mariano, Saclamantón, Chamula).

Teníamos cargo, vendemos refresco, quien sea nos invita¹⁴; ahí empezó, ya sabía, pues enfermaron mis hermanos que pasaron cargo, estaban muy flacos al morir (Candelaria, Cabecera, Chamula).

En el templo pura Coca, vas a otro templo, te dan comida y Coca, otra iglesia, Coca y carne, que no hace mal, sólo Coca, eso dijo el doctor: "no tomes Coca" (Roberto, Tsajalch'en, Tenejapa).

Por su parte, el curanderismo es un oficio que conlleva consumo de alcohol, refresco y comida, por lo que también se identifica como actividad propicia para contraer diabetes, tal y como ilustra un curandero. Es de notar que menciona cambios en el tipo de alimentos y agendas económicas que influyen en la adopción de comestibles no saludables.

Terminé mi cargo y empecé a curar, comía pollo de granja y tomaba Coca, empecé a engordar; creo que me enfermé por el pollo de granja, la grasa que lleva¹⁵. La gente no quiere dar pollo de rancho¹⁶ (Patishtan, Cabecera, Chamula).

En relación con las transformaciones económicas, uno de los efectos es la falta de actividad física, alentada también por la creciente ampliación del transporte público y la adquisición de vehículos automotrices para uso privado. En ello tienen también que ver, sin embargo, dinámicas preexistentes, como lo puede ser el cumplimiento de un cargo religioso que impele a quienes lo desempeñen

¹⁴ Lo que está como trasfondo es el hecho de que, además de mantener un cargo, tenían una tienda donde vendían refresco, combinación propicia para que quienes los visitaban les compraran en su propia tienda para invitarlos como expresión de respeto a su posición social durante ese periodo.

¹⁵ En las curaciones, los pollos y las bebidas son ofrendados y después consumidos por el curandero y sus pacientes.

¹⁶ Mientras el pollo de granja se puede considerar barato, el de rancho ha incrementado considerablemente su costo.

a permanecer en las cabeceras municipales y centros ceremoniales, enfocándose en todo lo concerniente a las celebraciones durante todo un año.

Fabrico velas y veladoras, sentado en la casa estoy, no hago ejercicio, a lo mejor así me empezó, cuando voy a lugares es en carro, nada de ejercicio (Porfirio, Cabecera, Chamula).

Le gustaba carne con grasa, tomaba refresco, empezó a engordar por no hacer ejercicio. Desde su primer cargo comía lo mismo que en tierra caliente¹⁷, pero dejó de hacer ejercicio, engordó. Tenía un cargo en la cabecera y casi no hacía nada (Hijo de Hilaria, enferma, Saclamantón, Chamula).

Aunque la mayoría reconoce las causas médicamente atribuidas a la diabetes, no se excluyen lecturas basadas en la idea de que la brujería es un medio para causarla, dando a comer alimentos ritualmente tratados, o induciendo el hábito de ingerir consumibles que la propician.

Es que hay envidias, un amigo dijo: “¿sabes cómo pegaste azúcar?, te dieron carne asada o pescado seco, ahí me dieron, pusieron su vela (Salvador, Cabecera, Chamula).

El señor hizo un trabajo bien hecho para que tomara¹⁸. Estaba chica, me corría mi mamá con machete por tomar tanto. Ella pidió a diosito y poco a poco dejó de tomar. Un curandero le dijo de ese trabajo, ahí se calmó (Hija de María, enferma, Yaxanal, Residente de Cabecera, Tenejapa).

Estas lecturas pueden encerrar conflictos que funcionan como marco explicativo de padecimientos e infortunios diversos, con lo que hábitos juzgados dañinos pueden considerarse efecto de brujería. Pesa, al respecto, el rol de los curanderos, como muestra el anterior testimonio, y el de los sueños, como ilustra el siguiente, que patentiza la conexión entre causales, creencias y emociones. Destaca la interdependencia establecida entre el ámbito onírico, como uno de interacción entre los espíritus de las personas y de estos mismos con seres sobrenaturales, y la realidad terrenal de interacción humana, que se cree, es afectada por lo ocurrido en las esferas espirituales¹⁹.

¹⁷ Indica que ella se dedicaba a la agricultura y la había abandonado antes de iniciar sus síntomas.

¹⁸ Se refiere a que hizo uso eficaz de la brujería.

¹⁹ Ver Eroza (2006a) y Eroza y Magaña (2017).

Si alguien nos regaña y tomamos refresco, al discutir nuestro corazón está en pleno trabajo y podemos enfermar. Por comer puede empezar; en sueños me daban refresco, engañaban mi espíritu; mis amigos dicen que tome refresco, como hay espíritus que les gusta, tomé y enfermé. Me lo daban con pan, creo porque me iba a dar diabetes (Domingo, Chicumantic, Chamula)²⁰.

Además del consumo de bebidas y comestibles, múltiples causas coparticipan y se complejizan con las experiencias y las visiones culturales; entre ellas, el peso de las desigualdades que condicionan el acceso a los alimentos y sus efectos en la salud. Una paradoja al respecto reside en que el hambre, atributo de la pobreza, exponga a consumibles que causan diabetes.

Me puse fuerte y empecé a creer en dios, ayuné los domingos, mejoré. Empecé a lavar en casas, pero estaba muy flaca, nunca recuperé mi gordura, sólo se puso fuerte mis manos. Tuve paga y empecé a comer pollo de granja y carne, tomaba refresco y enfermé otra vez²¹. No sabía si podía comer grasa, nadie me dice, y como mis hijos están chicos, morían de hambre y mi esposo toma mucho, no buscaba gasto, por eso empecé a buscar yo (Manuela, Chenalhó, residente de San Cristóbal).

Acerca de este caso, una mayor paradoja radica en considerar la diabetes un evento de resonancias morales en las que el hambre es un móvil para transgredir y causa de retribución divina.

De chica no conocí a dios, nadie me dijo que no sirve robar. Mi mamá murió, mi papá nunca me tomó en cuenta, crecí sola y junté con un hombre, nadie quien me dé a casar, por eso me porté mal, robaba maíz, frijol, caña, calabaza, chayote, pollo. Que dios me perdone, no porque me gustaba robar, no tenía comida. Dijo el pastor: “si hiciste algo malo, confiéstate y arrepiéntete, si

²⁰ Con una lógica similar, una joven de Tenejapa, cuyo padre residía en Cancún y era comerciante, refirió que éste le narró un episodio en el que, al cubrir una deuda prolongada a unos chamulas, para mostrar su beneplácito éstos le ofrecieron a beber una Pepsi-Cola mientras que ellos mismos destapaban sendas botellas de jugo de fruta, lo que causó desconfianza a su padre. Sin embargo, para evitar conflicto, éste se encomendó a dios antes de proceder a beber el refresco.

²¹ Se refiere a la debilidad que experimentaba antes de integrarse a una comunidad religiosa.

robaste o tuviste relación con un amigo”. Dije que eso no, pero que he robado para comer²² (Manuela, Chenalhó, residente de San Cristóbal).

Diabetes, signos y síntomas iniciales

Sed, hambre, adelgazamiento, debilidad, cansancio y orinar constantemente son vistos como indicios de diabetes, pese a que algunos dicen no haberlos asociado inicialmente a la misma. Aunque en los siguientes testimonios no se observa, hay quienes se declararon al tanto del significado de los síntomas a partir de experiencias de familiares y conocidos. Es de destacar el apremio por beber Coca-Cola:

Me empezó en abril, me dio antojo de comida, de carne, de pollo; como en 5 o 7 de abril bajé de peso, quedé de 80 kilos, luego 62 (Porfirio, Cabecera, Chamula).

Estaba bien, se encargaba de cada *paxión*²³, comía bien, subió 75 kilos²⁴. Fueron a Chamula, tenía mucha sed, volvieron a casa, más agua, visitó a su hija, tomó refresco, dijo que le preocupaba tomar mucha agua y orinar cada rato, no conocíamos la diabetes (Esposo de Clara, enferma, Saclamantón, Chamula). Me cansaba, enflaqué, comer no quería, sólo agua, Coca a cada rato. Piña, naranja, sandía, quería la enfermedad; tomé 15 días, estaba mejor, pero quería cosas dulces, cuando avanzó quería agua y pozol, al baño a cada rato (Domingo, Chicumantic, Chamula).

Desayuné y me despedí, caminé y sentí mucha sed, quería Coca, podía tomar dos o tres, pero no tenía paga, llegué al templo de Xixintonil²⁵, la sed seguía; quise tomar agua de llave, pero no quería. Predicamos, terminamos y no conseguí Coca, la sed seguía (Sebastián, Tzahalch'en, Tenejapa).

Sentimos hambre, compramos pollo rostizado y sentí mucha sed. Venimos al Arcotete²⁶. Compramos Coca, comimos; a mis compañeros también les dio

²² Manuela especulaba que su diabetes podría ser un castigo causado por sus recurrentes hurtos de comida.

²³ Nombre de otro cargo religioso en Chamula.

²⁴ El narrador refiere tales condiciones como signo de buena salud y argumento de su desconcierto ante el hecho de que su esposa se hubiese enfermado para entonces.

²⁵ Comunidad perteneciente al municipio tzeltal de Tenejapa.

²⁶ Parque forestal perteneciente a San Cristóbal de Las Casas.

sed, llevaron más refresco. Compré medio litro de agua, bebía en dos jalones, me sentí mal (Roberto, Tsajalch'en, Tenejapa).

Empecé a ir al baño, a tomar mucha agua, da mucha sed, no sabía si era azúcar y tomaba refresco, pensé que era normal, tenía azúcar y metía más (Agustín, Chenalhó, residente de San Cristóbal).

Tardó más de una semana y dije, "esto ya no es cruda, ¿será azúcar que dicen?". Bebía el refresco de un jalón sin que el gas lastime mi garganta, no lo sentía frío, quiere frío y dulce. Normalmente no se toma fácil, en un trago una botella de Coca, dos o tres veces, lo necesitaba (Salvador, Chicumantic, Chamula).

Las prescripciones médicas alimentarias

Los entrevistados hablan de lo difícil de adherirse a las dietas. Esgrimen, en primera instancia, el malestar ante la disyuntiva de aceptar las indicaciones del médico a costa de renunciar a las bebidas y alimentos habituales. Entre las razones por las que algunos dicen haberse adherido a la dieta, mencionan el temor ante la advertencia de que, en caso contrario, corrían el riesgo de ver su enfermedad agravada. Se habla también del miedo a la reprimenda médica. Otros refieren un periodo de ajuste, así como aprietos para resistir a la tentación de antojos, más en situaciones cotidianas que favorecen su presencia.

No sabía de mi enfermedad cuando tomaba refresco, cuando supe me dijeron que ya no tomara Coca. "Puedes, pero no 2 o 3 al día" me dijeron; un vaso y hasta otra semana, controlado", dijo el doctor (Salvador, Chicumantic, Chamula).

"No tomes refresco, café, arroz con leche, pan, sólo sin azúcar, 1 o 2 al día; no puedes chile, cerdo, papa, nabos". Ya no como chile, sal, que muy poco; "no comas muy dulce" dijo. Se siente mal, al nabo siempre pongo chile; costó dejarlo. Ya me hallé, me antoja chile verde, pero debo decir: "ya no, aprecio mi cuerpo" (Claudia, Cabecera, Chamula).

Llevo dieta, pero da gana de comer todo. No puedo tortilla, pan, grasa, café, ni azúcar. No tomo refresco, tengo que acatar lo que el médico dice, si no, empeoro y regaña (Carmen, San Cristóbal).

La nutrióloga nos dio un papel, no comer carne, pollo y mucha tortilla, ni pozol, como está acostumbrada se sintió mal, dijo el doctor que, si come, sube su azúcar (hijo de Hilaria, enferma, Saclamantón, Chamula).

Algunos testimonios sugieren que residir en San Cristóbal expone a influencias que actúan en pro de la adherencia, como el nivel de educación y experiencias de trabajo que propician el contacto con referentes externos²⁷. Se advierte al respecto una mayor asimilación del discurso médico, así como de otros discursos y prácticas relativas a la salud y a la alimentación saludable. Lo anterior también guarda relación con la disponibilidad de una mayor variedad de alimentos. Igualmente, parece tener mayor cabida la auto-culpabilización por ser persona enferma. Tales ideas son sugeridas en el testimonio de una mujer que trabajaba como cocinera en un restaurant italiano, y un hombre con maestría en educación:

Podía comer verduras, pero no tomar pozol, nada de harina blanca, ni leche con grasa, todo light. Ahora como frijol, lenteja; con harina integral hago mi tortilla en comal. Hago mi avena, en mi trabajo verdura al vapor con aceite de oliva o vinagre (Carmela, Oxchuc, residente de San Cristóbal).

Sabía cómo viene la enfermedad y no me cuidé, comía comida chatarra, mucha Coca y café, igual cerveza, soy culpable, pero dejé de comer como antes. Si hay pastel no puedo, voy a una fiesta y me dan brandy, no puedo, sube el azúcar (Pancho, Chamula, residente de San Cristóbal).

Resistencia a las dietas, dificultades para adherirse a ellas y motivos para no hacerlo

Ante lo difícil que les resultaban las dietas, algunas personas describen resistencias, así como arreglos que oscilan entre la adherencia y la resistencia. No falta quien cuestione la eficacia del apego a los preceptos médicos a partir de la experiencia propia.

“No puedes comer chile ni tomar café y refresco, sólo agua; 3 tortillas en la mañana, 3 en la tarde”. Puedo carne, pero que saque el gordo. No puedo dejar el refresco, pero no se compara como antes, tomo poco, así como el café, muy

²⁷ En la ciudad reside gente de diversos estados del país y de diferentes países, lo que ha traído influencias de diversa índole.

poquito. Cuando quiero tomar no obedezco, si me propongo, me cuido y baja mi azúcar (Rosa, Selva Natividad, Chamula).

El doctor ha dicho que no como bien, pero como igual. No puedo alverja, carne sin grasa, papa, no. Si carne casi no como, si la como o no, igual me siento (Magdalena, Cabecera, Chamula).

Aburre comer verdura, frutas; no puedo puerco, lo que más me gusta, los lácteos que ni pruebe, queso, leche, ¡ay dios mío! por eso acabaron mis fuerzas, pura verdura y frijol, no puedo hacer quehacer, me canso, estoy débil, necesito mi Pepsi, jejeje (Isabela, Milpoleta, Chamula).

La resistencia también alude a ideas acerca de qué alimentos aportan energía y resistencia. Destaca la prohibición médica de alimentos elaborados con maíz, en torno a que, además de atribuírsele múltiples virtudes, algunos entrevistados lo consideran un alimento creado por dios especialmente para el ser humano. Se trata de un criterio para decidir qué se adopta y que no, respecto a la dieta prescrita.

Pollo sin grasa, sólo frutas, tortilla no, sólo tostadas. Obedecí sólo refresco, pero tortillas y pozol, que tiene azúcar. Dije, “es mi culpa deber evitar eso, pero pozol” acostumbro en mi trabajo de albañil, sigo tomando. Tampoco dejé tortilla; que no podía comerla ni pozol, y son los principales alimentos. Me preguntaba si aguantaría. “Parece que tiene espinas y enfermedad la comida”, decía mi esposa; “ni modo” dije, “si voy a morir de lo que como, así quiso dios”. Refresco dejé por ser muy dulce, trago sólo a veces. Con dos tostadas no viviría, no siempre como fruta y me siento bien. Me dijeron, “pozol no”. “Ya es castigo, que sea lo que dios diga, no dejaré de comer” dije. Gracias a dios no ha pasado nada. Café, no dejo, maíz tampoco, dije: “si dios no quiere que coma más que lo que él ha dado, eso dejo” (Salvador, Chicumantic, Chamula).

Varios testimonios dejan ver dimensiones emocionales que median en las decisiones. La ansiedad por consumir aquello a lo que se está habituado y que repentinamente resulta prohibido; los aprietos de los familiares para que los enfermos no infrinjan los mandatos médicos y el desgaste de éstos, mismo que los conduce a cuestionar el sentido de seguir viviendo con el sufrimiento causado por la dieta. Transgredir comiendo lo prohibido es un proceder

que algunos familiares describen, implícitamente, errático, aunque algunos enfermos lo refieren como un acto de rebeldía para con la enfermedad y sus voceros, en cierto modo liberador.

Refresco, no le damos aquí en la tienda, pero toma a escondidas, busca en otra y toma, todo lo dulce, café, refresco, paletas (hija de Verónica, enferma, Cabecera, Chamula).

Como ya no está normal le antoja fruta, lo que tiene grasa, que es dulce; antes salía a comprar su antojo²⁸. Pedía huevo estrellado y palomitas. Toma pozol, plátano. Cuando hay mango, pide, también chorizo. Si le decimos que no, se enoja (hijo de Alonso, enfermo, Cañada Chica, Tenejapa).

Ni tortilla ni pozol, 3 tortillas, 3 tostadas. No hay gusto, como como criatura, un poquito, al rato quiere más. No dejo mi cafecito con poca azúcar, con pan, tortilla o galletas. Me enoja si dicen: “no comas esto, lo otro”, si he de morir como, dame mi caldito. El azúcar a veces no controlo, “mejor como, si muero, es mi alegría, mi gusto, ¿por qué me pongo triste?” (Antonio, Tenejapa).

Hemos mencionado que la resistencia también atañe a arreglos que las personas idean para ceñirse a las dietas con ciertos matices, teniendo en mente las reacciones que experimentan y las posibles reprimendas médicas, así como su autocomplacencia para saciar apetencias. Algunos médicos, al parecer, se muestran flexibles con ciertas concesiones; aunque también se entrevé que hay quienes se adhieren sólo a los preceptos que les acomodan o interpretan a conveniencia, e incluso buscan médicos que se ajustan a sus expectativas.

El primer doctor dijo, “no coma tortilla, pozol, ni dulce”; el segundo dijo: “no te preocupes, sólo toma tus pastillas; los médicos preocupamos más a los pacientes, si no muere de su enfermedad, muere de hambre o preocupación”. Normal, puedo comer carne, chile, tortilla; debo dejar el refresco, tomo muy poco, como pasteles, dulces, chocolates sólo para el antojo (Agustín, Chenalhó, residente de San Cristóbal).

Esquipulas me dio control: “poquito este y dos tortillas”. Eso más baja de peso; aguanté medio año y busqué otro doctor. “Puede poquito de todo, no mucha carne ni pollo”. Entonces poquito trago me emborrachaba mucho. Dije al

²⁸ Durante el periodo de la entrevista, el enfermo había perdido la vista, de ahí que su hijo se refiera en pasado a las huidas de su padre.

doctor: “si me invitan a una reunión, dan trago”; “los diabéticos pueden tomar poco vodka, whiskey, tequila, hasta cuatro cosas”, dijo, “¿para los diabéticos?, bueno”. No pasa nada, normal, sólo dejo de tomar dos días [ríe]” (Xun, Cabecera, Chamula).

Incumplir prescripciones también responde a limitaciones como la falta de recursos económicos y la necesidad de alimentarse según las posibilidades. Se advierte lo desventajoso que puede ser subsistir de lo que se produce en el campo sin la certeza de obtener buenas cosechas, verse impedido por la enfermedad para realizar faenas agrícolas, y depender del comercio para adquirir alimentos, sin medios para obtener circulante.

“Pollo sin grasa, tu azúcar aumentará si comes”, dijo el doctor; no he comprado pollo, no hay paga, pero hago lo posible en buscar mi comida. Si me llaman a tortear voy y ya me gané mi comida y de mis hijos²⁹ (Pascacia, Cabecera, Chamula).

No me gusta que diga el médico “coma fruta” lo como si me antoja, no diario, no puedo, el trabajo ni da tiempo y con mi medicina estoy bien. O que diga: “coma papaya, melón”, no siempre hay, que tome leche deslactosada o yogurt, es caro (José Francisco, Chamula, residente de San Cristóbal).

Más comemos frijol, verdura, luego no hay dinero y todo compramos, tenemos tierra, pero a veces no da y no puedo trabajar, si hay calor me duele la cabeza o no hay fuerza para echar azadón, machete; tenemos que comprar maíz, frijol. Comemos carne una vez por semana, huevo también (José, San Antonio, Tenejapa, residente de Tenejapa, Cabecera).

En un sentido opuesto, resulta paradójico el hecho de que la escasez de recursos económicos pueda operar como criterio para adherirse a las prescripciones alimentarias.

No hay dinero, por eso le dije mi esposo que mejor ya no me llevara al doctor, que cuidaré mi comida para no gastar dinero, que de por sí no tenemos (Margarita, Cabecera, Chamula).

²⁹ Se refiere a que los responsables de los cargos la solicitaban para hacer tortillas, con lo que a cambio era convidada a los festines que en términos de su diabetes implicaba consumir alimentos, médicamente contraindicados.

Los cargos y el curanderismo también son señalados como una dimensión que interviene en la disyuntiva de adherirse a las dietas.

A veces tomo jugo y refresco Rey³⁰, lo más duro es que me han prohibido trabajar y beber refresco. Tomo poco pox para curar. No puedo pollo de granja, carne y refresco (Patishtan, Cabecera, Chamula).

Una persona puede verse en situaciones comprometedoras para ingerir consumibles contraindicados, aunque se observa que, en tales circunstancias, quienes las afrontan pueden apelar a argumentos de auto convencimiento para ceder a la tentación. Se aprecia cierta confabulación entre el sentido de compromiso y el deseo por satisfacer la apetencia³¹. Se advierte también la creencia de que medicarse inhibe riesgos alimentarios.

Si me invitan debo orar para comer ese alimento, me ofrecen refresco, tomo poquito, pero dios me ayuda, oro primero, porque no creo que dañe en un ratito y no es diario. No me hace sentir mal comer y tomar lo que me ofrecen, estoy pendiente de mi medicamento diario, parece que lo controla (José, San Antonio, Tenejapa, residente de Cabecera, Tenejapa).

También es posible que se trate de un dilema entre atender necesidades personales, y el deber de adherirse a los preceptos de un ethos colectivo. Tal es lo que sugiere el caso de un hombre de Chamula, quien, al saberse diabético, debió decidir entre cubrir sus gastos médicos o emplear su dinero en lo necesario para cumplir con su cargo religioso.

“Si quieres señor que pase mi cargo, moriré, pero si me das tu bendición lo pasaré tranquilo, vamos a bailar, a gastar, usted es quien me dejó en tu cargo, así que enfermedad a la chingada”, me dije: “¡a echar trago con la gente!”, tomé mi cargo, enflaquecí echando trago. Cuando me decían los doctores que no tomara pozol ni mucha tortilla, recé a dios como maya, “Si muero comiendo tortilla, tomando pozol, es fruto de tu sagrado campo ¿cómo voy a morir?, mi cuerpo se formó de maíz. De eso moriré si es tu mandato, consumiendo el

³⁰ Marca de un refresco de producción y distribución local.

³¹ En ciertos contextos se da la opción de aceptar la bebida y, si es refresco llevarlo a casa, si es aguardiente verterlo en un recipiente, también para llevarlo.

sagrado maíz, ¡a comer pozol, tortilla, pescado, seco, fresco, camarón, carne, atolito, más refresco” (Xun, Cabecera, Chamula).

El rechazo a las dietas puede derivar en alternativas de auto atención que no dejan de ser sorprendentes, aunque si consideramos la relación que expresan algunos hombres con el alcohol, tal vez no deberían serlo. Obtuvimos respuestas como la expuesta a continuación.

“Apenas tres tortillas vas a comer, o tostadas”, no me gustó, “mejor voy a curarme”, supe que es azúcar y busqué hierbas. Refresco, sólo una o dos, antes tomaba doce. A veces se me quita la diabetes, a veces no, por eso echo mi copita de pox y se calienta la sangre. Dicen que el trago quema la enfermedad, una tarde empecé a tomar, como es caliente empezó a subir; dicen que se quita, pero a mí no me la quitó (Salvador, Cabecera, Chamula).

Diversos factores confluyen para que las personas puedan acceder, o no, a un régimen alimentario que desde la postura médica se juzga idóneo para un adecuado control. Si bien la resistencia a las dietas participa de manera compleja, se puede hablar de otros condicionantes que permiten adoptar, o no, la alimentación prescrita. Por ejemplo, las diferencias creadas por estratificación social. El siguiente segmento, expuesto por un hombre con grado de maestría y con los beneficios de trabajar en el magisterio, es un ejemplo de los contrastes existentes en el contexto.

Tengo sembrado nabo, berro, zanahoria, betabel, brócoli, coliflor, col. Como diabético, cualquier cosa sin higiene enferma, pues las defensas bajan, por eso elijo mi comida. En Nueva Esperanza³² tengo cinco lotes para sembrar y ocho hectáreas en Teopisca (Manuel, San Antonio Las Rosas, San Cristóbal).

Abordamos enseguida los hábitos de consumo que las personas con diabetes decían mantener, así como la lógica con la que los explicaban. Hay quienes seguían las dietas habiendo reducido la frecuencia de consumo de comida contraindicada o seguían consumiéndola después de modificar la forma de prepararla. En un caso se da cuenta de una suerte de ensayo y error que coteja

³² Colonia situada en la zona norte de San Cristóbal, principalmente poblada por indígenas.

el consumo de alimentos con las reacciones derivadas del mismo. Llama igualmente la atención que en algunos testimonios subyace la idea de que la diabetes es curable, por lo que después de haberse sentido mejoría, los hábitos de consumo fueron retomados.

Como estoy en mi comunidad, sólo tres veces al día, desayuno, comida y cena; cuando tenía diabetes cada rato comía, y mucha fruta. Cada mes como pollo de rancho, la res es más buena, como se asa al carbón es menos grasa (Manuel, Saclamantón, Chamula).

Una vez al mes como pollo, igual carne. Ahora todo tipo de verduras; compramos arroz, sopa y la que consumo más es tortilla, cinco a seis al día (Juan, Saclamantón, Chamula).

Carne, si le hace daño no come, todo estoy preguntando, sea verdura, sea carne y carne cocida; si el caldo mueve el azúcar mejor no come. Cuando le sube, se siente débil, empieza a tomar agua otra vez. Ella toma sólo pozol agrio, no sube, el pozol bueno³³ sube, la tortilla no, siempre pregunto cómo siente de comida (Esposo de María, enferma, Cañada Chica, Tenejapa).

Respecto a algunas mujeres, cocinar para sus familias denota ser una dimensión más que media en sus decisiones de consumo de alimentos.

En mi trabajo no como pollo, a veces vengo a hacerlo acá, cuando no como allá, vengo a comer aquí, porque mis hijas comen pollo (Carmela, Oxchuc, residente de San Cristóbal).

Que dejara huevo, refresco, queso, pan; lo que tiene grasa ni pruebe. Lo dejé, aunque al principio quería comer huevos, mi esposo dijo que aguante, pero como hago comida a mis hijos siento ganas de comer (Margarita, Cabecera, Chamula).

Comemos pescado, pero más res, como a mis hijos no les gusta el pescado, dejé de hacer, sólo lo que les gusta a todos. Como un poquito de res, pero grasa nada (Paulina, Oxchuc, residente de San Cristóbal).

³³ Endulzado.

Los testimonios revelan otras dimensiones que intervienen en las decisiones alimentarias. La utilización de suplementos alimenticios, de gran presencia en la región, resulta una de ellas.

Cuando tomo Dulce Vita³⁴, todo como y tomo, hasta Coca; carne, caldo de res, de pollo, hasta lo de ranchería, donde venden en carnicería, de pura gordura, si dan en la fiesta, debo comer, es muy sabroso, pero no me aumenta. Puedo comer normal, dijo quien me dio Dulce Vita (David, Cabecera, Tenejapa).

La participación en cargos públicos y religiosos persiste como escollo para un cambio decisivo de hábitos de consumo. Aunque como se ha dicho, tal argumento puede ser justificador.

Soy regidor. Jueves, viernes, sábado, hay rezo, siempre rezamos en la iglesia con alcohol y no se puede guardar, es obligado tomar. El domingo fuimos, daban trago y tomé³⁵ (David, Cabecera, Tenejapa).

A veces participo de *jabi*³⁶, en la última fiesta tomé una semana, nunca me ha pasado así, me quedé débil y un poquito mal (Salvador, Cabecera, Chamula).

Hemos visto que, en las decisiones referentes a llevar o no dieta, median aspectos emocionales que también inclinan la balanza hacia una u otra postura. Se advierte que para los familiares de los enfermos, velar por el cumplimiento puede volverse un reto que pone a prueba tal convicción. Estos, sin embargo, pueden adquirir un rol más complejo respecto a su influencia al participar en el sufrimiento de quien sigue la dieta. Tal es lo que sugiere el siguiente drama.

Algunos médicos inventan, tortilla, pozol; “¿lo dejo solo porque me enfermé?, ¿así me curaré?”, dije. Probé un tiempo y no aguanté. Decía a mi familia: “ahí compran su comida”, “no tenemos hambre”, decían, “ustedes no están enfermos”, les decía. Cuando me cuidé, subía mi azúcar, aunque ya no tomaba pozol; ahora como bien y está normal. “Se siente muy triste que no comas con nosotros, parecemos divorciados, tú comiendo en otra parte y nosotros

³⁴ Suplemento alimenticio producido por la empresa OMNILIFE.

³⁵ Supimos indirectamente que David sí contaba con la opción de sólo aceptar la bebida sin consumirla.

³⁶ Quien se ocupa de servir el *pox* a un mayordomo en las celebraciones religiosas de Chamula.

comiendo a escondidas”, decía mi mujer. “Es por enfermedad”, decía, pero quería comer y renuncié a la dieta. “Comamos y sentémonos, solo no le metan mucha grasa”, les dije. “Así es mejor, comamos”, dijo mi esposa. “Ni modos” dije, “si dios quiere que muera, él sabrá”. Mejoró mi familia, hasta mis hijos sentían que somos divorciados. “Si aquí es donde estoy pagando mis errores, no necesito morir”, dije (Salvador, Chicumantic, Chamula).

Complicaciones de la salud por consumo

Algunas voces dan cuenta de complicaciones de salud, a raíz de la ingestión de bebidas y comestibles en las que median las dimensiones que hemos venido señalando. También interviene el desconocimiento acerca de lo peligroso de algunos alimentos, por lo que es sólo mediante tal experiencia que se aprende. No deja de haber lecturas basadas en perspectivas, como las categorías frío-calor, en referencia a agentes a los que se expone el cuerpo, y la presencia de uno u otro estado en el mismo y, por ende, en el estatus de su salud.

Cuando toma son semanas, la tercera vez que tomó mucha caguama empezó otra vez la enfermedad. De ahí no se normalizó (hijo de Alonso, enfermo, Cañada Chica, Tenejapa).

Fui a casa de un cabildo, lavarían los santos en semana santa, cambiamos las flores y comimos calabaza; al volver, “voy a morir”, dije a mi esposa. “¿Será por la calabaza?, ni que fuera azúcar”, dijo. Hace poco también recaí, no pensé si me afectaría lo que comí, tal vez tenga mucha grasa o cosas mezcladas y es caliente. Mi compadre me invitó barbacoa de borrego y fui al hospital (Domingo, Chicumantic, Chamula).

Volví a tomar Coca, nada pasó, pensé que había sanado, empecé a tomar refresco y cambié de medicina, pero la enfermedad volvió. Tuve un trabajo en Baxek'en³⁷, el primo de un primo, recién vuelto de Estados Unidos, y nos invitó barbacoa de borrego, quería probarla y no pensé que es caliente. Comí y después tenía mucha sed. Hacía frío y no importaba, quería agua, como la barbacoa tiene mucho ingrediente, es caliente. Empezó de nuevo (Salvador, Chicumantic, Chamula).

³⁷ Comunidad de San Juan Chamula.

Como ocurre respecto a contraer enfermedades, los sueños relativos a ingesta de comida y bebidas pueden considerarse causa de complicaciones de la diabetes. Hemos anticipado que tales sueños pueden ser juzgados como la fuente de diversos males y son también, por tanto, una de las posibles lecturas en dicho sentido.

En cinco años no tomé nada, estuve bien, pero este año en mi sueño me volvió a dar; comía carne ahumada, tres veces soñé. Si sueñas que comes carne algo te va a pasar, decían mis papás, y cuando soñé eso me empezó otra vez el azúcar (Roberto, Tsajalch'en, Tenejapa).

Discrepancias y tensiones con las perspectivas médicas

Un reiterado desacuerdo con las dietas alude al hecho de que algunas personas juzgan que reducir la cantidad de comida acostumbrada las debilita. Destaca nuevamente la especial significación concedida a los alimentos y bebidas elaborados con maíz. Puesto que la obesidad es un signo de control inadecuado para los médicos, sus prescripciones también buscan combatirla, lo que constituye otro tema de debate. En el contexto de estas comunidades tiende a pensarse que un cuerpo obeso denota salud y bienestar (Eroza y Aguilar, 2015). La frecuencia con la que la gente consume bebidas y alimentos contraindicados también resulta un motivo para disentir con una prohibición total y definitiva.

Llegué a la clínica, que estoy mejor, que no coma grasa y no coma mucho, tres tortillas al día, si no, el mal me lo estoy haciendo. Pero mis hijos dicen que coma bien porque estoy acostumbrada; es verdad, como me ven sin fuerza; me hace mal si estoy débil, se me tapa el pecho, no puedo respirar si no como bien (Sebastiana, Cabecera, Chamula).

Tortilla, sólo dos, ¿cómo aguantaré? Como normal, si voy a mi cita me pregunta cuántas como, digo que tres, ahora sólo dos, "sigues muy gorda" dicen; pero he estado siempre gorda. Sigo comiendo como acostumbro, sólo el refresco lo dejo tres o cuatro días, no lo acabo, si me regalan debo acabarlo.

Dice el doctor que haga ejercicio, trabajo diario, es como hacerlo, cansa (Rosy, Cabecera, Chamula).

“Come dos o tres tortillas al día”, pero como más. Dicen los médicos que para que no suba el azúcar, porque tortilla tiene azúcar; la cosa es que no comas, no comas arroz, no tomes leche, no mucho queso, crema, si no como exagerado esas cosas (Agustín, Chenahó, residente de San Cristóbal).

Tortilla, dos o tres cada comida, poco pozol. Traté y más me consumía la enfermedad. Dijo mi yerno, “enflacarás así, come bien, es nuestro alimento”. Por eso como bien tortilla y pozol, dejé café y refresco, igual sabritas; que esté lleno de tortilla o pozol, da fuerza, si no, me debilitaría. Sabritas, galletas, refresco, son gustos, no nuestra vida como el maíz. Tomar refresco no es la única razón para enfermar, los doctores dicen que nacemos con azúcar, que si los abuelos están enfermos nos puede pasar lo mismo, son herencias. No sé si es cierto, tal vez es complemento de diabetes pero no la causa. Si tomas mucho tal vez, pero con medida no (Domingo, Chicumantic, Chamula).

Imaginarios en torno a la alimentación y la diabetes

La diabetes ha adquirido ya tintes históricos que han dejado su impronta en el imaginario en torno a la misma. Se observa un dialogo entre lo que los cuerpos informan y el discurso médico; dudas, confusiones y hasta enigmas, lo mismo que procesos de síntesis siempre inconclusos y abiertos a lecturas novedosas sobre cómo se entiende, se vive y se resignifica la diabetes.

La diabetes roja pega si tomamos refresco o café con mucha azúcar (hijo de Hilaria, enferma, Saclamantón, Chamula).

Que hay tres tipos de diabetes, blanco, rojo y negro. Creo es rojo el mío; la diferencia es el síntoma, rojo no duele el estómago, negro al comer pastel da vómitos y mareos. (Miguel, Saclamantón, Chamula).

En nuestra vejiga, donde se almacena nuestra orina, empieza a hacer ruidos, como si comemos, pero no encontraron medicina. No sé en qué parte está la enfermedad, ¿en mis venas?, ¿en mis huesos?, ¿tengo todavía azúcar?, si no,

con vitaminas haría efecto en mi corazón y en mi estómago, tendría un poco de fuerza, pero sólo siento frío (Sebastian, Tzajalchén, Tenejapa).

Siento que el azúcar está en la sangre, cuando empecé comía bien y al rato tenía hambre, empecé a bajar ¿dónde va la fuerza de la comida?, parece que hay gusano dentro y gasta la fuerza del alimento. Es rara la enfermedad, una vez me contó alguien en el ISSSTE que bajó mucho, era 80 su azúcar, debía comer puro dulce, si baja más también mata (Antonio, Tenejapa).

Perspectivas histórico-locales de procesos que han propiciado el incremento de la diabetes

El declive de la agricultura de subsistencia y la incorporación al trabajo asalariado y a la economía mercantil resultan los procesos más vívidos en la experiencia de los entrevistados al trazar una mirada histórica en torno a la diabetes. Una de las explicaciones alude al cambio en la producción y la calidad de los alimentos, así como su impacto en la salud. Los siguientes testimonios exponen como principal referente de la alimentación y los daños a la salud el hecho de que la producción de alimentos dejó de ser natural a partir de la implementación de agroquímicos, así como de la producción industrial de carne.

Antes no usaban refresco, pura verdura, solo natural sembraban. No había diabetes en mi comunidad, puro natural comían (Paulina, Oxchuc, residente de San Cristóbal).

Esa parte creo a los doctores, nuestros abuelos no sabían si los animales se vacunaban, criaban solos. Ahora cualquier cosa enferma, verduras, las fumigan y abonan, contaminan, las papas las fumigan para quitar gusanos.

Cuando era joven sembraba papas, el abono era excremento de borrego, daba papas tremendas, ya no, por eso sé dónde vienen las enfermedades (Domingo, Chicumantic, Chamula).

El fertilizante vino a dar mala calidad de vida; el transgénico, las clonaciones, perjudican la salud, pero quien quiere agarra, no lo obligan, ¿quieres comer pollo de granja o de rancho, que crece en nueve meses y no en ocho semanas?, ¿quieres comer verduras con químicos?; si empezamos a trabajar con nuestro alimento, estaremos bien” (Manuel, San Cristóbal).

Este último testimonio opone el libre albedrío para elegir o no alimentos saludables. Palabras de quien, con un grado de maestría, parece haber adquirido información para idear un discurso que intenta ser crítico y propositivo. Lo cierto es que se trata de procesos matizados durante las distintas fases en que los indígenas se han visto inmersos sin poder ejercer mayor control, adaptándose a las inercias que se van dando. Tal es lo que revela un anciano desde su experiencia.

No se oía de refrescos ni enlatados, ahora comemos puro químico. Repollo, papa, parecen muy bonitas y es químico, pollo de granja, carne de res, ya hay de granja, puro fertilizante para maíz. La diabetes vino con alimentos, no sabíamos del azúcar. Comía enlatado de chile, de mojarra, de sardinas, grandes, chicas con su chilito, fritos, también cerveza. Llegó la carretera y llegó todo, antes a San Cristóbal yo llegaba muy poco. Tenías que traer cargando, pero llegó aquí y hasta la ranchería. La gente no tenía tanto dinero, ahora hay más negocio; no quieren hacer tortilla en comal, puro comprado. Hace tortilla mi esposa, pero es químico, pues compramos maíz. Antes sembrábamos hectáreas para el año, pero empecé a usar fertilizante. Cuando ya era empleado todavía sembré, pagaba gente, pero hice cuentas y salía igual comprar. Dije: “compremos maíz, es más caro sembrar”. La mayoría compra tortilla, hay tres tortillerías y reparten en moto (Antonio, Tenejapa).

En estas reflexiones tiene también cabida una de orden ontológico que habla de dos ámbitos de relación entre la producción de alimentos y los humanos que los consumen, y que da cabida a dos tipos de personas que, aun siendo habitantes de un mismo territorio, lo son también de mundos regidos por distintos ritmos de vida.

El maíz que cosechamos aquí es mejor, cuando sembramos maíz comemos verduras que crecen allá. El maíz es la fuente de vida, como dicen los abuelos: “no jueguen el maíz, tiene vida, llora, si ves un granito, recógelo”. Los de nueva generación no les importa, total que hay maíz comprado y hay tortilla de máquina; no es igual, nuestro maíz crece aquí, los otros son de otros lugares, son barato, pero no se sabe cómo vienen; crecen rápido, el nuestro

toma tiempo. Se siembra en *ch'ay k'in* o *muk'ta sak*³⁸, tiene su temporada cada año, tarda en crecer y lento llega a nuestro cuerpo (Salvador, Chicumanticc, Chamula).

Conclusiones

Pese a las visiones socioculturales compartidas, los entrevistados conforman un grupo socioeconómicamente heterogéneo, reflejo ello de la estratificación inicialmente mencionada, que en parte se manifiesta en los recursos diferenciales con los que dicen haber contado al mediar con los preceptos del control médico. Aun así, todos dejan ver, directa o indirectamente, los procesos que operaron en su vulneración frente a la diabetes, los cuales también pudieron identificarse mediante observaciones directas.

Se puede hablar, por ejemplo, de la influencia de la migración respecto a la apertura de depósitos de cerveza y refresco, así como de establecimientos que ofertan tortillas elaboradas con harina de maíz de producción industrial y las distribuyen con motocicletas. Hombres y hasta familias que han vuelto después de laborar en contextos migratorios, principalmente en Estados Unidos, lo han hecho con un capital que invierten en estos negocios. Si bien esta circunstancia ha permitido a sus propietarios un mejor estatus económico, al convertirse en los principales o únicos abastecedores en sus comunidades, tanto sus clientes como ellos mismos enfrentan la amenaza de la diabetes. Sea que se goce o no de bienestar económico, los patrones de consumo vigentes alcanzan a ricos y pobres. Paradójicamente, el paso que se da del hambre endémica a la diabetes resulta un síntoma de acceso a un consumo que deviene en un proceso de vulnerabilidad social ante la diabetes, en un marco de condicionantes estructurales visible en disparidades y carencias referentes al acceso a necesidades básicas como el agua potable y recursos alimenticios saludables.

No obstante, diversos procesos socioculturales menos evidentes son igualmente partícipes en la configuración de la vulnerabilidad en diabetes. La adopción de nuevos patrones de consumo también habla de un diálogo entre imágenes mercadotécnicas modernizantes y perspectivas indígenas, algunas de profundas dimensiones históricas. Se trata de un escenario en que se debaten y se amalgaman visiones acerca del bienestar, de lo moderno y progresista,

³⁸ Los dos son nombres del calendario maya.

de la imagen corporal, así como de la salud. Dada la perdurable historia de colonialismo que los indígenas de la región experimentaron, su pobreza endémica y la violencia que la sustentaba les proveyó de una imagen contrastante entre el raquítrico y famélico cuerpo indígena, explotado y desposeído, y la robustez del amo explotador y acaparador de recursos naturales y de los bienes producidos por los primeros (Vogt, 1970). Imaginario que ha persistido y por el cual, entre algunos sectores de esta población, la obesidad resulta un signo de bienestar, abundancia y salud, en tanto que la delgadez resulta su antítesis. Esta última, sin embargo, entre personas jóvenes expuestas al influjo de la educación, la mercadotecnia y de discursos médicos y estéticos de la imagen corporal, tiende a ser positivamente ponderada (Eroza y Aguilar, 2015). En relación con lo anterior, la debilidad es también un tema situado en el centro del debate; hemos visto que la restricción de alimentos elaborados con maíz colisiona con la perspectiva médica, al ser dicha gramínea apreciada como el nutriente que aporta energía, resistencia y vitalidad al cuerpo, además de ser un aspecto constitutivo de la identidad cultural. Por lo demás, los mandatos médicos suelen tener un carácter universal que omite las problemáticas más amplias de la población destinataria, como, por ejemplo, la accesibilidad a los recursos en un contexto de inseguridad alimentaria (Page, Eroza y Acero, 2018).

Destaca también la familiaridad desarrollada en torno a la enfermedad a lo largo de las últimas décadas, la cual parece basarse en experiencias cercanas, y a menudo reiteradas, que los participantes habían tenido dentro de sus círculos familiares y comunitarios. Aunque también es probable que la diabetes haya estado presente durante un periodo más largo en la región y que fuese a partir de políticas sanitarias centradas en esta enfermedad que el término se hubiese vuelto conocido y más fácilmente atribuido a síntomas que previamente eran interpretados de manera diferente. Así mismo, pese a que hay quienes adoptan visiones biomédicas y actúan en conformidad, ello no impide reinterpretarlas desde miradas socioculturales y experienciales que aportan profusos y novedosos significados tanto al vínculo entre alimentación y diabetes, como a la diabetes en general, que también puede ser circunscrita a un marco de referencia más amplio que posibilita dilucidarla a partir de ideas relativas a la retribución divina, a brujería, a concepciones espirituales, y a su conexión con tensiones sociales que la alinean junto a otras expresiones de enfermedad

e infortunio (Eroza, 2006a; 2016). Mas no hablamos de creencias estáticas, sino que son continuamente enriquecidas por el vínculo entre las experiencias sociales y lo que el cuerpo informa sobre el padecer. Se trata de una perspectiva que confiere un sentido más complejo al enfermar y al sufrir, lo mismo que orienta en dicho sentido las trayectorias terapéuticas que involucran una diversidad de actores, pero también opera como fundamento del diálogo, ya complementario, ya contradictorio, con la medicina y sus representantes.

Intervienen también aspectos emocionales y afectivos que, en el caso de la relación entre alimentación y diabetes, versan sobre la ansiedad por consumir lo prohibido, que eventualmente se sugiere como un acto de sublevación que apunta al auto aniquilamiento y a lo que los alimentos significan en el mundo de la experiencia compartida de los enfermos y sus allegados, en el que las restricciones promueven discordia y dolor y por lo mismo dan pie a resistencias y mediaciones.

Hemos visto que en la vulnerabilidad ante la diabetes intervienen procesos a nivel macro que configuran un escenario que no solo propicia condiciones sociales para contraerla, también despoja a las personas de las garantías para acceder a una alimentación saludable y a una adecuada atención de su salud. En complemento, sin embargo, una mirada en torno a dimensiones socioculturales, así como subjetivas e intersubjetivas, propias de la experiencia del padecer, permite observar cómo en el vínculo diabetes-alimentación, en la medida en que median tramas emocionales y afectivas, también revela dramas personales e interpersonales más sutiles que, si bien dotan a la diabetes de una gran riqueza simbólica, también vulneran la salud de las personas y complejizan temas como la prevención y la atención médica.

Mientras, desde su mirada, la medicina se remite a enfocar y tratar la diabetes en términos de mandatos y de responsabilidad personal, la miríada de aristas manifiestas en los testimonios nos invita a recordar que, a fin de cuentas, la alimentación es una presencia en nuestras vidas que va mucho más allá del hecho de nutrirnos. La hemos humanizado de muchas formas y le hemos conferido múltiples significados, haciéndola parte de nuestros mundos de sentido. Es inmanente en nuestras experiencias vitales, nuestros recuerdos, nuestros sentimientos y emociones y, por tanto, nuestros afectos y nuestro *ethos* colectivo, por lo que también forma parte de nuestra identidad en un sentido amplio. Esto la hace partícipe de la memoria de nuestro cuerpo, de

sus espacios sociales, y de sus deleites compartidos. Teniendo todo lo anterior en consideración, se puede asumir que la disyuntiva de adherirse sin más a los preceptos médicos alimentarios supone una ruptura por demás violenta para con el mundo de nuestra experiencia.

Bibliografía

- Aké Canul, Didier Francisco (2013) *Experiencias del paciente diabético mayahablante en los servicios de salud de Tizimín Yucatán*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Salud Pública con Área de Concentración en Ciencias Sociales y del Comportamiento. Instituto de Salud Pública. Universidad Autónoma de Yucatán.
- Alvarado Osuna, Claudia, Feliciano Milian Suazo y Victoria Valles Sánchez (2001) “Prevalencia de diabetes mellitus e hiperlipidemias en indígenas otomíes”, *Salud Publica Mex*, 43 (5), pp: 459-463.
- Bastarrachea Sosa, Raúl, Hugo Laviada Molina, y Lizardo Vargas Ancona (2001) “La obesidad y enfermedades relacionadas con la nutrición en Yucatán”, *Revista de Endocrinología y Nutrición*, 9 (2), Abril-Junio, pp. 73-76.
- Camarena Ojinaga, Lourdes y Von Glascoe, Christine (2008) “La diabetes mellitus 2 en la población cucapá: situación general y apego al tratamiento” en Peña, Florencia y Beatriz León (comp.) *La medicina social en México IV. Alimentación, cuerpo y corporeidad*. México: Ediciones Eón. Asociación Latinoamericana de Medicina Social, Universidad Autónoma de Tapaulipas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Programa de Mejoramiento del Profesorado.
- Castro Sánchez, Hector y Escobedo-de la Peña, Jorge (1995) “La prevalencia de la diabetes mellitus no dependiente de insulina y

- factores de riesgo asociados, en población mazateca del estado de Oaxaca”, *Gac Méd Méx*, 133 (6).
- Domínguez, María de Los Ángeles (2012) *Vivir con Azúcar. Experiencias y representaciones en torno a la diabetes en grupos domésticos de Zinacantán, Chiapas*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Sureste.
- Eroza Solana, Enrique (2016) *El cuerpo como texto y eje vivencial del dolor: las narrativas del padecimiento entre los Chamulas*. México: Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Eroza Solana, Enrique (2006) *Stories of Misfortune, Affliction and Mental Illness in the Chiapas Highlands Mexico*. PhD Dissertation. Department of Human Sciences. Londres: Brunel University of West London.
- Eroza Solana, Enrique y Magaña Ochoa, Jorge (2017) “La Cosmovisión Tzotzil/Tzeltal: Intersubjetividad e Incertidumbre” en Aguilar, Vladimir; Bustillos, Linda y Narciza Vivas (coords.) *Misceláneas Jurídicas: El derecho en la complejidad Actual*, Quito, Ecuador: Editorial Jurídica del Ecuador. pp: 87-152.
- Eroza Solana, Enrique y Aguilar, Rosario (2015) “La Obesidad y el Sobrepeso: Sus múltiples paradojas entre los Mayas de Los Altos de Chiapas” en Page Pliego, Jaime Tomás (comp.) *Enfermedades del rezago y emergentes desde la Salud Pública y las Ciencias Sociales*. San Cristóbal Las Casas, Chiapas, México: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Evon Zartman, Vogt (1970) *The Zinacanteco of Mexico: A Modern Maya Way of Life. Case Studies in Cultural Anthropology*. New York: Hoh. Rinehart and Winston. George and Louise Spindler Gem Ed.
- Gonzales Vargas, Yaneli (2008) “Intervención educativa para incrementar conductas saludables en pacientes crónicos-degenerativos en el municipio de Coyutla Veracruz” en Peña, Florencia y León, Beatriz (comp.) *La medicina social en México IV. Alimentación, cuerpo y*

- corporeidad*. México: Ediciones Eón. Asociación Latinoamericana de Medicina Social, Universidad Autónoma de Tapaulipas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Programa de Mejoramiento del Profesorado.
- Lerin Piñón, Sergio (2017) “Recursos institucionales para diabéticos mayahablantes de Tizimín (Yucatán). Carencias y logros en los Grupos de Ayuda Mutua (GAM)”, *Revista pueblos y fronteras digital*, 12 (23), pp. 77-98. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2017.23.288> (consultado el 21 de septiembre de 2017).
- Lerin Piñón, Sergio y Juárez Ramírez C., Clara (2014) “La diabetes mellitus tipo 2 entre los Mayas de los Altos de Chiapas: un enfoque intercultural con pertinencia cultural” en Page-Pliego, Jaime (comp.) *Enfermedades del rezago y emergentes desde las ciencias sociales y la salud pública*. México: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. pp:167-194.
- Montesi, Laura (2017) “Ambivalent food experiences: Healthy eating and food changes in the lives of Ikojts with diabetes”, *International Review of Social Research*, 7(2), pp. 99–108.
- Montesi, Laura (2017) “La diabetes como metáfora de vulnerabilidad. El caso de los ikojts de Oaxaca”, *Revista Pueblos y fronteras digital*, 12(23), pp. 46-76.
- Morales Domínguez, Magdalena del Carmen (2007) *Redes sociales, transformaciones del espacio-ciudad*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales. Campus III, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Navarrete, Sergio (1988) *La Flor del Aguardiente*. D.F., México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Colección Regiones de México.
- Page-Pliego, Jaime Tomás (2014) “Un acercamiento a la mortalidad por diabetes mellitus en Chiapas y Tenejapa desde la antropología” en Page-Pliego, Jaime Tomás (comp.), *Enfermedades del rezago*

- y emergentes desde las ciencias sociales y la salud pública*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. pp.195-214.
- Page-Pliego, Jaime Tomás (2013) “Refresco y diabetes entre los mayas de Tenejapa, San Cristóbal de Las Casas y Chamula Chiapas”, *Liminar. Revista de Ciencias Sociales y Humanísticas*, 11 (1), pp. 154-167.
- Page-Pliego, Jaime Tomás, Enrique Eroza Solana y Cecilia Acero Vidal (2018) *Vivir sufriendo de azúcar: representaciones sociales sobre la diabetes mellitus en tres localidades de los Altos de Chiapas*. México: Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pereira Patrón, María Aracely (2015) *Un dulce sufrimiento. Experiencias y dramas Sociales de la diabetes y las amputaciones derivadas de su complicación en Kinchil, Yucatan*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Sureste.
- Robledo Hernández, Gabriela, (2012) “Cruzando fronteras. De las comunidades corporadas cerradas a las comunidades transfronterizas de los indígenas chiapanecos”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 10 (1), pp. 104-121.
- Robledo Hernández, Gabriela (2008) “Vivir en la ciudad: La migración rural urbana en el altiplano chiapaneco” en Freyermuth-Enciso, Graciela y Meneses Navarro, Sergio (coords.) *De crianzas, jaibas e infecciones. Indígenas del sureste en la migración*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. pp: 130-75.
- Rosado Guillermo, Carlos A., José Álvarez Nemegeyi y Arturo González Rojas (2001) “Influencia de la herencia maya sobre el riesgo de diabetes mellitus tipo 2”, *Revista de Endocrinología y Nutrición*, 9 (3). pp 122-125.

- Rus, Jan (1995) “La comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968” en Viqueira, Juan Pablo y Humberto Ruz, Mario (eds.) *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. pp. 251-278.
- Rus, Diane y Jan Rus (2008) “La migración de trabajadores indígenas de Los Altos de Chiapas a Estados Unidos, 2001-2005: el caso de San Juan Chamula” en Villafuerte Solís, Daniel y García Aguilar, María del Carmen (coords.) *Migraciones en el sur de México y Centroamérica*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas- Porrúa. pp. 343-382.
- Tejera, Hector (1991) “Vivir para creer”, *México Indígena*, 9, pp: 18-22.

**ENTRE CHENALHÓ Y CHALCHIHUITÁN:
(IN)MOVILIDAD FORZADA Y LÍMITES EN DISPUTA**

**BETWEEN CHENALHÓ Y CHALCHIHUITÁN:
FORCED (IM)MOBILITY AND BORDER CONFLICT**

Carolina Pecker Madeo*

DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N2.2020.A10>

Resumen: El artículo aborda el desplazamiento forzado que movilizó a más de 5000 indígenas, en noviembre de 2017 en Los Altos de Chiapas, por motivos de conflictos limítrofes entre los municipios indígenas de lengua tsotsil, Chenalhó y Chalchihuitán. Para esto, presento sus antecedentes formales utilizando la información provista por documentos estatales y fuentes de prensa, así como también caracterizo la situación a partir de lo recabado en mapeos y entrevistas realizados en la zona de conflicto en colaboración con el traductor indígena de Médicos Sin Fronteras y con personal del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, en enero y febrero de 2018. Los resultados muestran que las prácticas de marcación limítrofe despliegan su conflictividad tanto en el ámbito jurídico formal como en la materialidad del territorio. A su vez, las entrevistas y mapeos permiten caracterizar las (in)movilidades forzadas y dar cuenta del modo en que derivaron en una situación de (des)territorialización precaria y crisis humanitaria.

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Buenos Aires, Argentina. Líneas de investigación: violencia, desplazados internos y construcción de territorios en los Altos de Chiapas. Identificador ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9005-697X>; Correo-e: pecker_madeo@hotmail.com.

Fecha de recepción: 22/01/2020. Fecha de aceptación: 30/04/2020. Fecha de publicación: 31/07/2020.

Palabras clave: conflicto limítrofe, desplazamiento forzado, municipios indígenas, (des)territorialización precaria

Abstract: The article aims to explain the forced displacement that mobilized more than 5000 indigenous people in November 2017 in the Highlands of Chiapas, due to border conflicts between the indigenous, tsotsil speaking, municipalities of Chenalhó and Chalchihuitán. I present its formal background using information provided by state documents and press sources, as well as characterize the situation based on what was collected in mappings and interviews conducted in collaboration with the indigenous translator of Doctors Without Borders in the conflict zone and with staff of the Fray Bartolomé de Las Casas Human Rights Center in January and February 2018. The results show that borderline dialing practices display their conflict both in the formal legal field as in the materiality of the territory. In turn, interviews and mappings allow characterization of forced (im)mobility and account for how they resulted in a situation of precarious (de)territorialization and a humanitarian crisis.

Keywords: border conflict, forced displacement, indigenous municipalities, precarious (de)territorialization

Introducción

El 13 de noviembre de 2017, el sonido de una amenazante balacera irrumpió en las montañas de los Altos de Chiapas. Miles de personas abandonaron sus hogares buscando resguardo, incluso allí donde tan sólo el relieve o la vegetación les permitiesen sentirse ocultas. Algunas decidieron mantenerse juntas o reagruparse e improvisar refugios cercanos a sus comunidades, esperando con ansias que la violencia terminara.

Más de 5000 personas fueron afectadas en este desplazamiento forzado, un fenómeno recurrente y vigente¹ en México y en el estado. Si bien los

¹ De acuerdo con el registro histórico llevado a cabo por la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, A.C., el total de personas internamente desplazadas por la fuerza en México, hasta diciembre de 2018, es de 338,405. En 2018 el desplazamiento forzado interno masivo afectó a 11,491 personas en México y el estado de Chiapas concentró el 43.82% del total de la población desplazada del país (CMDPDH, 2019: 13-15).

desplazamientos en la región han estado en su mayoría vinculados a conflictos político-religiosos desde la década de 1970 – movilizandando a cerca de 30.000 personas, en su mayoría indígenas tsotsiles provenientes del municipio de San Juan Chamula² (Martínez Velasco, 2005: 200)– y al conflicto armado interno desatado en enero de 1994 a partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y las ofensivas militares y paramilitares (Chamberlin, 2013) –por el cual se estima que se han desplazado entre 50.000 y 84.0000 personas (Arana Cedeño y Del Riego, 2012: 34)–, la situación que atañe al presente artículo tiene la particularidad de vincularse con una disputa limítrofe entre dos municipios de lengua indígena, Chenalhó y Chalchihuitán³, ambos de población en su mayoría de habla tsotsil.⁴ Lo que distingue a las movilidades caracterizadas como “forzadas” de otro tipo de movimientos, como los viajes por turismo o de negocios, es que estas, impulsadas por la violencia, son llevadas a cabo con el fin de proteger la integridad física o enfrentar circunstancias adversas:

[...] nos referimos a las movilidades forzadas como resultado de situaciones de violencia que generan altos grados de inseguridad y temor. Es el caso de la delincuencia común, violencia intrafamiliar y de género, homofobia, exclusión, marginación, crimen organizado, narcotráfico y grupos paramilitares o de autodefensa; o también de abusos del propio Estado (Coraza de los Santos, 2018: 2).

En este sentido, como resultado de situaciones de violencia que generan altos grados de inseguridad y temor, el desplazamiento forzado interno es una forma específica de movilidad forzada cuya dimensión territorial no trasciende fronteras nacionales. Para referirme a este proceso y sus efectos en la territorialización⁵ de los sujetos desplazados, en este artículo recurro al término

² Este municipio concentró, junto con el municipio de Las Margaritas, el 57% de los conflictos registrados en Chiapas entre los años 1960 y 2001 (Rivera Farfán, 2013: 92).

³ Chenalhó, el cual con 36.111 habitantes posee una extensión territorial de 245,41 km² y Chalchihuitán, municipio que cuenta con una población de 14.027 habitantes y un territorio de 183,21 km² (INEGI, 2010).

⁴ Forma castellanizada de *tsots'íl*. Abarca un “conjunto de lenguas indígenas estrechamente relacionadas entre sí” que “pertenecen al grupo cholano-tzeltalano de la familia lingüística maya” (Gobierno de México, 2020).

⁵ El territorio implica una relación de apropiación socio-espacial que “se reproduce a lo largo

de desterritorialización,⁶ no sólo en un sentido genérico de destrucción o abandono de territorios, sino también en el sentido de precarización territorial, en tanto efecto de la violencia sobre la territorialización de los sujetos, en situaciones de “efectiva inestabilidad o debilidad territorial”. Las propiedades que evidencian la desterritorialización / territorialización precaria -a lo cual me refiero como (des)territorialización precaria- son:

la inestabilidad e inseguridad socioespacial; la fragilidad de lazos entre los grupos sociales y de estos con su espacio (tanto en términos de relaciones funcionales como simbólicas) y la movilidad sin dirección definida o la inmovilidad sin efectivo control territorial (Haesbaert, 2011: 274).

Con el objetivo de presentar los antecedentes del desplazamiento forzado y de caracterizar las (in)movilidades forzadas y sus efectos de (des)territorialización precaria y crisis humanitaria,⁷ realizo un análisis cualitativo basado en fuentes

de un *continuum* que va desde la dominación política-económica más “concreta” y “funcional” hasta la apropiación más subjetiva o “cultural-simbólica”. Aunque resulta equivocado escindir estas esferas, cada grupo social puede territorializarse, es decir, crear mediaciones espaciales que proporcionen un efectivo “poder” sobre su reproducción como grupos o individuos, a través de procesos de carácter más funcional o simbólico “dependiendo de la dinámica de poder y de las estrategias que están en juego” (Haesbaert, 2011:82-83).

⁶ “Desterritorialización, si es posible utilizar el concepto de manera coherente, nunca es ‘total’ o desvinculada de los procesos de re-territorialización, debe aplicarse a fenómenos de efectiva inestabilidad o debilidad territorial, sobre todo entre grupos socialmente más excluidos o profundamente segregados y, como tales, imposibilitados de ejercer un control efectivo sobre sus territorios” (Haesbaert, 2011: 258).

⁷ Una situación caracterizada como de crisis humanitaria refiere al conjunto de consecuencias derivadas de diversos factores políticos, económicos y socioculturales, o resultantes de desastres por eventos naturales, que: “además de cobrar vidas, también dan lugar a pérdidas de medios de vida e infraestructura, las cuales menoscaban la capacidad de subsistencia y recuperación de los sobrevivientes. La seguridad alimentaria se afecta por la destrucción de los medios de vida, sean cultivos, ganado, u otros medios de producción o generación de ingresos. Eventualmente pueden producirse situaciones de hambruna y grave afectación de las condiciones de salubridad por la falta de servicios básicos. Todo ello incide en la salud y puede llegar a cobrar más vidas en consecuencia. Cuando se trata de casos de emergencia compleja, es decir, debidos a la interrelación de diversos factores políticos, económicos y socioculturales que dan lugar a conflictos, hambrunas, y desplazamientos masivos, cuyos problemas provienen principalmente de la falta de acceso a las fuentes tradicionales de ingresos por períodos prolongados a causa de los desplazamientos y la inseguridad. En estas condiciones se agudizan las necesidades económicas para una subsistencia digna, dando lugar a la vulnerabilidad alimentaria, económica y de salud, aumentando la demanda de servicios de salud que se dificultan cuando hay contextos de

secundarias y primarias, incluyendo documentos estatales, fuentes de prensa, entrevistas y mapeos realizados en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas durante enero y febrero de 2018, en colaboración con Miguel López Girón, quien integró la brigada de ayuda humanitaria internacional de Médicos Sin Fronteras (MSF), como traductor indígena en la zona del conflicto, y Guadalupe Moshan, trabajadora del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC) e integrante del Equipo Zona Altos.⁸

Imagen 1: Médicos Sin Fronteras en Chalchihuitán, fotografía por Miriam de León



Disponible en: <https://www.msf.mx/articulo/mexico-msf-se-despliega-en-chalchihuitan-chiapas-para-atender-a-los-desplazados-en-la-zona> (Consultado el 29 de septiembre de 2018)

Los límites en disputa

Los antecedentes de este conflicto se remontan a la década de 1970, cuando, en el contexto de la Ley Federal de la Reforma Agraria (1971), los municipios de Chenalhó y Chalchihuitán buscaron el reconocimiento y la titulación de sus tierras comunales por parte del sistema jurídico dominante. Con esta ley se

violencia” ONU. Sistema de Las Naciones Unidas en Perú, Disponible en: <http://onu.org.pe/temas/desastres-y-crisis-humanitarias/> [Consultado 14 de abril de 2020].

⁸ “Es el equipo encargado de acompañar procesos sociales de defensa en la región conocida como Los Altos de Chiapas, así como otros municipios colindantes con esta región, se caracteriza por ser una zona mayoritariamente indígena de los pueblos tsotsiles, tseltales, además de la población mestiza y del extranjero que se ha asentado en esta región” (CDHFBC, 2019).

reglamentaban las disposiciones agrarias del artículo 27 constitucional (antes de su reforma de 1992), incluyendo aquellas tendientes al Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales que las comunidades indígenas poseían “desde tiempo inmemorial”. Cabe aclarar que, en contraste con las acciones agrarias, aplicadas a los ejidos –dotaciones, ampliaciones e incorporación de tierras al régimen ejidal–, aquellas destinadas a las comunidades indígenas han tenido el carácter de reconocimientos, restituciones y titulaciones, y han sido menos frecuentes (Jiménez Huerta y Ayala, 2015: 115).

Las propiedades sobre los bienes comunales de Chenalhó y Chalchihuitán fueron, entonces, reconocidas por la Secretaría de Reforma Agraria⁹ e inscritas en el Registro Público de la Propiedad y en el Registro Agrario Nacional. Mediante la resolución presidencial de Reconocimiento de Tierras de Bienes Comunales, publicada en Diario Oficial de la Federación (DOF) el día 29 de agosto de 1975, “se reconoce y titula correctamente a favor de poblado Chalchihuitán, Municipio de Chalchihuitán, del Estado de Chiapas, una superficie total de 17.948 [...] Diecisiete mil novecientos cuarenta y ocho hectáreas”. En la ejecutoria se reconocieron 17.696 hectáreas y luego, en 1981, se agregaron 252 hectáreas¹⁰ (Décimo Tercer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Primer Circuito, 2005:12.). Mientras que la resolución presidencial de Chenalhó del 6 de octubre del mismo año reconoce y titula un total de 15.625 hectáreas. La misma se ejecutó en el año de 1976 con 14.438 hectáreas (Reyes Ramos, 2004:20).

Así, las resoluciones presidenciales mencionadas (DOF, 1975a:16; DOF, 1975b:17) aseveran:

[...] dicha comunidad comprobó fehacientemente estar en posesión de sus terrenos en forma pacífica, pública y continua desde tiempo inmemorial [...] la comunidad de que se trata, no tiene conflictos por límites con los poblados circunvecinos de acuerdo con las actas levantadas al efecto y las opiniones del Instituto Nacional Indigenista y de la Dirección General de Bienes Comunales

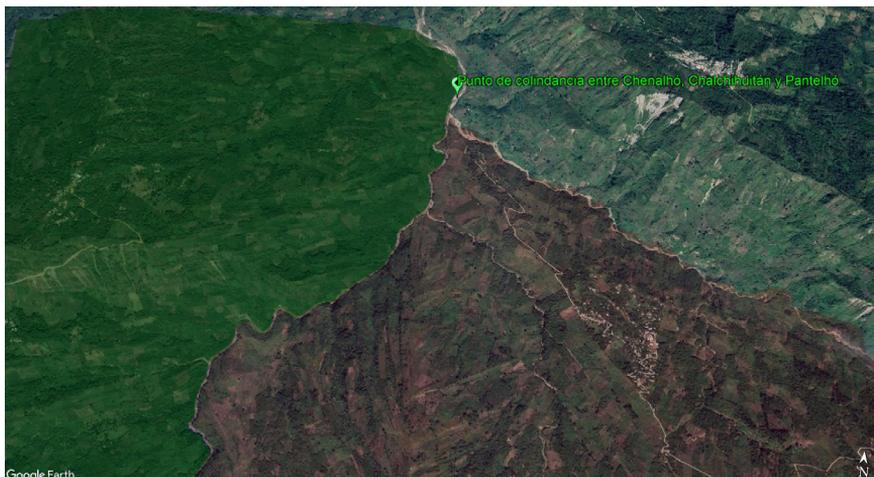
⁹ El 17 de octubre de 2017, el Pleno Cameral aprobó cambios al artículo 51 de la Ley General de Desarrollo Social para sustituir la denominación de “Secretaría de la Reforma Agraria” por la de “Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano” (Cámara de Diputados de la Unión, 2017).

¹⁰ Acta de Posesión y Deslinde, 1 diciembre 1980; Acta de Posesión y Deslinde Complementaria, 19 octubre 1981 (Décimo Tercer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Primer Circuito, 14 enero 2005:12).

son en el sentido de que es procedente el reconocimiento y titulación de los terrenos comunales del poblado mencionado, por haberse reunido los requisitos que señalan la Ley Federal de Reforma Agraria y el Reglamento respectivo (DOF, 1975a:16; DOF, 1975b:17).

Si bien se supone que ambas comunidades comprobaron “fehacientemente estar en posesión de sus terrenos en forma pacífica, pública y continua desde tiempo inmemorial”, paradójicamente, este mismo proceso de inscripción formal de sus propiedades va a marcar el comienzo de las disputas agrarias públicas y oficiales entre los municipios de Chalchihuitán y Chenalhó. Las mismas surgen a partir de diferencias en las “colindancias y linderos” señaladas por las resoluciones presidenciales mencionadas: en la correspondiente al municipio de Chenalhó se indica “la colindancia natural (río de por medio) con los terrenos comunales de San Pablo Chalchihuitán”, mientras que en la resolución del último municipio esto no es mencionado. A continuación, señalo cuál sería la “colindancia natural” que indica la resolución de Chenalhó.

En esta imagen satelital (Imagen II) cada municipio fue resaltado con colores Imagen II: “Límites naturales entre los municipios de Chenalhó, Chalchihuitán y Pantelhó”



Fuente: Elaboración de la autora, 2019.

diferentes. A la izquierda, en color verde oscuro, se encuentra el municipio de Chalchihuitán; abajo y al centro, en color rojizo, el de Chenalhó y arriba a la

derecha el de Pantelhó. Se marca también el punto de colindancia entre los tres municipios sobre el río Mashiló, a partir de allí, el río se bifurca. Hacia el sureste, marcando el límite entre Chenalhó y Pantelhó. Y hacia el suroeste, señalando el límite entre Chenalhó y Chalchihuitán. Estos “límites naturales” son los que figuran también en los mapas oficiales de la región. Sin embargo, si consideramos la resolución presidencial del año 1975, en lugar de seguir el curso del río habría que trazar un límite “artificial”, que podemos imaginar desde el punto de colindancia señalado en línea recta hacia el sur, lo cual implicaría reconocer una mayor cantidad de hectáreas como pertenecientes a Chalchihuitán.

Pese a esta diferencia entre los límites indicados en las resoluciones, ambas fueron aprobadas y publicadas en el Diario Oficial de la Federación. Al percatarse de esta situación, y como intento de frenar la conflictividad, el 6 de agosto de 1976 ambos municipios firmaron un acuerdo con la intervención de las autoridades del Gobierno del Estado y la Secretaría de la Reforma Agraria, comprometiéndose a respetar la colindancia natural del río. Sin embargo, este acuerdo fue desestimado por Chalchihuitán.

Se firmó un acuerdo de respeto y reconocimiento de las mojoneras que por tiempo inmemorial se han considerado como límites, en el que se señaló por ambas comunidades, los puntos principales que marcan el rumbo que como límite natural es el río, con los nombres de Balumpi, Chixtal y Mashiló, convenio que, fue respetado durante cinco años, los habitantes de Chalchihuitán, en mil novecientos ochenta y uno, no tenían porqué construir muros y alambrar tierras que tienen en posesión, los habitantes de Chenalhó; que esta acción provocó que en el año de mil novecientos ochenta y tres, los habitantes de Chenalhó se organizaron y levantaron el alambrado y destruyeron los muros (Décimo Tercer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Primer Circuito, 2005:23-24)¹¹.

Las autoridades municipales de Chenalhó denuncian que, cinco años después de haberse firmado el acuerdo, habitantes de Chalchihuitán comenzaron a construir muros y alambrar tierras, tratando de fijar en el territorio las colindancias señaladas en su resolución presidencial del año 1975, las cuales,

¹¹ *Décimo Tercer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Primer Circuito*, Solicitud de Ejercicio de la Facultad de Atracción 19/2004-SS, 14 enero 2005:23-24.

según Chenalhó, son erróneas ya que no respetan “las mojoneras que por tiempo inmemorial se han considerado como límites” (*ibídem*).

Ocurre entonces que esta disputa, que se va desarrollando en el ámbito judicial, en un plano escrito y formal, se despliega también en el territorio, donde las personas buscan (des)marcar los límites mencionados, pues en su definición está en juego el acceso a sitios considerados sagrados, fuentes de agua y parcelas cultivables (Sheseña, 2014),¹² considerando además que las mismas se encuentran entre municipios cuya dedicación es principalmente agrícola,¹³ por lo que la conflictividad en torno a la tierra adquiere una relevancia de carácter fundamental. Este forcejeo se pone “en pausa” hasta el 20 de agosto del año 2001, cuando los habitantes de Chalchihuitán son nuevamente denunciados por abrir una brecha en tierras donde vive gente de Chenalhó “destruyendo cosechas como son: milpas, cafetales, cañaverales, naranjales, platanales y las hortalizas que se han cultivado para el sustento familiar” (*idem*) y, el 3 de abril de 2002, por volver a construir muros de concreto “que servirán como mojoneras; y el veintisiete de ese mes y año penetraron nuevamente a sus parcelas, para destruir y cosechar el producto de su trabajo; asimismo, que se quedaron para cultivar sus tierras” (*idem*). En relación con estas prácticas, todos los muros mojoneros identificados en la zona fueron construidos por comuneros de Chalchihuitán, mientras que no pudieron hallarse mojones instalados por comuneros de Chenalhó, “excepto los mojones naturales, por ellos señalados, que en algunos segmentos es el cauce del río” (Grupo Multidisciplinario, 2010: 37).

¹² Hay que tener en cuenta que la tierra correspondiente a la franja disputada adquiere un nuevo valor a partir de los años setenta, cuando la producción de café crece en el altiplano chiapaneco, lo cual ha alentado la conflictividad. A este aumento del interés comercial sobre la tierra, en un contexto en el cual se ha agotado la frontera agrícola hacia la cual crecer (y ante la cancelación del reparto agrario desde la reforma al Artículo 27 constitucional en el año 1992), se le suma la presión por la demanda de tierra fértil derivada de formas de herencia y de organización territorial locales, cuyos límites ponen fronteras para que personas fuera del grupo parental no se apropien de los terrenos considerados propios, al mismo tiempo que “pone los límites para la expansión hacia fuera (excepto de las tierras hoy en disputa)” (Grupo Multidisciplinario, 2010: 127-128).

¹³ Según los Planes Municipales PNUD (Plan Municipal para la Reducción de Vulnerabilidades y Riesgos, elaborados en conjunto con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en el año 2016), en ambos municipios la principal actividad productiva es la agricultura destinada al cultivo de maíz y frijol para el autoconsumo. La segunda actividad económica es la producción de café, mientras que los huertos frutales ocupan el tercer lugar en los cultivos del territorio.

A lo largo del conflicto se suceden denuncias y juicios agrarios, durante los cuales las autoridades de cada municipio recurren a diferentes tipos de documentos para intentar legitimar su propiedad territorial y denunciar la “invasión” de los otros. Así, mientras desde Chalchihuitán se basan en la resolución presidencial del 29 de agosto de 1975 y sus correspondientes actas de posesión y deslinde (Poder Judicial del Estado de Chiapas, 2017), desestimando el valor legal del acuerdo del año 1976¹⁴ las autoridades de Chenalhó argumentan que debe respetarse la colindancia natural del río, de tiempo inmemorial, y consideran legítimo el acuerdo mencionado entre los municipios.

Según consta en uno de los juicios agrarios, Chalchihuitán demandó la restitución de 58 hectáreas (TUA del Distrito Núm. 3, 2000) ante lo cual San Pedro Chenalhó (TUA del Distrito Núm. 3, 2002) demandó la nulidad de la resolución presidencial que había reconocido y titulado los bienes comunales de San Pablo Chalchihuitán, bajo el argumento de que “se sobrepuso una superficie de 250-00-00 hectáreas (doscientas cincuenta hectáreas), que históricamente han venido poseyendo desde tiempo inmemorable” (Décimo Tercer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Primer Circuito, 2005). Ante la sentencia a favor de Chenalhó, el 6 de julio de 2003, por parte de Magistrado del Tribunal Unitario Agrario (TUA), Chalchihuitán presenta un recurso de revisión, cuya resolución fue emitida el 9 de octubre de 2003. Al no verse favorecido, el 10 de junio de 2004, el mismo municipio interpone un Amparo Directo ante el Décimo Tribunal Colegiado en Materia Administrativa (39/2004-550). La sentencia, dictada el 6 de mayo de 2005, concede el amparo a Chalchihuitán. A partir de ello, Chenalhó “demanda la nulidad de la ejecución de San Pablo Chalchihuitán radicándose el juicio número 781/05, del índice del Tribunal Unitario Agrario del Tercer Distrito”¹⁵.

Hacia el mes de enero del año 2008, con la disputa aún sin resolverse, comuneros de ambos municipios comienzan a limpiar y preparar las parcelas

¹⁴ Sostienen que este acuerdo “No es legal porque, en su concepto, el Comisariado de bienes comunales del poblado Chalchihuitán que lo firmó carece de facultades para celebrarlo; además de que aducen que no fue aprobado por la asamblea de comuneros” (Décimo Tercer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Primer Circuito. Solicitud de Ejercicio de la Facultad de Atracción 19/2004-SS, 14 enero 2005:21).

¹⁵ Referenciado en el punto de acuerdo del 3 de marzo de 2009 la Cámara de Diputados federal en que se exhorta a la Secretaría de la Reforma Agraria a continuar atendiendo el conflicto agrario entre Chenalhó y Chalchihuitán en Chiapas.

para cultivar dentro de lo que consideran como sus límites agrarios (Grupo Multidisciplinario, 2010: 27). Esto agudiza el conflicto y resulta en el asesinato de Antonio Jiménez Ruiz, un indígena tsotsil originario de la comunidad de Majomut, municipio de Chenalhó. La responsabilidad del crimen, ocurrido el 7 de abril de 2008, es adjudicada a habitantes de Chalchihuitán (Henríquez, 2008).

Ante el aumento de la violencia, los gobiernos del estado y federal retoman el caso y establecen mecanismos de negociación.¹⁶ Como parte de esta estrategia de atención, ratificada por ambos municipios, un Grupo Multidisciplinario inicia su funcionamiento a partir del 15 de agosto de 2008, con el objetivo de estudiar la situación y proponer una resolución. El informe resultante adjudica la responsabilidad del conflicto al mal desempeño de la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) e indica, entre otras sugerencias, que

El Estado mexicano debe compensar el sufrimiento social que Chalchihuitán y también Chenalhó han vivido, por haberlos enfrascado en un conflicto en el que ambos han perdido tiempo, energía y dinero; por lo que la SRA debe reparar el daño y dignificar a los pueblos. Finalmente, la mesa de diálogo entre el gobierno, Chenalhó y Chalchihuitán, debe reconocer los dos derechos. Por un lado, reconocer que “el error de los topógrafos” como principal causante del conflicto, debe ser jurídicamente enmendado, mediante los procedimientos que sean necesarios, y regresar el límite a los que marcan sus títulos primordiales, reconociendo el justo valor de los mismos. Al mismo tiempo, la SRA debe reconocer los derechos agrarios adicionales, creados a favor de Chalchihuitán, y buscar medidas compensatorias que entreguen tierras de

¹⁶ Definen entonces “una estrategia de atención que se concreta en los documentos “Reglas de Operación del Comité Técnico para la Atención del Conflicto de Límites entre las Comunidades de San Pedro Chenalhó y San Pablo Chalchihuitán” y “Estrategias de Atención San Pablo Chalchihuitán y San Pedro Chenalhó”, que se firman el 24 de junio de 2008 en las instalaciones de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en San Cristóbal de Las Casas, con la presencia del secretario de Gobierno de Chiapas y el delegado federal de la Secretaría de la Reforma Agraria. Para dar certeza a los pueblos, esta estrategia de atención fue ratificada por los pueblos ante el gobernador del estado en palacio de gobierno, en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, el 28 de julio de 2008 y firman nuevamente los documentos titulados “Firma de compromisos de los Pueblos San Pedro Chenalhó, San Pablo Chalchihuitán, Gobierno Federal y Gobierno del Estado, para buscar solución al Conflicto Territorial entre los municipios Chenalhó y Chalchihuitán, para mantener la Paz, la Tranquilidad y el Estado de Derecho”” (Grupo Multidisciplinario, 2010: 27-28).

igual calidad a los parcelarios de Chalchihuitán que resulten afectados por la devolución de esos terrenos a manos de los bienes comunales de Chenalhó (Grupo Multidisciplinario, 2010: 139).

Sin embargo, en el año 2014, el Gobierno del Estado y la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU), sin reconocer el informe del grupo multidisciplinario, señala que quienes deben recibir la compensación a cambio de las tierras son los habitantes de Chenalhó (Santiago Rodríguez, 2017: 2).

En este contexto de contradicciones e incertidumbre, pobladores de Chenalhó destruyen alambrados y muros de concreto (Henríquez, 2014) que los comuneros de Chalchihuitán habían construido durante el año 2013 para demarcar lo que consideraban sus límites territoriales (García Núñez y Cruz Rueda, 2019: 33). Aumentan las denuncias acerca del accionar de grupos armados o paramilitares, a la vez que los enfrentamientos encrudecen hasta provocar el desplazamiento forzado de 500 personas (Avendaño, 2014). Una vez más, habitantes de ambos municipios denuncian “invasiones” y exigen la intervención de los Tribunales Agrarios.

El 3 de julio de 2015 es asesinado Salvador Luna, de 16 años, originario de la comunidad de Chenmut en Chalchihuitán. Como su homicidio es adjudicado a habitantes de Majoepentik, comunidad vecina pero que pertenece a Chenalhó, alrededor de 300 indígenas se desplazan ante el temor de ser agredidos (Henríquez, 2015). Unos meses después, el 23 de septiembre, autoridades de ambos municipios firman un “Convenio de Paz”¹⁷ con la presencia del gobernador Manuel Velasco Coello y del Secretario General estatal Juan Carlos Gómez Aranda, en el cual se comprometen a respetar el futuro fallo del Tribunal Unitario Agrario y a no recurrir a ningún recurso legal o de otra índole en la superficie en cuestión y en las colindantes a sus comunidades.

¹⁷ Para llevar a cabo el *Convenio de Paz y Solución Definitiva al Conflicto Social Agrario* fueron convocados “El gobierno Estatal C. Manuel Velasco Coello, secretario general estatal Lic. Juan Carlos Gómez Aranda; en el poder judicial, el Magistrado Presidente del Tribunal Superior de Justicia y del Consejo de la Judicatura del Estado Lic. Rutilio Cruz Escandón Cadenas, en el poder legislativo el diputado Jorge Enrique Hernández Berma por parte de estas autoridades estatales; las autoridades agrarias así como los H. Ayuntamientos de ambos municipios indígenas de Chalchihuitán y Chenalhó” (García Núñez y Cruz Rueda, 2019: 31-32).

Mientras esto sucedía, grupos paramilitares¹⁸ de Chenalhó detonaban armas de alto calibre en la franja de conflicto, desplazando a los comuneros de Chalchihuitán, aunque todavía de un modo “temporal y de bajo impacto por el nivel de violencia y de fuerza empleada” (García Núñez y Cruz Rueda, 2019: 32). Dos años más tarde, la marcación territorial por medio de prácticas de violencia -balceras, destrucción de casas y amenazas- se intensifica.

Samuel Pérez Luna, poblador de Kanalumtik, Chalchihuitán, resulta asesinado el 18 de octubre de 2017. Unas semanas más tarde, entre el 12 y el 13 de noviembre, grupos armados de corte paramilitar (CDHFBC, 2018) provocan el desplazamiento forzado de casi 6 mil indígenas tsotsiles, 5023 de Chalchihuitán y 950 de Chenalhó (CIDH, 2018) quienes tuvieron que refugiarse en bosques y montañas ante el temor de perder sus vidas.

El 13 de diciembre de 2017 el TUA emite su resolución a favor del municipio de Chenalhó, invalidando la delimitación de las fronteras realizada por la Secretaría de la Reforma Agraria, y ordena que la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU) vuelva a delimitar la superficie en conflicto, 364 hectáreas (SEGOB 2018: 66), que deberán ser restituidas a dicho municipio, incluyendo además “la entrega de 15 millones de pesos al municipio perdedor (Chalchihuitán), la construcción de 300 viviendas a cargo de la SEDATU y la puesta en marcha de proyectos productivos para todos los habitantes, entre otras acciones” (Henríquez, 2017).

Sin embargo, pese al fallo del Tribunal Unitario Agrario y los acuerdos celebrados entre autoridades municipales, las personas desplazadas de Chalchihuitán denuncian que su situación continúa sin resolverse.

Campamentos y caminos forzados

Conforme a los *Principios Rectores sobre el desplazamiento de personas en el interior de su propio país* -aprobados por la Organización de Naciones Unidas en el año 1998-, en el Artículo N°3 de la *Ley para la prevención y atención del desplazamiento interno en el Estado de Chiapas* se define a los desplazados internos como:

personas o grupos de personas asentadas en el Estado de Chiapas que se han visto forzadas u obligadas a abandonar, escapar o huir de su lugar de residencia

¹⁸ Grupos que operan en la zona de conflicto con armas de uso exclusivo del Ejército (García Núñez y Cruz Rueda, 2019: 40).

habitual, en particular como resultado o para evitar los efectos de un conflicto armado, de situaciones de violencia generalizada, de violaciones de los derechos humanos o de catástrofes naturales o provocadas por el ser humano y que no han cruzado los límites territoriales del Estado (Periódico Oficial del Estado de Chiapas, 2012).

El desplazamiento forzado implica, entonces, un evento dramático de escape o huida, cuya movilidad no traspasa las fronteras del mismo Estado, pero abarca un proceso que lo trasciende, ya que sus efectos perduran tras el arribo a los “nuevos” territorios.

Para referirme a este proceso y sus efectos, me propongo caracterizar las (in)movilidades forzadas que se han puesto en práctica en el marco del conflicto limítrofe entre los municipios de lengua indígena de Chenalhó y Chalchihuitán, con el objetivo de dar cuenta del modo en que derivaron en una situación de (des)territorialización precaria y crisis humanitaria. Presento para ello mapeos de los campamentos realizados a dos meses de haberse producido el desplazamiento forzado y a un mes de haberse emitido el fallo del Tribunal Agrario, momento en el cual alrededor de 4000 personas ya habían retornado a sus hogares y permanecían en los campamentos unas 1000 (MSF, 2018; CDHFBC, 2018).¹⁹ Cabe aclarar que las referencias en los mapas son aproximadas, pues su utilización en el artículo tiene como objetivo permitirle al lector figurarse las dimensiones territoriales del conflicto, a la vez que su proceso de elaboración favoreció el diálogo y la reflexión con mis interlocutores en el campo.

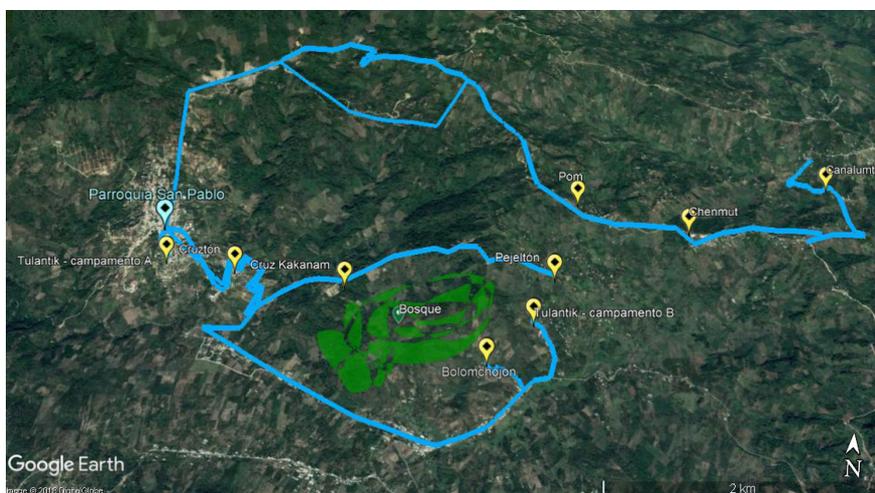
Miguel López Girón, quien se encontraba trabajando como traductor indígena para una organización de ayuda humanitaria en la zona de conflicto, se reunió conmigo durante sus retornos provisionales en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. En sus estadías en Chalchihuitán, a lo largo del mes de enero de 2018, Miguel se alojó con la brigada de Médicos Sin Fronteras (MSF)²⁰ en la parroquia San Pablo, ubicada en la cabecera municipal.

¹⁹ Al día 4 de enero de 2018 las cifras estimadas son de 3858 personas que retornaron a sus comunidades y 1165 personas que no (CDHFBC, 2018).

²⁰ Médicos Sin Fronteras (sin fecha) es una organización de acción médico-humanitaria sin fines de lucro que asiste a personas amenazadas por “conflictos armados, violencia, epidemias o enfermedades olvidadas, desastres naturales y exclusión de la atención médica” Disponible en: <<https://www.msf.org.ar/conocenos/quienes-somos>> [Consultado 20 de diciembre de 2019].

Cuenta que allí “el padre Sebastián” los invitó a quedarse en la parroquia y les ofreció varias comidas. Este ha sido el lugar desde donde salían hacia los campamentos y al cual retornaban por las tardes: “Nosotros llegamos aquí al centro, está el [sic] parroquia, y de ahí, este, agarramos este camino”, con esta frase Miguel comenzó a relatar sus recorridos por Chalchihuitán, tomando siempre la parroquia como referencia. A continuación, señalo la ubicación de la parroquia San Pablo en la cabecera de Chalchihuitán y los caminos que desde ahí tomaron hacia los campamentos de desplazados.

Imagen III: “Chalchihuitán: Parroquia San Pablo, caminos y 9 campamentos”



Fuente: Elaboración de la autora y Miguel López Girón, 2019.

Los primeros campamentos informales o refugios auto-establecidos²¹ se fueron conformando a partir de los días 12 y 13 de noviembre, cuando las y los habitantes de las comunidades próximas al límite municipal comenzaron a escapar de sus casas.

Entre bloqueos de caminos y agresiones de grupos armados, algunas personas lograron llegar a la cabecera municipal de Chalchihuitán o a casas de amigos y familiares, mientras que otras huyeron hacia los bosques en las montañas: “Decían que intentaron salir, pero cuando vieron que estaba

²¹ “Los primeros espacios donde se va a vivir el refugio auto-establecido son los intersticios, los terrenos baldíos, los bosques (o fragmentos de bosque en las zonas urbanas), los muelles” (Agier, 2012:491).

cortado y que estaba el grupo armado ahí, entonces se fueron a seguirle en la montaña” (Entrevista a Guadalupe Moshan, San Cristóbal de Las Casas, 5 de febrero de 2018).

Miguel me señala una las zonas en donde algunas personas permanecieron escondidas durante alrededor de dos semanas -ver “bosque” en Imagen III- y me cuenta que incluso hubo mujeres que no tuvieron más opción que dar a luz a sus hijos allí, en la intemperie (Entrevista a Miguel López Girón, San Cristóbal de Las Casas, 5 de febrero de 2018).

Pasados algunos días, el presidente municipal les solicitó a quienes habían llegado a la cabecera que regresaran a sus comunidades (Entrevista a Guadalupe Moshan, San Cristóbal de Las Casas, 7 de febrero de 2018). Sin embargo, ante la continuidad de los ataques armados, las personas desplazadas no volvieron a sus casas. En algunos casos, ocuparon canchas de deportes y templos como puntos de reunión o de refugio durante el día, para luego, por la noche, subir a la montaña y protegerse de posibles agresiones (SADEC, 2017: 1). Hubo quienes improvisaron tolderías con los materiales que encontraron a su alcance o con los que luego recibieron en carácter de donaciones. La mayoría de los campamentos se construyeron con bolsas de nylon o láminas de plástico a modo de paredes y techos. Al respecto, dice Miguel, enfatizando la precariedad de los mismos: “Es totalmente plástico sí... ellos viven en una casa de plástico, o sea, no tan casa pues, es plástico y pues es un campamento de tierra, no tiene nada de casa” (Entrevista a Miguel López Girón, San Cristóbal de Las Casas, 30 de enero de 2018).

Según el informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2018) en Chalchihuitán se registraron los siguientes números estimados de personas desplazadas por comunidad: Ch'en Mut: 700 personas, Pom: más de 2000 personas, Tozomolton: más de 800 personas, C'analumtic: 600 personas, Bejelton: 150 personas, Tulantic: 350 personas, Bolomchojon: 150 personas, Cruz CaCanam: 200 personas, Cruzton: 73 personas.²² De estas comunidades, ubicadas en la zona del conflicto

²² También se mencionan las siguientes comunidades afectadas por la situación general de violencia: Balunac'o, Cotelchij, Lobolaltic, Pacanam, Pat C'anteal, Chiquin Xulum, y Saclum. En Chenalhó hubo varias comunidades afectadas en las cuales las personas salían por las noches a refugiarse: La Limas (más de 900 habitantes), Campo Los Toros (30 habitantes), Vayem y Vacax (4 familias), Primera fracción de Yabteclum (700 habitantes), Tsabalho, Majompepentik (más de 800 personas), Fracción Polho (en donde habría 150 personas provenientes de Majompepentik) (CIDH, 2018). También se contabilizaron 100 personas de la comunidad de

en Chalchihuitán, Miguel recuerda haber visitado nueve campamentos, correspondientes a ocho comunidades. Cabe aclarar que de las anteriores, por un lado, no mencionó a la comunidad de Tzomoltón y que, por el otro, señaló dos campamentos conformados por habitantes de Tulantik, los cuales corresponden a dos momentos diferentes, (“Tulantink - campamento A” y “Tulantink - campamento B” en la Imagen III), dado que estas personas primero se refugiaron en la cabecera municipal y luego se movieron cerca de su comunidad (Entrevista a Miguel López Girón, San Cristóbal de Las Casas, 5 de febrero de 2018).

Ante mi pregunta acerca de la distribución de los campamentos mencionados, la mayoría instalados cerca de sus respectivas comunidades, Guadalupe (CDHFBC) considera que “en un momento en que está toda la situación de agresión, es correrse un poco, hacia donde podían” (Entrevista a Guadalupe Moshan, San Cristóbal de Las Casas, 7 de febrero de 2018). Así, la movilidad, en tanto escape o huida ante situaciones de fuerte violencia, puede plantearse aquí como un último intento de ejercer la agencia desde una posición de profunda inseguridad (Gill, Calettrío y Mason, 2014: 3). “Es el nivel de violencia que los hace que se queden, que continúen o que salgan por completo del lugar. Porque, por ejemplo, a Chalchihuitán, ahorita recordé también, por qué se mueven sólo a un lado... porque no tenían otras vías de salida, se cercó todo. Por ejemplo, Chenalhó cercó todas las salidas” (ídem).

De ese modo, Guadalupe se refiere a las opciones que se les han puesto en juego a la hora de refugiarse en dichos lugares. Resulta por ello de relevancia indagar en las características de los bloqueos, cierres forzados de caminos y accesos, pues ha sido esta combinación de desplazamiento e inmovilidad forzada la que trajo aparejada graves consecuencias en términos humanos y materiales: la proliferación de enfermedades,²³ fallecimientos²⁴ y pérdidas Xixim Tontic y 133 personas de Jolc’ante’tic (Cáritas, 2018).

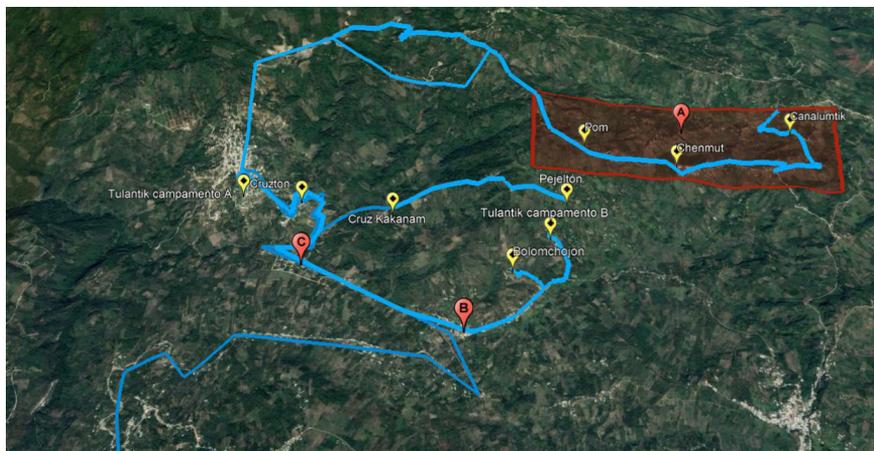
²³ Según el Informe de la Brigada Médica, en Chalchihuitán, Chiapas (SADEC 2017) las enfermedades diagnosticadas han sido: respiratorias (46% del total), Gastrointestinales (15%), Trastornos de ansiedad (10%), Padecimientos osteomusculares (6%), Problemas relacionados con la mala alimentación (4%), Infecciones de Vías Urinarias (3%), Problemas de la piel (3%), Otras (6%), Sanos, entre estos 10 embarazadas (4%).

²⁴ Las causas de los fallecimientos han sido: Neumonía: Maura Pérez Luna, 1 año 6 meses, falleció el 5 diciembre, localidad Pom. Mariano Pérez Aguilar, adulto mayor, falleció el 12 diciembre. María Domínguez Gómez, 57 años, falleció el 13 diciembre, localidad Pom. Hipotermia: Domingo Girón Luna, 70 años, falleció el 9 diciembre, localidad, Pom. Martín Girón Rodríguez, 80 años, localidad Canan Lumtic. 1 muerte fetal: Hija(o) de Catarina

de cosechas y pertenencias. Como indica la Comisión Interamericana de Derechos humanos, luego del desplazamiento forzado en noviembre de 2017, “la falta de acceso al municipio habría desencadenado una “crisis humanitaria” ante la necesidad y urgencia de comida (maíz, frijol, maseca²⁵, sal, azúcar), ropa para cubrirse del frío, utensilios de cocina y de limpieza, así como la necesidad de brigada médica” (CIDH, 2018: 2).

En el mapa a continuación señalamos con color rojo las ubicaciones aproximadas de los bloqueos de caminos -cerrados con troncos, zanjas y/o controles de grupos armados- que durante un mes mantuvieron en situación de aislamiento e inmovilidad forzada a las personas desplazadas.

Imagen IV: “Chalchihuitán: campamentos y bloqueos”



Fuente Elaboración de la autora y Miguel López Girón, 2019.

El bloqueo indicado con el punto “B” (Imagen IV), se encuentra también mencionado en la Medida Cautelar N° 882-17 de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2018): “en la Comunidad de Las Limas existiría

Sánchez Pérez, 15 de noviembre, localidad Tzomoñiton. Diabetes descompensada: Marcelino Gómez López, adulto, padecía diabetes, presentó complicación, no pudo ser trasladado a San Cristóbal de Las Casas por bloqueo en carretera. Por arma de fuego: Samuel Luna Girón, adulto, falleció el 18 de octubre. Intoxicación por herbicida: Raymundo Luna Pérez, 17 años, falleció el 17 diciembre, localidad Chen Mut. Causa desconocida: Adriana de Jesús Pérez Pérez, 2 meses, falleció el 30 noviembre, localidad Pom. Recién nacida Ernestina Sánchez Pérez de Canan Lumtic (SADEC, 2017).

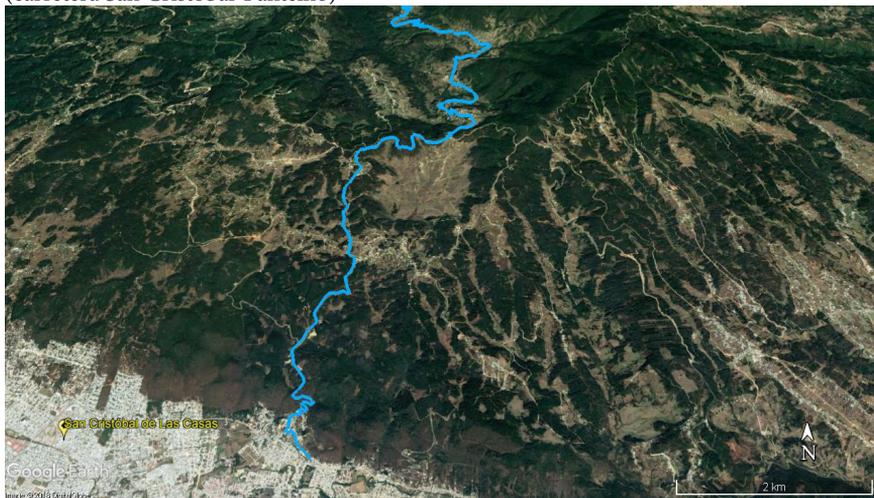
²⁵ Marca de harina de maíz.

un bloqueo carretero donde fue abierta una zanja, [y] permanecen habitantes de Chenalhó presuntamente armados y encapuchados”. Este bloqueo cierra la carretera entre los municipios de Chalchihuitán y Chenalhó, lo cual, a su vez, obstruye la conexión entre el primero y la ciudad de San Cristóbal de las Casas, es decir, lo desconecta de uno de los principales centros de la región, lo cual ha dificultado además la llegada de ayuda médica y asistencia a la zona.

Así, organizaciones como la brigada médica de Salud y Desarrollo Comunitario A.C. y la Casa de La Mujer, Ixim Antsetic A.C. denunciaron que les prohibieron el paso cuando iban a brindar asistencia a las personas desplazadas y que, por lo tanto, tuvieron que tomar un camino alternativo para llegar a los campamentos, pasando por el municipio de Simojovel y demorando siete horas en llegar (CDHFBC, 2017: 1), en lugar de la hora y media que es lo que dura el trayecto por la carretera principal.

Sinuoso y de montaña, con elevaciones que llegan a los 2554 metros, este camino, de alrededor de una hora y media desde San Cristóbal de Las Casas, fue bloqueado en varias oportunidades. Según Miguel, ellos lograron pasar por

Imagen V: “Primer tramo del camino desde San Cristóbal de las Casas hacia Chalchihuitán (carretera San Cristóbal-Pantelhó)”



Fuente: Elaboración de la autora y Miguel López Girón, 2019.

tratarse de una organización de ayuda humanitaria internacional (MSF): “me tocó el bloqueo, las personas dijeron que nos dejaran pasar porque estamos en

apoyo a toda la comunidad” (Entrevista a Miguel López Girón, San Cristóbal de Las Casas, 30 de enero de 2018).

Los bloqueos en el tramo entre las comunidades Pom y Canalumtic (punto “A” en Imagen IV) y en Tzomoltón (punto “C” en Imagen IV) restringen la movilidad entre las comunidades cercanas al área de conflicto y cierran conexiones con la cabecera municipal de Chalchihuitán. Su ubicación es mencionada además en artículos de prensa (Marroquín, 2017; Gutiérrez, 2017; Mandujano, 2017) y en un Acta de Acuerdo del municipio de Chenalhó:

Con el objetivo de generar las situaciones a efecto de que el Tribunal Unitario Agrario Distrito 3 con sede en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, emita la Sentencia Definitiva al conflicto agrario entre los municipios, toda vez que el gobierno del estado tiene conocimiento que desde el pasado 14 de noviembre del año en curso, un grupo de comuneros respaldados por 11 comunidades bloquearon las vías de acceso al municipio de Chalchihuitán, en los siguientes puntos: Tzomoltón, Pom, Canalumtic. En ese contexto, solicitó se busque las alternativas de solución para que sean liberadas las vías obstruidas (“Acta de Acuerdo del Ayuntamiento Municipal de Chenalhó”, 5 de diciembre de 2017:2).

La fecha indicada en el acta como inicio de estos bloqueos, el 14 de noviembre de 2017, corresponde al día posterior a que las agresiones armadas dieran lugar al desplazamiento forzado. Allí se refieren a quienes los han llevado a cabo como “un grupo de comuneros respaldados por once comunidades”, ya que las autoridades del municipio de Chenalhó sostienen que estas acciones forman parte de una lucha legítima por recuperar tierras que le pertenecen. Acerca de ello, cabe señalar, se trata de grupos que han sido caracterizados como de corte paramilitar e identificados como ejecutores del desplazamiento forzado en los márgenes del conflicto (García Núñez y Cruz Rueda, 2019: 36).

Así, en la misma Acta de Acuerdo antes citada, agregan que:

[...] se aclara que en caso de que el Tribunal Unitario Agrario no emita la resolución definitiva y a favor del municipio de Chenalhó, se llevarán a cabo medidas drásticas en contra de los comuneros del municipio de Chalchihuitán,

hasta recuperar las tierras que ancestralmente pertenecen al municipio de Chenalhó (*Ídem*).

El compromiso que las autoridades de Chenalhó expresan en el Acta anterior, respecto a liberar las vías señaladas, es provisorio y condicional, sujeto a la resolución del Tribunal Unitario Agrario. Además, se trataría de un desbloqueo parcial, sólo para el tránsito peatonal, no vehicular.²⁶

Conclusiones

En el primer apartado de este artículo presento los antecedentes del conflicto limítrofe entre los municipios de Chenalhó y Chalchihuitán mediante sus registros oficiales, formales y escritos, los cuales deben ser comprendidos como una de las dimensiones del mismo, que no lo abarcan en su extensión y complejidad, quedando pendiente profundizar la investigación en sus dimensiones culturales y simbólicas.

Explico entonces el establecimiento formal del conflicto, en la década de 1970, con la intervención de la Secretaría de la Reforma Agraria en el proceso de reconocimiento de la propiedad sobre los bienes comunales de ambos municipios. A partir ello, describo el modo en que se contraponen diferentes concepciones acerca de los límites territoriales y la manera en que se ponen en juego los documentos estatales para intentar legitimar la marcación limítrofe de cada una de las partes. Así, mientras Chalchihuitán se basa en una “línea artificial” marcada mediante la resolución presidencial del 29 de agosto de 1975 (y sus correspondientes actas de posesión y deslinde), las autoridades de Chenalhó argumentan que debe respetarse la “colindancia natural” del río, de tiempo inmemorial, y consideran legítimo el acuerdo celebrado por ambos municipios en el año 1976.

El artículo da cuenta del modo en que las prácticas de marcación limítrofe despliegan su conflictividad tanto en el ámbito jurídico formal -documentos escritos vinculados al reconocimiento y titulación de bienes comunales, resoluciones presidenciales, actas de posesión y deslinde, juicios agrarios- como en la materialidad del territorio, mediante la instalación de mojones, construcción y derribamiento de muros y prácticas de violencia armada. En

²⁶ Según la Comisión Estatal de los Derechos Humanos (CEDH, 2018) el día 15 de diciembre de 2017 el tramo fue liberado por completo luego del fallo del Tribunal Unitario Agrario (TUA) a favor de Chenalhó.

su punto más cruento, estas prácticas provocaron el desplazamiento forzado de más de 5000 mil personas, cuyos efectos en términos materiales y humanos describo en el último apartado del artículo.

Al respecto, es posible plantear a modo de síntesis y conclusión que, a partir de una combinación particular de movimientos (de huida o escape) y restricciones (cierre de caminos y conexiones), los procesos de (in)movilidad forzada en la zona de conflicto derivaron en la construcción de campamentos (refugios auto-establecidos) inmersos en un contexto de crisis humanitaria -en tanto situación de emergencia en que la vida, la salud y el bienestar de las personas desplazadas se ven amenazadas- y de (des)territorialización precaria, en la medida en que la violencia ha traído como efectos una fuerte inestabilidad e inseguridad socioespacial, movilidades sin dirección definida e inmovilidades sin un efectivo control territorial.

Dejo pendiente para futuros trabajos el abordaje de estas (in)movilidades forzadas desde una perspectiva de más largo aliento.

Bibliografía

- Agier, Michel (2012) “El biopoder a prueba de sus formas sensibles” en *Política y Sociedad*. Vol. 49, Núm. 3. pp. 487-495.
- Arana Cedeño, Marcos y María Teresa Del Riego (2012) *Estudio sobre los desplazados por el conflicto armado en Chiapas*. México, México: Programa conjunto por una cultura de paz.
- Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, Boletín núm. 4219 (2017), “Diputados aprueban sustituir denominación de Secretaría de la Reforma Agraria por la de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano”, 17 de octubre de 2019. Disponible en: <<http://www5.diputados.gob.mx/index.php/esl/Comunicacion/Boletines/2017/Octubre/17/4219-Diputados-aprueban-sustituir-denominacion-de-Secretaria-de-la-Reforma-Agraria-por-la-de-Desarrollo-Agrario-Territorial-y-Urbano>> [consultado 14 de diciembre de 2019].
- Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Comisión de Reforma

- Agraria de la Cámara (2009) “Puntos de acuerdo por los que se exhorta a la Secretaría de la Reforma Agraria a continuar atendiendo el conflicto agrario entre Chenalhó y Chalchihuitán en Chiapas privilegiando el diálogo y la conciliación”, 3 de marzo de 2009. Disponible en: <http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2009/04/asun_2569367_20090428_1240957061.pdf> [Consultado 15 de diciembre de 2019].
- Cáritas de San Cristóbal (2018) “Informe atención a desplazados de Chalchihuitán y Chenalhó” en *Cáritas San Cristóbal*, 17 de abril de 2018. Disponible en: <http://www.caritasancristobal.org/informe-atencion-a-desplazados-chalchihuitan-chenalho/> [consultado el 25 de noviembre de 2018].
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC) (2017) *Informe de Brigada Médica en Chalchihuitán*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. Disponible en: <https://frayba.org.mx/informe-de-brigada-medica-en-chalchihuitan/> [consultado el 17 de diciembre de 2019].
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC) (2018) *Acción Urgente: En riesgo la vida de familias desplazadas-retornadas en Chalchihuitán*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. 4 de enero 2018. Disponible en: <https://frayba.org.mx/accion-urgente-en-riesgo-la-vida-y-la-integridad-de-centenares-familias-desplazadas-retornadas-en-chalchihuitan/> consultado el 16 de diciembre de 2019].
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC) (2019). “Equipo zona Altos” Disponible en: <<https://frayba.org.mx/zona-altos/>> [consultado 21 de diciembre de 2019].
- Chamberlin, Michael (2013) “El desplazamiento forzado como estrategia de guerra en Chiapas” en Torrens, O. (Coord.) *El desplazamiento interno forzado en México. Un acercamiento para su reflexión y análisis*. México: CIESAS, Colegio de Sonora, Senado de la República, LXII Legislatura, Comisión de Biblioteca y Asuntos Editoriales.
- Comisión Estatal de los Derechos Humanos (CEDH) (2017) *La CEDH constata levantamiento de bloqueos entre Chalchihuitán y Chenalhó*. Chiapas: Sala de Prensa, Comisión Estatal de Derechos Humanos.

- Disponible en: <https://www.cedh-chiapas.org/portal/index.php/conocenos/promocion/sala-de-prensa/boletines-2017/866-la-cedh-constata-levantamiento-de-bloqueos-entre-chalchihuitan-y-chenalho.html> [consultado el 15 de diciembre de 2019].
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2018) “Comunidades indígenas tsotsiles de Chalchihuitán y Chenalhó respecto de México” *Medida Cautelar*. Núm. 882-17, Resolución 15/2018, 24 de febrero de 2018. Organización de los Estados Americanos, Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
- Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH) (2019) *Episodios de Desplazamiento Interno Forzado masivo en México. Informe 2018*. México: Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos. También disponible en <<http://www.cmdpdh.org/publicaciones-pdf/cmdpdh-episodios-de-desplazamiento-interno-forzado-en-mexico-informe-2018.pdf>>
- Coraza de los Santos, Enrique, (2018) “Movilidades forzadas. Cuando moverse es una estrategia de vida” en *Revista Ecofronteras*. Vol. 22, Nº 62. pp. 18-20.
- Diario Oficial de la Federación (DOF) (1975) 29 agosto 1975, p.16.
- Diario Oficial de la Federación (DOF) (1975) 6 octubre 1975, p. 17.
- García Núñez, Eugenio y Elisa Cruz Rueda, (2019) “Chalchihuitán y Chenalhó: del conflicto agrario a la gestión humanitaria” en Ortelli, Paola y Lauriano E. Rodríguez Ortiz (coords.) *Experiencias contemporáneas de participación política y ciudadana en México y Colombia*. San Cristóbal de Las Casas: Licenciatura en Gestión y Autodesarrollo Indígena-Universidad Autónoma de Chiapas; Programa de Fortalecimiento de la Calidad Educativa-Secretaría de Educación Pública. pp. 11-46.
- Gill, Nick; Caletrío, Javier y Victoria Mason (2014) “Introduction: Mobilities and Forced Migration” en Gill, Nick; Caletrío, Javier y Victoria Mason (eds.), *Mobilities and Forced Migration*. London: Routledge.
- Gobierno de México (2020) “Lenguas indígenas. Tsotsil” en Sistema de información Cultural Disponible en: <http://sic.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=51&disciplina=> [consultado 9 de enero de 2019].
- Gutiérrez, Leonardo (2017) “Fallecen por el frío cuatro niños, hijos de padres

- desplazados en Chalchihuitán” *Ultimatum Chiapas*, 11 de diciembre 2017. Disponible en: <<http://ultimatumchiapas.com/fallecen-frío-4-ninos-hijos-padres-desplazados-chalchihuitan/>> [Consultado 8 de noviembre de 2018].
- Grupo Multidisciplinario (2010 ms.) *Informe que se rinde al Comité Técnico para la atención del conflicto de límites entre las comunidades de San Pedro Chenalhó y San Pablo Chalchihuitán, Chiapas, México*. (Informe inédito). San Cristóbal de las Casas. Marzo de 2010.
- Haesbaert, Rogerio (2011) *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- Henríquez, Elio (2008) “Asesinan a machetazos a tzotzil” *La Jornada*, 8 de abril de 2008. Disponible en: <<http://www.jornada.com.mx/2008/04/08/index.php?section=estados&article=034n1est>> [Consultado 24 de octubre de 2018].
- Henríquez, Elio (2014) “Destruyen mojoneras de tierras en disputa” *La Jornada*, 16 de mayo de 2014. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2014/05/16/estados/032n5est> [Consultado 15 de diciembre de 2019].
- Henríquez, Elio (2015) “Desplazados, 300 indígenas de Chenalhó, por conflicto agrario. En Chalchihuitán les imputan asesinato” *La Jornada*, 12 de julio de 2015. Disponible en: <http://www.jornada.com.mx/2015/07/12/estados/023n2est> [Consultado 25 de octubre de 2018].
- Henríquez, Elio (2017) “Tribunal Unitario Agrario ordena restituir 365 hectáreas a Chenalhó” en *La Jornada*. 14 de diciembre de 2017. Disponible en: <<http://www.jornada.com.mx/2017/12/14/politica/007n1pol>> [Consultado 15 de diciembre de 2019].
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2010) *Censo de Población y Vivienda 2010*.
- Jiménez Huerta, Edith R. y Ayala, María de la Luz, (2015) “Los ejidos y comunidades indígenas ante la expansión de Guadalajara, 1920-2000” en Olivera, G. (coord.), *La urbanización social y privada del ejido: ensayos sobre la dualidad del desarrollo urbano en México*. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 103-149.

- Mandujano, Isaín (2017) “ONG exhibe el terror de los desplazados en Chiapas” en *Proceso*. Disponible en: <<https://www.proceso.com.mx/514980/ong-exhibe-el-terror-de-los-desplazados-en-chiapas>> [Consultado 8 de noviembre de 2018].
- Marroquín, A. (2018) “Chalchihuitán está secuestrado por Chenalhó, habitantes huyen” *Aquí Noticias*, 24 de noviembre de 2017, Disponible en: <http://aquinoticias.mx/chalchihuitan-esta-secuestrado-chenalho-habitantes-huyen/> [Consultado 8 de noviembre de 2018].
- Martínez Velasco Germán, (2005) “Conflicto étnico y migraciones forzadas en Chiapas” en *Revista Política y Cultura*. N°. 23. México: UAM-Xochimilco. pp. 199-201.
- Médicos Sin Fronteras (MSF) (sin fecha) “Quiénes somos” Disponible en: <<https://www.msf.org.ar/conocenos/quienes-somos>> [Consultado 20 de diciembre de 2019].
- Médicos Sin Fronteras (MSF) (2018) “México: atención médica a los desplazados en Chiapas” en *Médicos Sin Fronteras*. 22 de enero de 2018. Disponible en: <https://www.msf.org.ar/actualidad/mexico-atencion-medica-desplazados-chiapas> [consultado el 15 de diciembre de 2019].
- Organización de Las Naciones Unidas (ONU) (2020) Sistema de Las Naciones Unidas en Perú, “Desastres y crisis humanitarias”. Disponible en: <<http://onu.org.pe/temas/desastres-y-crisis-humanitarias/>> [Consultado 14 de abril de 2020].
- Periódico Oficial del Estado de Chiapas Núm. 355, 22 de Febrero de 2012. “Ley para la Prevención y Atención del Desplazamiento Interno en el Estado de Chiapas” Decreto N° 158, 22 de Febrero de 2012.
- Poder Judicial del Estado de Chiapas (2017) “Acta de posesión y deslinde con fecha 1 de diciembre de 1980” en *Boletín del Poder Judicial del Estado de Chiapas. Síntesis informativa*. 15 de diciembre de 2017: p. 15.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), et al. (2016) “Plan Municipal para la Reducción de Vulnerabilidades y Riesgos. Municipio de Chenalhó, Chiapas”, marzo 2016. Disponible en: <<https://proteccioncivil.chiapas.gob.mx/documentos/2016/planes-municipales-pnud-2016/chenalho-plan-rrd-2016.pdf>> [Consultado 17 de abril de 2020].

- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), et al. (2016) “Plan Municipal para la Reducción de Vulnerabilidades y Riesgos. Municipio de Chalchihuitán, Chiapas”, 2016. Disponible en <<https://proteccioncivil.chiapas.gob.mx/documentos/2016/planes-municipales-pnud-2016/chalchihuitan-plan-rrd-2016.pdf>> [consultado 17 de abril de 2020]
- Reyes Ramos, María Eugenia (2004) “Política agraria en Chiapas: atención a focos rojos” en *Estudios Agrarios*. No. 26. México: Procuraduría Agraria. pp. 55-93.
- Rivera Farfán, Carolina (2013) “Creencias y prácticas religiosas censuradas. Expulsión de evangélicos indígenas por cambio de adscripción religiosa” en Torrens, O. (Coord.), *El desplazamiento interno forzado en México. Un acercamiento para su reflexión y análisis*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de Sonora, Senado de la República, LXII Legislatura, Comisión de Biblioteca y Asuntos Editoriales.
- Salud y Desarrollo Comunitario A.C. (SADEC) (2017) *Informe de Brigada Médica en Chalchihuitán, Chiapas*. Diciembre 2017. Disponible en <https://frayba.org.mx/wp-content/uploads/2017/12/Informe-final-Brigada-m%C3%A9dica-Chalchihuit%C3%A1n-SDC-CAM.pdf>. [Consultado el 15 de diciembre de 2019]
- Santiago Rodríguez, Guillermo Rafael (2017) *Con punto de acuerdo, relativo a la implantación de medidas y acciones a fin de dar pronta solución al conflicto entre las comunidades de Chalchihuitán y Chenalhó, y garantizar el apoyo para los desplazados por la violencia en Los Altos, a cargo del diputado Guillermo Rafael Santiago Rodríguez, del grupo parlamentario de Morena*. México: LXIII Legislatura de la honorable Cámara de Diputados, Palacio Legislativo de San Lázaro. 12 de diciembre de 2017. Disponible en: http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2017/12/asun_3644195_20171212_1513112824.pdf [Consultado el 15 de diciembre de 2019].
- Sheseña, Alejandro (2014) “El papel de las cuevas en las guerras de los antiguos mayas” en *Itinerarios Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*. Vol. 19.

Documentos judiciales

Décimo Tercer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Primer Circuito, (2005) "Solicitud de Ejercicio de la Facultad de Atracción 19/2004-SS". 14 enero 2005.

Décimo Tribunal Colegiado en Materia Administrativa, (2004) Amparo Directo, 39/2004-550.

Tribunal Unitario Agrario (TUA) de Distrito N° 3 (2000) Juicio N° 995/2000.

Tribunal Unitario Agrario (TUA), (2003) Recurso de Revisión 405/2003-03.

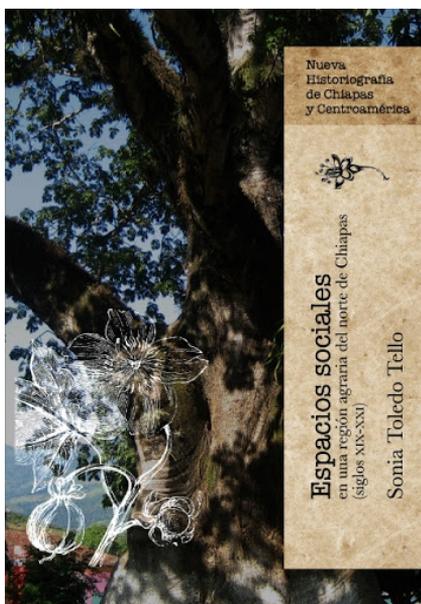
Entrevistas

Entrevista a Guadalupe Moshan, San Cristóbal de Las Casas, 5 de febrero de 2018.

Entrevista a Miguel López Girón, San Cristóbal de Las Casas, 5 de febrero de 2018.

Entrevista a Guadalupe Moshan, San Cristóbal de Las Casas, 7 de febrero de 2018.

Entrevista a Miguel López Girón, San Cristóbal de Las Casas, 30 de enero de 2018.



Sonia Toledo Tello

***Espacios sociales en una
región agraria del norte de
Chiapas (siglos XIX-XXI)***

Año: 2019

Editorial: CIMSUR

ISBN: 978-607-30-1323-9

Páginas: 424

El libro que se presenta constituye un importante aporte a la historiografía de Chiapas, abona al conocimiento de la historia agraria y a la historia de larga duración. Entre los primeros trabajos contamos ya con los estudios de Justus Fenner, Dolores Palomo, Armando Méndez, María Eugenia Reyes y Jorge Luis Capdepon; entre los segundos, los clásicos trabajos de Antonio García de León y la trilogía dedicada a la Selva Lacandona de Jan De Vos. Este es un estudio de larga data que da cuenta de los espacios sociales que se conformaron en los valles de Simojovel y Huitiupán desde finales del siglo XIX y hasta los primeros años del siglo XXI, resultado de las dinámicas agrarias. De esta manera el trabajo se acerca a las configuraciones espaciales ocurridas a lo largo de su historia: las fincas, los ejidos, las comunidades y unidades domésticas que se crearon.

A diferencia de otros libros de historia, la investigación se llevó a cabo a partir de una perspectiva relacional que retoma la noción de poder como eje central. Partiendo de la idea de que “el poder atraviesa todas las relaciones sociales, tanto en las dinámicas económicas y políticas amplias como en los

Fecha de recepción: 21/10/2019; Fecha de aceptación: 03/11/2019.

 Páginas 308 - 313

ámbitos de relaciones interpersonales” (Toledo, 2019: 16).

La noción de espacio social, el cual es entendido como “una red de relaciones sociales de poder o posiciones de poder” (ibídem: 20), como categoría de análisis ubica a los individuos, grupos e instituciones como agentes sociales. De esta forma, los espacios sociales creados se distinguieron por “la compleja red de relaciones construída[s] a partir de las muy diferentes y desiguales posiciones ocupadas por quienes lo[s] conformaban” (ibídem: 21). Es a partir de ello que se puede entender “cómo las posibilidades de elección de una postura o una acción constituyen estrategias diversas, y que cada una de estas significa un acto de poder en el sentido de obrar” (ibídem: 25). Entender las prácticas sociales de la población bajo estas propuestas, permitió a Sonia Toledo Tello “distinguir y explicar las formas de participación de los distintos agentes sociales en la formación, reproducción y transformación del espacio social, incluyendo los momentos de disputa por la tierra” (ídem).

El texto está dividido en cinco capítulos. En el primero, la autora explora la historia de la región desde la fundación de los poblados, hasta finales del siglo XIX. A partir de fuentes primarias procedentes del Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, compuestas por informes parroquiales y registros demográficos, reconstruye la configuración poblacional de las distintas localidades que formaron su espacio de estudio. Descubre que el florecimiento de fincas en la región durante la segunda mitad del siglo XIX se debió más a la crisis económica y demográfica que a la implantación de las leyes liberales que buscaban la privatización de las tierras. Éstas últimas se convirtieron en el principal espacio económico, en los albores de la revolución, gracias al auge agroexportador en el estado y la posibilidad de producir café. En esta zona los finqueros se constituyeron como los principales mediadores entre la población subordinada, el Mercado y el Estado. De esta manera se consolidó la hegemonía de las haciendas hasta 1930, cuando se crearon los primeros ejidos y comenzó la disputa abierta por la tierra entre trabajadores y finqueros.

El segundo apartado, “Los conflictos agrarios en la dinámica de las fincas durante el siglo XIX”, explora y analiza los conflictos agrarios del siglo XX sin perder de vista “que los acuerdos, disputas y tensiones en las fincas surgían de una compleja red de relaciones sociales y no solamente de las emanadas del binomio capital-trabajo. Analiza las posiciones asumidas por trabajadores y población sin tierra “bajo la premisa de que las formas de participación en las luchas por la tierra implica[ron] múltiples y distintas posiciones de poder en

las cuales se movieron los involucrados” (ibídem:112). Se ocupa para ello de dos momentos: uno de 1930-1950, en el contexto de la reforma agraria, y el segundo, de 1970-1980, en el que se presentan varios procesos que culminan con la desaparición de casi toda la propiedad privada y su apropiación por parte del campesinado.

La autora comprueba que ni los proyectos gubernamentales ni la violenta represión fueron capaces de contener el movimiento agrario que tuvo lugar en las décadas de 1970 y 1980. Explora la participación de los trabajadores en los dos momentos, atendiendo a la posición que ocupaban en el espacio social de las fincas, a las condiciones de vida y a las posibilidades de movilidad y autonomía.

Para ello explica lo que era el espacio social de las fincas, caracterizado por su heterogeneidad y sus múltiples desigualdades, así como por tener un importante componente patriarcal; analiza y describe el reparto agrario cardenista en el sistema de fincas que alteró las formas de tenencia de la tierra y trastocó las relaciones sociales al surgir nuevos agentes y comunidades campesinas, pero que no terminó con el predominio de las fincas.

El surgimiento del ejido creó modificaciones importantes en la tenencia de la tierra, pues propició el surgimiento de un grupo de pequeños propietarios, y en la composición del grupo de trabajadores de los ranchos, pues incrementó el número de trabajadores temporales. A pesar de ello, afirma Toledo Tello, las fincas o ranchos siguieron manteniendo cierto control sobre los ejidatarios y pequeños propietarios, imponiendo su lógica en el ámbito regional y marcando la pauta de las relaciones sociales.

El segundo momento se ve inaugurado en las décadas de 1960 y 1970 con el surgimiento de nuevas necesidades del mercado mundial y nacional. En el espacio de estudio se registró un rápido crecimiento en la actividad ganadera, 300 000 hectáreas de vocación agrícola se convirtieron en pastizales para el ganado, lo que generó violentos conflictos agrarios y repercusiones sociales (ibídem: 153). La fuerza de trabajo bajo el sistema de peonaje resultó innecesaria y varias familias fueron expulsadas de los ranchos. Aunado a ello, un proyecto hidroeléctrico para la región, impulsado por el gobierno federal, ocasionó la expulsión de trabajadores acasillados de las fincas, con la adquisición de las propiedades que serían afectadas por la Comisión Federal de Electricidad. Se generó un gran descontento entre una población en

crecimiento que demandaba tierra, trabajo y servicios, lo que convirtió a los valles de Simojovel y Huitiupán en una bomba de tiempo.

La autora analiza y describe el trabajo ideológico de la Diócesis de San Cristóbal, guiado por la Teología de la liberación, en la región; así como el proceso de cambio de participación gubernamental. Esto contribuyó al proceso de politización de jóvenes de las municipalidades de Huitiupán y Simojovel, dando surgimiento a organizaciones políticas que tenían demandas laborales y agrarias. Esto trastocó al sistema de fincas, que se vio afectado por una gran crisis, y convulsionó a los ejidos, por los enfrentamientos entre ejidatarios y nuevos solicitantes. Los conflictos se presentaron entre patrones y trabajadores, así como entre ejidatarios y campesinos sin tierra. Todo esto sucedió en medio de desalojos, persecuciones, encarcelamiento y asesinatos, principalmente de los líderes campesinos.

A diferencia del primer momento, en el que el reparto agrario fue promovido por el gobierno, en este segundo lo fue por catequistas y militantes de organizaciones políticas y sociales de oposición. Esta situación fue frenada por la implementación del Programa de Rehabilitación Agraria, aunque generó nuevos conflictos: divisiones internas en las localidades.

Las tomas de tierras registradas en las décadas de 1970 y 1980 transformaron las estructuras agrarias y de poder, así como la forma de vida de los habitantes de la región. Surgió un escenario en el cual las organizaciones políticas y sociales compitieron por la población, las tierras y recursos. La movilidad de la población entre las diferentes opciones políticas gravitó en torno a la oferta de recursos y los intereses de la población.

El tercer apartado, “Entre la comunidad imaginada y las comunidades creadas”, tiene como objetivo reconstruir los caminos que siguieron los campesinos sin tierra y ex trabajadores de las fincas en la formación de las localidades rurales que surgieron en el último tercio del siglo XX, así como su interacción con distintos agentes sociales.

Estas comunidades fueron creadas por peones que tomaron las tierras de las fincas y por familias sin derechos agrarios de los ejidos cardenistas, así como por ejidatarios y trabajadores que tomaron las tierras. Sonia Toledo analiza la diversidad del proceso desde las distintas ubicaciones de poder en las que se encontraban los individuos en el sistema de jerárquico de fincas. Partiendo de este punto le es posible observar varias de las dimensiones implícitas en

las narrativas que se presentan, de experiencias de vida de muchos de los habitantes de las nuevas localidades. Para ello expone tres estudios de caso: el de Campo La Granja y Lázaro Cárdenas, de Simojovel, y el del poblado La Ventana, de Huitiupán, que ofrecen un panorama sobre la heterogeneidad de experiencias y la diversidad de social de los involucrados.

Del Ejido Campo La Granja nos relata la experiencia de Hilario y de Agustín. Del ejido Lázaro Cárdenas nos da a conocer las historias de Manuel y de su padre Andrés, del principal de la comunidad, Andrés Gómez, de Andrea Gómez, de la partera Andrea López Ruíz y del matrimonio formado por Pascual Ruíz y Juana Gómez. Del ejido La Ventana nos da a conocer los relatos de la vida de Porfirio Anzures, expropietario de la finca donde se fundó el ejido, así como las historias de Amelia y de su hijo Marco. Las historias de vida que en este apartado nos relata nos muestran de qué manera se vivía en las fincas y el paso que se dio con la creación de los nuevos pueblos en las décadas de 1970 y 1980.

El siguiente capítulo, “La distribución de las tierras, el reordenamiento de las unidades domésticas y los nuevos campesinos”, permite al lector apreciar los cambios que se produjeron en los grupos domésticos de los trabajadores de las fincas al obtener las tierras. Esta parte del libro se encuentra estrechamente vinculada a la anterior, ya que los relatos sobre las experiencias de vida le sirvieron a la autora para analizar los procesos que se estudian: las repercusiones que tuvo la distribución de los terrenos en la estructura organizativa de las familias de los trabajadores que se convirtieron en campesinos y los cambios en la autoridad entre las familias a raíz de la liberación de los patrones de las fincas.

A partir de los casos desarrollados en el capítulo anterior se analizan las formas de distribución de la tierra al momento de la apropiación, los derechos en torno a la herencia de la tierra, el surgimiento de nuevas autoridades en las comunidades recién fundadas (líderes agrarios, asambleas y catequistas) y las unidades domésticas; con lo que demuestra que al pasar del sistema de fincas a las nuevas comunidades campesinas las diferencias y las jerarquías de edad sufrieron transformaciones importantes durante la disputa agraria.

El último capítulo, “La campesinización y las fuerzas políticas en los valles al finalizar el siglo XX y en los albores del XXI”, tiene como objetivo ubicar lo ocurrido en los valles de Simojovel y Huitiupán a partir de los cambios

en la política agraria y agrícola del estado mexicano, al romperse el pacto del estado con el sector social creado desde la Revolución; y del movimiento neozapatista. El apartado explora la forma en que ambas transformaciones se expresaron en la zona de estudio, para reflejar las múltiples conexiones de los valles de Simojovel y Huitiupán con dinámicas más amplias. Se presenta en esta región una revitalización del movimiento campesino y las organizaciones que habían luchado durante las dos décadas anteriores; así como el surgimiento de comunidades autónomas, cambios en los puestos de poder de las localidades y cambios en la estructura agraria.

Desde mi punto de vista la autora logra analizar los espacios como el resultado de vínculos históricos y desiguales con procesos y agentes sociales que rebasan los límites del espacio regional.

A lo largo de todo el texto, Toledo analiza no sólo las relaciones de poder entre patrones y trabajadores, trabajadores y capataces, ejidatarios y campesinos; hace una importante labor al analizar las relaciones de género que atravesaban los distintos espacios sociales que estudia.

Tiene la virtud de hacer un examen equilibrado de las relaciones de poder. Aparece como una observadora objetiva que evita el uso de adjetivos y que trata de comprender sin juzgar a los agentes del pasado.

Esta obra histórica es el resultado, perfecto, de la conjugación de varias disciplinas, especialmente de la historia y la antropología. Sonia Toledo utilizó fuentes de archivo de distinta naturaleza, entrevistas que nos dan cuenta de la utilidad de la historia oral, realizó trabajo de campo y se basó en herramientas teóricas de las ciencias sociales. Es evidente, a lo largo de las páginas, el gran conocimiento que tiene de su objeto de estudio en la actualidad, lo que le permitió estudiar el pasado desde una perspectiva diferente a la que solemos tener los historiadores puros. Por ello, no me queda más que recomendar ampliamente su lectura.

Amanda Úrsula Torres Freyermuth
Centro de investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y
Centroamérica, Universidad Autónoma de México

DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.V7.N2.2020.R01>



DIRECTORIO

Dr. Carlos F. Natarén Nandayapa
Rector

Dra. María Eugenia Culebro Mandujano
Secretaria General

Dra. Leticia del Carmen Flores Alfaro
Secretaria Académica

CP. Roberto Cárdenas de León
Secretario Administrativo

Dr. Manuel Iván Espinosa Gallegos
Director General de Planeación

Dra. María Guadalupe Rodríguez Galván
Directora General de Investigación y Posgrado

Dr. Gonzalo López Aguirre
Director General de Extensión Universitaria

Dr. César Augusto Coutiño Gómez
Coordinador General de Universidad Virtual

Dr. Lauriano Eliseo Rodríguez Ortiz
Encargado de la Dirección del Instituto de Estudios Indígenas