

El Cotidiano

ISSN: 1563-7417

#227

Revista de la realidad mexicana actual

Subjetividad, cultura y diversidad sexual



Universidad
Autónoma
Metropolitana
Casa abierta al tiempo Azcapotzalco



Mayo-junio 2021
Año 36, \$35.00



Director: Raúl Rodríguez Guillén

Editor Responsable: Tomás Bernal Alanís

Comité Editorial: Raúl Rodríguez Guillén, Norma Ise Veloz Ávila, Luis H. Méndez y Berrueta, Karina Ochoa Muñoz, Marco Antonio Leyva Piña, Juan Reyes del Campillo, Ana María Fernández Poncela y Víctor Manuel Alarcón Olguín.

Rector General

Dr. José Antonio De Los Reyes Heredia

Secretaría General

Dra. Norma Rondero López

Rector de Unidad

Dr. Oscar Lozano Carrillo

Secretaría de la Unidad

Dra. Yadira Zavala Osorio

Director de la División

de Ciencias Sociales y Humanidades

Mtro. Miguel Pérez López

Secretario Académico de la División

de Ciencias Sociales y Humanidades

Lic. Gilberto Mendoza Martínez

Nuestra revista es el producto de un proceso de investigación que recoge diversas experiencias teóricas y metodológicas.

Por otra parte, es el resultado de la conjugación de los intereses teóricos de una serie de investigadores que han adoptado como desafío el referirse a la realidad inmediata, intentando superar, aunque sea en parte mínima, el sentido común.

Es un proyecto universitario en el mejor de sus sentidos: pluralista, abierto a la crítica y, por tanto, no sectario. Pretende entregar un instrumento de expresión a los académicos de nuestra Universidad y a aquellos que compartan estos principios, con la idea de que la referencia a lo real no se reduzca a las investigaciones de largo plazo ni al juicio periodístico, sino que sea posible también referirse al presente en forma rigurosa.

Our magazine is the product of a research process that shows a diversity of theories and methodologies. Also, it is a result of the unification of a variety of researchers coming together with theoretical interests and the need to express their beliefs on the immediate reality of Mexico, and how it affects us all.

This magazine is a University project in the very best sense. Our magazine is pluralistic, open to all critics and nonsecular. We feel that it is an instrument of expression for the Academics of our University and for those who share similar principles.

The idea is that the reality cannot be reduced to long-term research and neither to periodical judgment, but to understand the reality as it is. We hope that this is a possible form to comprehend the present in a more structural way.

We welcome all participation and submissions.

Coordinadores de las secciones fijas:

Educación, Cultura Política y Medios: Adrián de Garay Sánchez y Hugo Aboites Aguilar.

Economía Nacional y Relaciones Laborales: Marco Antonio Leyva, Griselda Martínez V., Sergio Sánchez, Abel Pérez, Juan Froylán Martínez, Cristian Leriche

Democracia y Cambio Político: Juan Reyes del Campillo, Gabriela Ángela Magdaleno Del Río, Víctor Alejandro Espinoza Valle, Víctor Reynoso, Francisco Reveles, Manuel Alejandro Ramos López, Carlos Bustamante López

Panorama Internacional: Miriam Alfie, Silvia Vélez, Agustín Cue, Alejandro Becerra, Carlos Vilas, Neil Harvey

Movimientos Sociales y Violencia Política: Rosalía Carrillo Meraz, Carmen Cariño Trujillo, Carlos Alberto Ríos Gordillo, José Luis Cisneros

Dictaminadores: Hugo Aboites, Jaime Aboites, Arturo Anguiano, Alejandro Carrillo, Michel Chauvet, Adrián de Garay, Rosa Albina Garavito, Alenka Guzmán, Luis Hernández Navarro, Luis Arturo Jiménez, Cristian Leriche, Francisco Zapata, Yolanda Massieu, Norma I. Veloz Ávila

Portada: Emiliano Imati Rodríguez Veloz, Isis Andrea Torres Molina

Coordinación Administrativa: Gabriela Pérez Venegas

Distribución: María de Lourdes Delgado Reyes, Víctor Hugo Ramírez Jiménez

Fundadores: Rosa Albina Garavito Elías, Augusto Bolívar y Edmundo Jacobo Molina

Esta revista está indexada a nivel nacional e internacional en la Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe, España y Portugal (Redalyc).

EL COTIDIANO. Año 36, número 227, mayo-junio de 2021, es una publicación bimestral editada por la Universidad Autónoma Metropolitana a través de la Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades. Prolongación Canal de Miramontes 3855, colonia Ex-Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14387, Ciudad de México y Av. San Pablo Núm. 180, Edificio K, cubículo 011, colonia Reynosa Tamaulipas, Alcaldía Azcapotzalco, C.P. 02200, Ciudad de México, teléfonos 53189336 y 53189109, apartado postal 32-031, C.P. 06031, Ciudad de México, México, página electrónica de la revista: <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx> Correo electrónico: cotid@correo.azc.uam.mx. Editor Responsable: Tomás Bernal Alanís. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título No. 04-2019-120614543200-102, ISSN 1563-7417, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Lucino Gutiérrez Ortiz, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades; Avenida San Pablo #180, Edificio K, Salón 011, Col. Reynosa Tamaulipas, Alcaldía Azcapotzalco, C.P. 02200; fecha de última modificación: Octubre de 2021. Tamaño del archivo 850 MB.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

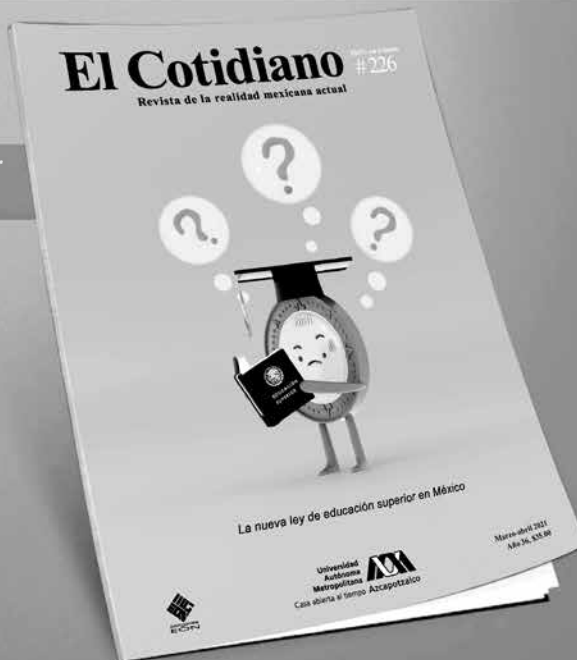
Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Revista No. 226

La nueva ley de educación superior en México

Marzo - abril 2021
Año 36. ISSN en trámite
Periodicidad Bimestral

Certificado de Licitud de título 5306.
Certificado de Licitud de Contenido 4086.



Bienvenidos a El Cotidiano

Revista de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM - Azcapotzalco

Buscar

Antecedentes

Nuestra revista es el producto de un proceso de investigación que recoge diversas experiencias teóricas y metodológicas.



ver info

Comentarios al editor

Envía tus comentarios al editor, tus opiniones son muy importantes y hacen que nuestro sitio mejore continuamente.



ver info

A nuestros colaboradores

Requisitos técnicos y de contenido para que puedas colaborar con nosotros. Descarga el PDF para tu comodidad.



descargar

“ SOBRE EL COTIDIANO:

Es un proyecto universitario en el mejor de sus sentidos: pluralista, abierto a la crítica y, por tanto, no sectario. Pretende entregar un instrumento de expresión a los académicos de nuestra Universidad y a aquellos que compartan estos principios, con la idea de que la referencia a lo real no se reduzca a las investigaciones de largo plazo ni al juicio periodístico, sino que sea posible también referirse al presente en forma rigurosa.

LUIS MÉNDEZ BERRUETA, EDITOR EMÉRITO

Subjetividad, cultura y diversidad sexual

Presentación	<u>5</u>	Género y sexualidad en la danza de la Tunantada: aproximaciones conceptuales e históricas frente a la colonialidad multimedia	<u>63</u>
Cuantitas: Un análisis sociodemográfico y cultural de la movilidad en las diferentes zonas indígenas de México a través del índice de masculinidad	<u>7</u>	<i>Jorge Mercado Mondragón</i>	<u>7</u>
Jóvenes indígenas y subjetividad. Hacia una comprensión del lugar que ocupa el discurso en la conformación del sujeto	<u>21</u>	<i>Jaime Eduardo Ortiz Leroux</i>	<u>21</u>
Los procesos discursivos de la masculinidad	<u>31</u>	<i>Rubén Omar Terán Figueroa</i>	<u>31</u>
El devenir hombre en la “tradición” de las comunidades nahuas de la Huasteca hidalguense: entre la permisividad y la sanción de las prácticas de la diversidad sexual	<u>39</u>	<i>David Hernández San Juan</i>	<u>39</u>
Traducir el poder/traicionar la violencia: aproximaciones a la convivialidad masculina en los combates de <i>Atsajtsilistle</i> en Acatlán, Guerrero	<u>51</u>	<i>J. Miguel Flores Gómez</i>	<u>51</u>
		Género y sexualidad en la danza de la Tunantada: aproximaciones conceptuales e históricas frente a la colonialidad multimedia	<u>63</u>
		<i>Oscar González Gómez</i>	<u>63</u>
		Cambio climático, ruralidad y género	
		Impacto ambiental, conciencia social y disponibilidad de alimentos en urbes mexicanas: el caso de la producción agrícola	<u>75</u>
		<i>Libertad Rosalía Castro Colina</i>	<u>75</u>
		El <i>privilegio</i> femenino de dar de comer al mundo. La importancia de la perspectiva de género en el estudio de lo alimentario	<u>87</u>
		<i>María Eugenia Chávez Arellano</i>	<u>87</u>
		Juventudes rurales: entre la violencia social y la precariedad. Narrativas de adolescentes en conflicto con la ley en Guerrero, México	<u>97</u>
		<i>Rabin Amadeo Martínez Hernández</i>	<u>97</u>
		Las organizaciones rurales en tiempos de la 4T: ¿procesos de cooptación o el viejo dilema de las izquierdas mexicanas?	<u>111</u>
		<i>Hugo Núñez Membrillo</i>	<u>111</u>

EL Cotidiano

Complete su colección. Al suscribirse solicite hasta 12 diferentes ejemplares de la revista bimestral.

EL Cotidiano

Precios de suscripción (6 ejemplares):

- \$ 255.00 En el D.F.
- \$ 340.00 En el interior de la República
- 45.00 USD En el extranjero

Formas de pago:

- * Cheque certificado a nombre de la Universidad Autónoma Metropolitana
- * Efectivo

Información y ventas:

☎ 53 18 93-36

Apartado postal 32-031, C.P. 06031, México, D.F.



SUSCRIPCIONES

Fecha: _____

Adjunto cheque certificado por la cantidad de: \$ _____ a favor de la UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, por concepto de suscripción y/o pago de (____) ejemplares de la revista **El Cotidiano** a partir del número (____)

– Deseo recibir por promoción los números: _____

Nombre: _____

Calle y número: _____

Colonia: _____ Código postal: _____

Ciudad: _____ Estado: _____

Teléfono: _____

– Si requiere factura, favor de enviar fotocopia de su cédula fiscal

RFC _____ Dom. Fiscal _____



Presentación

Subjetividad, cultura y diversidad sexual

Para conocer y analizar las diferentes culturas e identidades de los grupos indígenas de nuestro país, es importante hacer referencia a una serie de datos descriptivos que permiten dar una idea de cómo es la diversidad cultural de los numerosos grupos indígenas que habitan México. Esta perspectiva macro arroja un mosaico de pueblos y comunidades que muestran la riqueza cultural de nuestro país, con lo cual, además, se pueden dimensionar los diferentes fenómenos más particulares y específicos de cada estado, región, municipio o comunidad, y el contexto que ocupan en este entramado cultural heterogéneo mayor. En ese sentido, es importante señalar que la población total del país para 2015 fue de 111,530,753; destacar que 61,474,620 son mujeres (51.4%) y 58,056,133 varones (48.6%), es decir, por cada 100 mujeres hay 94 hombres. Esta misma fuente refiere que el municipio que presenta el mayor número de mujeres es San Miguel Tulancingo en Oaxaca (58.4%) y el de mayor número de hombres es Trincheras en Sonora (55.5%).

En cuanto a la población indígena, el INEGI señala que hay un total de 25,694,928 personas, de las cuales 51.36% son mujeres y 48.7% hombres, lo que significa que por cada 100 mujeres hay 94.4 varones. Además, la CDI señala que el Índice de Masculinidad (IM) también está asociado a grupos de edad, dado que entre los varones menores de 15 años existen 102.8 hombres por cada 100 mujeres, pero en el rango de edad que va de 15 a 64 años disminuye a 92.2 varones por cada 100 mujeres, es decir, se reduce drásticamente en el rango de mayores de 85 al haber 92.2 por cada 100. Atendiendo las cifras que proporciona el INEGI (y presentados del mayor al menor), los diez estados con mayor población indígena se localizan sobre todo en el sur-sureste (Oaxaca, Chiapas, Yucatán y Quintana Roo), centro-golfo (Veracruz, Estado de México, Puebla, Guerrero e Hidalgo) y San Luis Potosí al occidente. Sin duda, las entidades que concentran una buena parte de la población indígena a nivel nacional son Oaxaca, Chiapas y en menor medida Veracruz. Vale la pena recordar que la población indígena más alta para esta zona (y por entidad) es de 1,734,658 y la más baja de 370,381. Esos diez estados conformarían la primera gran zona o región con mayor número de población indígena, lo que se asocia con lógicas culturales, sociales y económicas específicas de los grupos étnicos.

La segunda zona o región con una presencia indígena importante, pero menor a la primera que hemos definido, no está en un sentido geográfico unificada como la primera, pues los estados que la componen se encuentran localizados en diferentes latitudes del país. Las dos entidades con mayor población de esta segunda regionalización serían la Ciudad de México en el centro y Michoacán en la región centro-occidente. La tercera entidad se localiza en el sur-sureste (Campeche) y la cuarta y quinta en el norte (Sonora y Chihuahua), la sexta se

ubica en el sur (Tabasco). La séptima y octava se encuentran ambas en el norte (Nuevo León y Baja California). La novena entidad se encuentra en el occidente (Jalisco) y la décima en el centro (Tlaxcala). Como se señaló, estas diez entidades presentan una población indígena importante, pues va de 315,320 la más alta a 86,522 la más baja. En ese sentido, esta población indígena no es tan grande como la primera, además, presenta una dispersión geográfica importante, pues va del sur del país al extremo norte.

La tercera zona es la que menos población indígena tiene y a nivel de ubicación geográfica es tan dispersa como la segunda. Así, encontramos a Nayarit en el nor-occidente, Morelos en el centro y Sinaloa en el nor-pacífico. La cuarta entidad se ubica en el norte, es el caso de Tamaulipas, y Querétaro en el centro, Durango en el noreste y Guanajuato en el centro. Baja California Sur es la séptima y se ubica en el noreste, Coahuila en el norte y Colima en la parte media de la costa sur del pacífico. Cabe señalar que la población indígena más alta de esta regionalización es de 84,195 y la más baja de 10,122. Habría que destacar que existen dos estados más: Aguascalientes y Zacatecas, la primera con 9,306 personas indígenas y la segunda con 7,852. Para dimensionar lo anterior, habría que referir que tan sólo en la alcaldía de Iztapalapa habitan 142,902 indígenas y del municipio de Nezahualcóyotl son 119,496, es decir, las dos demarcaciones llegan a un total de 262,398 de población indígena, superior a la población total indígena de los tres primeros estados de esta región tres.

En ese sentido, la primera zona o región es la que presenta la mayor cantidad de población indígena y cierta distribución homogénea a nivel geográfico que va desde el centro del país al sur y sureste. Sin embargo, aun en esa

zona encontramos elementos de interés para el análisis del IM; por ejemplo, aunque Oaxaca es el que presenta mayor población indígena, es Chiapas el que tiene mayor cantidad de varones indígenas, y es el mismo caso entre Puebla y Yucatán, pues el primero cuenta con más población indígena, pero es el segundo donde encontramos mayor cantidad de varones.

En ese sentido, el contexto macro puede ayudar en la comprensión de cómo se manifiestan los diferentes fenómenos del mundo indígena para poder hacer una representación social más precisa. No es lo mismo analizar, por ejemplo, las estrategias indígenas de reproducción en Oaxaca o Chiapas que en Baja California Sur o Quintana Roo, las primeras con muy bajos índices de Masculinidad y medianos flujos emigratorios y las segundas con muy altos Índices de Masculinidad y muy fuertes fenómenos de inmigración. O los sistemas de cargos en comunidades indígenas donde no hay más varones que puedan cumplir con el cargo, producto de la emigración y que ha llevado a abrir esos sistemas otrora varoniles a las mujeres, quienes anteriormente no podían participar. Sin duda, los flujos de población que se expresan en una movilidad, ya sea como producto de la migración, del desplazamiento interno forzado y la violencia generalizada, están definiendo un gran número de fenómenos sociales en gran parte de las comunidades indígenas del país. Por lo anterior, los artículos que aquí se presentan dan cuenta de esa multiplicidad de realidades sociales y culturales y permiten dimensionar la realidad de un país multicultural y pluriétnico, teniendo como eje la masculinidad.

Jorge Mercado Mondragón

Cuantitas: Un análisis sociodemográfico y cultural de la movilidad en las diferentes zonas indígenas de México a través del índice de masculinidad

Jorge Mercado Mondragón*

El presente trabajo se centra en el análisis de los procesos de movilidad y en las consecuencias que tienen en el Índice de Masculinidad (IM) en zonas indígenas. Se documenta que los estados que presentan mayor población indígena tienen menores índices de masculinidad y los que tienen menos población indígena presentan altos IM; sin embargo, dichos índices se ven alterados, en ocasiones de manera importante, como consecuencia de la migración, el desplazamiento interno forzado y la violencia generalizada, modificando los procesos culturales, la identidad y reproducción socioeconómica de las zonas indígenas del país.

Introducción

Para hablar del México indígena o más específicamente de las diversas comunidades y municipios indígenas, es necesario llevar a cabo un estudio de tipo regional con el fin de informar de las diferencias étnicas, lingüísticas, sociales y culturales, y con ello hacer visible la amplitud y diversidad de los grupos indígenas que habitan nuestro país. Paralelo a lo anterior, es importante dar cuenta de las diferencias en lo que concierne a las relaciones de género, por lo que es primordial y pertinente analizar el Índice de Masculinidad (IM). Este IM

se define de manera general como el indicador de proporción que calcula o cuenta la cantidad de varones por cada cien mujeres, lo anterior en una zona, región o país. Los y las demógrafos(as) señalan que por cada 97 varones hay 100 mujeres, remarcándose como una “tendencia natural”. No obstante, existen diversos factores (sociales, culturales, económicos y políticos) que alteran dicho equilibrio, entre los que encontramos, fundamentalmente, patrones de movilidad como puede ser la migración, tanto interna como internacional, generada como consecuencia de las terribles desigualdades que enfrentan muchas comunidades indígenas de México, que las y los obliga a dejar sus localidades de origen para trabajar en el país o en Estados Unidos. Al respecto, la Comisión de Derechos Indígenas (CDI) ha señalado que la población que habla alguna lengua indígena ha disminuido en

términos absolutos a partir del año 2000 hasta la fecha, lo que puede ser producto de dicha movilidad (Mercado, 2014).

Otro elemento que puede alterar el IM es el fenómeno conocido como Desplazamiento Interno Forzado (DIF), que altera de manera importante dicho índice, pues como producto, entre otros, de la violencia generalizada por la presencia del crimen organizado que atraviesa nuestro país, muchos y muchas indígenas son obligados(as) a dejar sus comunidades de origen. Este fenómeno lo padecen sobre todo las comunidades indígenas, pues a la violencia generalizada se añaden los despojos territoriales, así como de los recursos naturales (Martínez, 2013).

Se puede plantear que, como consecuencia del primer fenómeno (migración), el IM tiende a bajar de manera considerable, dado que son los varones quienes migran princi-

* Profesor-Investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco. Correo: <jormemo@hotmail.com>.

palmente, pues por cada mujer que migra son 6 hombres que lo hacen (Rionda, 2014), y lo anterior se magnifica en zonas indígenas, donde las mujeres emigran menos de sus comunidades, por tanto, existe un IM bajo o muy bajo. En el caso del desplazamiento interno forzado, por seguridad, son primero las mujeres y niños quienes salen ante la violencia generalizada, y son justamente los varones que, cuando las circunstancias se los permiten, se quedan al resguardo de los bienes y patrimonio, por tanto, habría un Índice de Masculinidad más alto, aunque sea de manera temporal.

Analizar los diferentes elementos (migración, desplazamiento y tasa de asesinatos, entre otros) es fundamental si se considera que este IM, ya sea alto o bajo, trae consecuencias importantes en las comunidades indígenas a nivel de los patrones culturales, sociales, económicos, religiosos y productivos. Por ejemplo, con el creciente aumento de la migración en zonas indígenas, ha habido importantes procesos de feminización de la agricultura, es decir, son primordialmente las mujeres y sus hijas quienes han asumido las labores del campo ante la ausencia de sus esposos e hijos (Mercado, 2019). Sin duda, el IM es fundamental para la comprensión de las diferentes dinámicas contemporáneas que han alterado el patrón cultural y económico tradicional en diversas comunidades indígenas del país.

Índice de masculinidad y migración

Es importante señalar que en 15 de las 32 entidades federativas el IM es más alto; éstas son aquellas donde la población indígena es baja (con excepción del estado de Quintana Roo). Es importante conocer cómo se encuentra distribuido el IM en el país, pues permite definir muchos de los principios con los cuales operan las comunidades indígenas. Por ejemplo, el hecho de que sean los estados de Sinaloa, Sonora, Nuevo León y Baja California los que ocupen el segundo, tercero, cuarto y quinto puesto en el rubro mayor IM, remite o refiere que, en esos estados con población indígena baja, son entidades que atraen mano de obra indígena de otras entidades que se insertan en el trabajo, fundamentalmente agrícola, y en menor medida en otras actividades como los servicios o la industria.

Como se señaló en la introducción, uno de los fenómenos sociales que alteran o modifican la tendencia natural de 97 varones por cada 100 mujeres es justamente la migración laboral; dicha movilidad permite entender, por ejemplo, el caso del estado de Quintana Roo, que se encuentra en el noveno lugar de población indígena, es decir, alto, y presenta el mayor IM a nivel nacional. También que dicha

entidad atrae fundamentalmente varones indígenas más que a mujeres, pues, como se dijo, por cada mujer que migra lo hacen seis varones. Sin embargo, los estudios sobre la migración en general y en particular la indígena, se tienen que actualizar de manera constante, pues estos flujos de personas cambian año con año, lo que altera, como se ha visto, no sólo los índices de masculinidad, sino la elaboración de una serie de estrategias, tanto económicas como culturales, en las unidades de producción de las familias indígenas en las comunidades de origen.

En el contexto de los estados con importante población indígena, es la entidad de Guerrero la que presenta fuertes flujos migratorios, pues su Saldo Neto Migratorio (SNM) es de -4.2. para el quinquenio 2015-2020, lo que lo coloca en el primer lugar de movilidad migratoria en el contexto nacional. Cabe señalar que el SNM para el estado de Guerrero en el año 2010 era de -2.02, lo que lo colocaba en el quinto lugar a nivel nacional; es decir, en aproximadamente 10 años pasó de ese sitio al primero, con lo cual esta entidad ha desplazado a Chiapas y Oaxaca, que hasta hace algunos años tenían los primeros lugares en frecuencia migratoria. Recordemos que Guerrero presenta el séptimo lugar a nivel nacional en relación con la población indígena (masculina y femenina) y el octavo en cuanto al número de varones indígenas y con un IM negativo; este último seguramente se moverá a favor de las mujeres de seguir aumentando la alta tendencia migratoria, lo que repercutirá en las formas en que se organizan las economías indígenas, así como las estrategias de reproducción económica, pero también culturales y religiosas.

El segundo estado en presentar una SNM alto es Tabasco con -3.4, colocándolo en una segunda posición a nivel nacional. Cabe recordar que esta entidad, en el año 2010, tenía el tercer lugar en ese rubro con -3.91, lo que indica que intensificó notoriamente su movilidad poblacional. Hay que señalar que Tabasco presenta el lugar 16 en relación con su población indígena general y su IM es relativamente bajo (quizá por este alto flujo migratorio), pues se ubica en el puesto 12 de 15 entidades que tienen un Índice de Masculinidad positivo. Seguramente, de continuar los flujos migratorios tan acelerados en este estado, pronto alcanzará un IM negativo, dado que los hombres indígenas superan a las mujeres sólo por 788 personas.

La tercera entidad en tener un SNM alto (de hecho, el tercero a nivel nacional) es el estado de Veracruz, el cual, hasta hace algunos años (2010), se encontraba en el séptimo sitio en cuanto a la intensidad de flujos migratorios con -0.99; en ese sentido, éstos han aumentado de manera

considerable, pues para el año 2020 presenta un Saldo Neto Migratorio de -2.9. Hay que recordar que Veracruz es la tercera entidad a nivel nacional en el total de población indígena, sólo atrás de Oaxaca y Chiapas, y también la tercera en cuanto al número de varones indígenas, pero con un IM negativo que, de seguir las condiciones de alta migración, puede ensancharse más, lo que impactaría, como lo hemos señalado, a las mujeres, generando procesos de feminización de diversos aspectos de la vida en las comunidades indígenas, (como ya se ha documentado por el que esto escribe) en zonas totonacas del municipio de Coyutla y Filomeno Mata, en el estado de Veracruz.

Contrariamente a los casos anteriores, la Ciudad de México, que presentaba para el año 2010 un SNM de -7.13 (que de hecho era el más alto a nivel nacional), para el quinquenio 2015-2020 es de -2.8, lo que la coloca en cuarto sitio; en otras palabras, su flujo migratorio ha descendido de manera importante, siendo superada por Guerrero, Tabasco y Veracruz, el primero y el tercero con fuerte población indígena: (Guerrero) lugar 7 en cuanto población indígena a nivel nacional y el tercero (Veracruz) lugar 3. Recordemos que la Ciudad de México ocupa el lugar 11 en relación con su población indígena, con un IM negativo.

Otra entidad del sursureste que presenta un número alto de población indígena, de hecho, es la segunda en el contexto mexicano (pero incluso es la que más varones hablantes de lengua indígena presenta a nivel nacional); nos referimos a Chiapas. Este estado presenta un SNM de -2.1., lo que lo coloca en la quinta posición a nivel nacional. Cabe señalar que, en 2010, este estado se encontraba en el segundo lugar a nivel nacional de frecuencia migratoria, pues presentaba un SNM de -4.03, sólo superado por la CDMX, es decir, la frecuencia migratoria de esta entidad ha bajado. Hay que señalar que su IM es negativo, aunque la diferencia entre hombres y mujeres no es tan alta como el estado de Oaxaca. En ese sentido, el factor migración en Chiapas afecta poco el IM, pues, como se señaló, éste ha descendido, contrariamente a los estados de Guerrero y Veracruz.

El estado de Campeche es una entidad del sursureste que para el año 2010 era un estado receptor de población, pues presentaba un SNM de +2.18. Sin embargo, para el 2020 pasó a ser una entidad expulsora de población dado que su Saldo Neto Migratorio es de -1.9. Como se señaló anteriormente, el IM de este estado si bien es negativo, lo era por una cantidad realmente baja, pues la diferencia entre mujeres indígenas y varones sólo es de 425 en favor de las primeras. Por lo anterior, las lógicas de reproducción

económica, culturales, sociales y religiosas, entre otras, de esta entidad se dan de cierta manera en equilibrio entre la cuota de género. Sin embargo, al ser ya un estado expulsor y de continuar esta tendencia emigratoria de su población masculina, pronto podrá presentar una disminución en su IM, como los estados de Guerrero y Veracruz, con las consecuencias económicas, políticas y culturales de ese hecho.

El estado de Oaxaca, que presenta la mayor cantidad de población indígena a nivel nacional y, por consiguiente, la mayor diferencia entre el número de mujeres y hombres (77,746 a favor de las primeras) y un IM más bajo, se encuentra en el lugar siete en cuanto a su SNM con -1.0; es decir, su movimiento migratorio bajó, en el contexto de las otras entidades con mayor población indígena. En el año 2010, su Saldo Neto Migratorio era de -0.55, por consiguiente, su movilidad poblacional ha aumentado en diez años relativamente poco. Sin embargo, en el año 2000 Oaxaca presentaba un flujo migratorio muy intenso, pues su SNM era de los más altos a nivel nacional (-16.2), solo por detrás de Yucatán, que era el primero (-16.6). En ese sentido, el IM en el estado de Oaxaca ha ido históricamente de muy bajo a bajo, ya sea como consecuencia de los flujos migratorios como en el naciente año 2000 o por presentar el mayor número de población indígena en el contexto nacional en la actualidad.

El siguiente estado en presentar un SNM bajo, aunque en menor medida que las entidades anteriores, es el Estado de México, pues el Saldo Neto Migratorio de esta entidad es -0.5. Cabe señalar que sus flujos emigratorios son relativamente recientes, pues en el año 2010 incluso presentaba un Saldo Neto Migratorio de +0.85; es decir, aunque en menor medida era un estado que atraía población, muchas y muchos migrantes provenían del estado de Oaxaca, dado que el Estado de México era la entidad donde la población de Oaxaca migraba, incluso por arriba de la Ciudad de México. Recordemos que el Estado de México es el cuarto estado con mayor población indígena a nivel nacional, por lo tanto, presenta un IM negativo que puede acrecentarse de aumentar su flujo migratorio actual como parece ser.

Un estado del corredor del centro del país que presenta un SNM negativo debido a su movilidad migratoria es Michoacán; no obstante, dicho flujo es relativamente bajo, pues es de -0.4. Cabe señalar que para el año 2010, si bien es superior al de 2020, en el contexto nacional era bajo, pues el Saldo Neto Migratorio que presentaba era de -0.5. Esta entidad, al igual que Oaxaca, tenía altos flujos migratorios en los años de 1990 a 2000; sin embargo, paulatinamente han bajado. Hay que recordar que Michoacán

es la entidad 12 en relación con su población indígena. Su IM es también negativo.

Recordemos que en nuestro análisis y para el año 2020 son Guerrero, Tabasco y Veracruz (en ese orden) las que presentan el mayor flujo migratorio. Como ya hemos visto, la primera y la tercera con alta población indígena. Es por lo anterior que hemos señalado que los IM de localidades con alta población indígena y con flujos migratorios importantes presentan una tendencia al decrecimiento del índice de masculinidad. Ese hecho altera de manera importante la composición familiar y los sistemas de parentesco que históricamente han sido fundamentales en las zonas indígenas para la elaboración de estrategias de sobrevivencia, no sólo económicas sino culturales y de resistencia cultural e identitarias, dejando a las mujeres de una parte importante de municipios y localidades indígenas, con el reto y desafío de mantener sus hogares, con todo lo que ello implica, ante sistemas normativos en ocasiones contrarios a ellas o de plano que las excluyen, y con los impactos emocionales que trae como consecuencia para las mismas. En ese sentido, podemos afirmar que es preferible un IM negativo como consecuencia de presentar mayor población indígena, pues los y las integrantes de las unidades familiares están todas y todos presentes, al de tener un Índice de Masculinidad negativo por motivos de la migración, pues las unidades domésticas indígenas pasan por una serie de eventualidades para su reproducción al estar ausentes los varones o el jefe de familia.

Contrariamente, y como ya se mencionó, se encuentran las entidades receptoras de varones migrantes, que fundamentalmente se localizan en casi toda la franja norte (con excepción de Tamaulipas), y que presentan un IM alto. Los dos estados con un SNM alto son Baja California y Nuevo León (ambas con +3.5); sin embargo, la segunda entidad presenta el cuarto lugar a nivel nacional de IM y Baja California el octavo. Lo anterior indica que existen más indígenas migrantes en Nuevo León que en Baja California, por un lado, y contrariamente por el otro, que hay más indígenas que hablan alguna lengua en el segundo. (7.6 contra 2.2). Las otras tres entidades del norte con un SNM positivo son Chihuahua y Coahuila con +0.9, respectivamente, y Sonora con +0.4. En relación con el IM, cabe la pena señalar que Chihuahua sería la excepción a la regla de los 6 estados de la frontera norte al tener un IM negativo, pues presenta más población indígena femenina que masculina. En el caso de Sonora y Coahuila es diferente, ya que la primera entidad incluso presenta el tercer lugar a nivel nacional de IM y es

la quinta entidad en tener más hablantes de alguna lengua indígena. En relación con Coahuila, presenta el onceavo lugar nacional de IM, pero es la cuarta a nivel nacional en cuanto al número de hablantes de lengua indígena.

En ese sentido, las entidades de la frontera norte se caracterizarían por tener 2 estados con alto SNM (Baja California y Nuevo León) y con indicadores medianos de hablantes de lengua indígena a nivel nacional (novenos lugar para el primero y quinceavo para el segundo); pero, y contrariamente, por tener otras dos entidades con un SNM relativamente bajo, aunque con alta proporción de hablantes de lengua indígena (cuarto lugar para Coahuila y quinto para Sonora).

Mención aparte merece Baja California Sur, ya que dicha entidad presenta un SNM de los más altos, que de hecho es el segundo a nivel nacional con +6.2, y en relación con la población indígena masculina que habla alguna lengua indígena es la primera en el contexto del país, pues los varones rebasan con 18.8% a las mujeres. Esta entidad cumple de manera más completa la fórmula de mayor índice de masculinidad (quinta posición a nivel nacional), muy alto índice de Saldo Neto Migratorio (segundo lugar) y primera en todo el territorio mexicano en tener más varones hablantes de lengua indígena que mujeres.

Otra entidad que merece particular mención es Sinaloa, situada en la porción noroeste del país. Dicho estado, aun en años recientes, presentaba un SNM positivo, es decir, era receptor de población; sin embargo, para los años que van del 2015 al 2020, presenta un SNM negativo con -0.4., lo que lo convierte en un estado expulsor. Desde la perspectiva de Pintor y Sánchez (2011), la situación anterior es propiciada por las políticas neoliberales de los noventa, además de que el estado de Sinaloa presenta una feble estructura industrial, un sector servicios poco competitivo, y sobre todo violencia por la presencia del narcotráfico que ocasiona índices de inseguridad importantes (Pintor y Sánchez, 2011). Lo que llama la atención es que su IM de población indígena es el segundo más alto a nivel nacional y es el sexto estado en tener mayor población hablante de alguna lengua indígena. Lo anterior puede ocurrir dado que aun con ser un estado expulsor de población en la actualidad, es una entidad con una migración indígena histórica, como lo señala Camargo (2011), pues esta migración indígena proveniente sobre todo de Oaxaca se dirigía al norte a los estados de Sinaloa, Sonora y las Bajas Californias, particularmente a San Quintín (Camargo, 2011).

Es importante señalar que además de las entidades anteriores, existe un corredor de estados, todos ellos polos de atracción de población que presentaremos del que menor atracción tiene al mayor. Este corredor iniciaría en el centro con Puebla (+0.2), Morelos (+0.7) y Tlaxcala (+1.0), los tres con un IM negativo, y el segundo y tercero con relativa poca población indígena, no siendo el caso de Puebla, que es el sexto a nivel nacional. Dicho corredor continúa con la entidad de Hidalgo, de la cual cabe señalar que hasta hace algunos años era una entidad expulsora de población, mucha de ella indígena. Sin embargo, para el quinquenio 2015-2020, ya aparece con un SNM de +3.1 muy cercano al de Baja California y Nuevo León, lo que lo colocaría en cuarto sitio, junto con Yucatán, en ser una entidad receptora de población. Recordemos que Hidalgo es el octavo en presentar población indígena a nivel nacional (séptimo en población indígena masculina) y con IM negativo. Dicho corredor sube hacia el centro-occidente con Querétaro (6.2), Guanajuato (0.5), Aguascalientes (2.5), Jalisco (0.5), Colima (1.1) y Nayarit (1.5). Cuatro de ellos con menos de un punto porcentual, tres con una puntuación que va de 1.0 a 1.5.

De este corredor habría que señalar aquellas entidades con alta atracción de población como el caso de Querétaro, que al igual que Baja California Sur presenta uno de los más altos Saldo Neto Migratorio (+6.2); sin embargo, en cuanto a su población indígena se refiere, ocupa el lugar 26, con IM negativo, aunque relativo, pues la diferencia entre mujeres y hombres indígenas es sólo de 1451. Puede ser que la población emigrante hacia este lugar sea en parte de varones indígenas de las entidades del centro y sur-sureste. En relación con Aguascalientes, presenta un SNM intermedio (+2.5), es decir, una entidad media en cuanto a la cantidad de inmigrantes que recibe. Su IM es positivo, pero hay que recordar que de las quince entidades que tienen un índice de masculinidad positivo, ésta es la última, dado que la diferencia entre hombres y mujeres indígenas sólo es de 2 personas; además, ocupa el lugar 31 en relación con la cantidad de población indígena, pero, y muy importante, hay que recordar que es la segunda entidad en presentar más varones que mujeres hablantes de lengua indígena. El otro estado del corredor que hemos señalado en tener más de un punto porcentual de SNM es Nayarit, que asciende a +1.5.; esta entidad presenta un IM positivo, pues se ubica en el décimo lugar y con más población masculina que habla lengua indígena relativa. Finalmente, Tlaxcala presenta un SNM positivo que asciende a +1.0; este estado presenta un IM negativo y ocupa el lugar 20 en cuanto a su población

indígena. Hay que destacar que Jalisco, Guanajuato (con un IM positivo), Puebla y Morelos (con un IM negativo) presentan un SNM positivo, pero relativo, pues es de menos de un punto porcentual.

Finalmente, encontramos dos entidades en el sureste que presentan un SNM de mediano a muy alto. En principio se encuentra Yucatán con un Saldo Neto Migratorio de +3.1, entidad que ha mantenido de manera sostenida dicha recepción de migrantes, si bien en un principio era más bajo, pues ha variado de +1.0 a +1.20; en la actualidad su recepción de población inmigrante podría calificarse de intermedia, pues es la misma que Hidalgo en el centro y muy cercana a la de Baja California y Nuevo León en el norte (ambas con +3.5). Hay que recordar que Yucatán es la sexta entidad en cuanto al número de población indígena y con un IM negativo; no obstante, presenta más población masculina hablante de lengua indígena.

El estado de Quintana Roo, como lo señalamos anteriormente, es un caso particular, pues es el que presenta el mayor número de personas inmigrantes a nivel nacional, ya que su SNM es de +6.8, y en gran medida esa movilidad hacia esa entidad es de población indígena. Por otro lado, es el noveno en cuanto a población indígena se refiere, pero es el primero en cuanto a su Índice de Masculinidad de los 15 estados que presentan IM positivo, es decir, es el que tiene el mayor número de hombres en relación con las mujeres indígenas. Asimismo, es el octavo en relación con su número de hablantes de lengua indígena por encima de las mujeres (recordemos que el primero fue B.C.S.). Concluimos esta parte recalando que en la actualidad la migración es esencialmente masculina, dado que, en nuestro país, por cada mujer que migra lo hacen 6 varones, estrechando el de por sí bajo Índice de Masculinidad. Además, la edad en la que se migra es fundamentalmente entre los 16 a los 36 años, cohorte de edad que es la etapa más productiva de los varones, hecho que ocasiona dramáticas consecuencias para las unidades familiares indígenas.

Índice de Masculinidad de la población indígena y Desplazamiento Interno Forzado (DIF)

El fenómeno del desplazamiento interno forzado, si bien no es nuevo, pues el estado de Chiapas lo ha padecido históricamente por los conflictos religiosos y el levantamiento zapatista de 1994, o la entidad oaxaqueña con las y los indígenas triques desplazados(as) por conflictos territoriales, en la actualidad, y como consecuencia de la

llamada guerra contra el narcotráfico iniciada por Calderón, dicho fenómeno ha salido de las zonas “históricas” de desplazamiento y se ha dispersado a lo largo y ancho del país. En ese sentido, y como ha sido señalado al inicio de este tema, los estados que históricamente han padecido y padecen en la actualidad dicho fenómeno, son entidades que presentan los primeros lugares en población indígena; nos referimos a Oaxaca, Chiapas, Veracruz y Guerrero. De hecho, la Comisión para la Promoción de los Derechos Humanos señala que para el año 2018 hubo un total de 11,491 desplazados; sin embargo, hay que remarcar que de ese número, 5,167 incumben a población indígena, es decir, 45%. Asimismo, dicha Comisión señala que del total de episodios de desplazamiento forzado del año 2018, 84% sucedieron en localidades rurales (Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos. Desplazamiento Interno Forzado Masivo en México: Cifras 2018).

Pero, ¿cuáles serían las causales del desplazamiento interno forzado específicamente para el caso de México? “El grupo multi-actor que trabajó durante casi dos años para elaborar una ley sobre el desplazamiento interno para el estado de Chiapas, definió las siguientes causales de desplazamiento: desplazamiento por conflicto armado; desplazamiento por violencia generalizada; desplazamiento por violación de derechos humanos o derecho internacional humanitario; desplazamiento por delincuencia generalizada; desplazamiento por conflicto social; desplazamiento por discriminación e intolerancia; desplazamiento por disputas de tierras y/o recursos naturales; desplazamiento por ejecución inadecuada de proyectos de desarrollo y desplazamiento por desastres o contingencias socio-ambientales”. Pero, ¿cuál es la dimensión del DIF en México? Para responder esa pregunta, señalaremos que la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos apunta que para los años que van del 2016 al 2019, hubo en nuestro país 62,655 desplazadas y desplazados, siendo 2016 el año de más fuerte incidencia con 22,110. Son doce estados de la República los que han padecido esta situación, algunos más que otros; los presentamos del que menos tiene casos al que más lo padece: Jalisco, Coahuila, Veracruz, Zacatecas, Tamaulipas, Durango, Oaxaca, Chihuahua, Sinaloa, Michoacán, Chiapas y Guerrero.

Como se señaló, la entidad de Jalisco es la que menos ha reportado ese fenómeno. Recordemos que ese estado presenta el lugar 19 en cuanto al total de su población indígena, y en relación con su IM, éste es positivo, lo que lo ubica en el sexto lugar de las entidades que presentan esta situación. Jalisco se encuentra en el lugar 13 de las

entidades que tienen más varones hablantes de lengua indígenas en relación con las mujeres; su SNM es de los más bajos al presentar +0.5. En ese sentido, podemos decir de esta entidad que existe cierta estabilidad o equilibrio entre su población indígena, pues no hay corrientes emigratorias y las inmigratorias son bajas, y en relación con el DIF es mínimo (30 personas en 2019). Por lo anterior, podemos señalar que las lógicas y pautas de reproducción cultural e identitaria de su población indígena, asociadas a la permanencia a un territorio y a las tradiciones y costumbres, derivadas de la presencia de los varones, no se han visto alteradas significativamente.

El siguiente estado que menos padece el fenómeno del desplazamiento interno forzado es Coahuila. De esta entidad hay que señalar que ocupa el lugar 29 en relación con su población indígena, es decir, es de los estados que menos presenta este componente étnico entre su población. Su IM (de población indígena masculina) es positivo, pues se ubica en el onceavo lugar de ese componente. Ocupa el cuarto sitio en relación con los varones hablantes de lengua indígena, por arriba de las mujeres, y su SNM, al igual que el estado anterior, es bajo +0.9. En este sentido (al igual que Jalisco), dicha entidad, al tener muy baja población indígena y no presentar cambios significativos derivados de algún fenómeno de movilidad: emigración-inmigración o desplazamiento interno forzado (presenta 47 casos), no tendría cambios importantes en sus lógicas de reproducción cultural, social, identitaria ni económica, al permanecer los varones indígenas mayoritariamente en su territorio.

La siguiente entidad que cuenta con episodios de desplazamiento, aunque de forma baja, es el estado de Veracruz. La diferencia con las otras dos entidades es que la población indígena de este estado es la tercera a nivel nacional, sólo después de Oaxaca y Chiapas; su Índice de Masculinidad es negativo, sin embargo, su SNM es el tercero a nivel nacional al presentar -2.9 sólo por atrás de Guerrero y Tabasco; es decir, Veracruz presenta una alta movilidad emigratoria de su población, y por ser la tercera en cuanto a población indígena, seguramente gran parte de los y las migrantes son indígenas. Por lo anterior, sus lógicas de reproducción cultural, identitaria y religiosa, al igual que otras entidades con fuertes flujos emigratorios, trastornan esos mecanismos culturales y económicos. Sin duda, de potenciarse las causales del desplazamiento forzado en las zonas indígenas del estado (violencia generalizada, crimen organizado, violencia por el territorio, entre otros), su Índice de Masculinidad correría el riesgo de disminuir aún más, con los correspondientes efectos sobre las unidades

familiares domésticas y su reproducción sociocultural. Es importante decir que esta entidad fue la primera a nivel nacional en tener casos de feminicidios en el año 2019 (Desigualdad en cifras. Instituto de la Mujer, 2019).

El siguiente estado con casos de desplazamiento forzado en los años indicados anteriormente es Zacatecas, que ocupa el lugar nueve (297 casos) entre las entidades que presentan dicho fenómeno. De este estado hay que decir que es el que menos presenta población indígena a nivel nacional, pues ocupa el lugar 32. Por consiguiente, su IM es positivo, pues ocupa el lugar 13 de 15. Y su SNM es de -0.9, es decir, presenta poca movilidad en los dos factores que hemos establecido (migración y desplazamiento forzado), por lo que sus 7,852 habitantes indígenas (2015) no tendrían oscilaciones importantes para su reproducción sociocultural, excepto por el incremento de la violencia que pudiera provocar el desplazamiento forzado de su población, dado que Zacatecas es la cuarta entidad en presentar una tasa alta de homicidios dolosos (México Social. La cuestión social en México, 2020).

Tamaulipas es la siguiente entidad de las señaladas anteriormente con casos de DIF, de hecho, este estado ocupa el lugar 8 en cuanto a sus eventos con 365 casos. Este estado ocupa el puesto 24 en relación con su población indígena y su IM es positivo y se ubica en el séptimo lugar de las entidades que presentan este caso. En relación con su INM, es uno de los más bajos al tener -0.3, es decir, su población presenta una muy ligera movilidad en relación con los flujos emigratorios o derivados del desplazamiento interno forzado, por lo que, como en el caso anterior, sus habitantes indígenas no tendrían perturbaciones mayores dado que su cultura y reproducción social está ligada a un espacio y a un territorio propio.

Los siguientes estados que se enumerarán ya comienzan a tener más eventos de Desplazamiento Interno Forzado, pues ocupan del lugar 7 al primero (recordemos que estamos analizando del que menos tiene al que tiene más casos). En ese sentido, el siguiente estado en presentar el fenómeno es Durango, que ocupa el lugar 7 con 743 eventos de desplazamiento. Recordemos que ocupa el lugar 26 en población indígena y su IM es negativo, pues en la entidad hay más mujeres indígenas que varones. En relación con su INM, recordemos que es bajo, pues es apenas de -0.9, es decir, Durango presenta poca movilidad en relación con los dos fenómenos que hemos señalado, y en ese sentido, al tener un IM negativo, las estrategias de reproducción de su cultura e identidad indígenas se resolverían sin eventualidades, si y sólo si las condiciones

que generan el desplazamiento forzado no se acentúan en la entidad. Como lo recuerda Pérez (2018):

Los municipios que comprenden la región serrana del estado de Durango, junto con otros municipios colindantes con los estados de Chihuahua y Sinaloa, forman parte de una región más amplia denominada el Triángulo Dorado, cuya zona ha sido asociada históricamente a las actividades de los grupos de delincuencia organizada al ser altamente geoestratégica; debido a sus características climáticas y su ubicación geográfica que se distingue por el tipo de suelo, su vegetación y su difícil acceso, es aprovechada para la producción y trasiego de estupefacientes, mayoritariamente en el cultivo de marihuana y amapola (Pérez, 2028: 48).

Habría que señalar que esa zona abarca los territorios de las y los indígenas tepehuanos(as) de Durango. Una idea de cómo el DIF altera el IM, ya sea local o regional, es el testimonio que ofrece esta misma autora en un relato de una mujer desplazada: “[...] no, no, no... porque andaba la gente nomás levantando así nomás, levantaban viejos ya macizos, niños, bueno... jovencitos de doce o quince años y pues nos daba miedo que eso pasara acá [mujer desplazada, comunicación personal, 2013]” (Pérez, 2028: 52). Por lo anterior, si las condiciones que generan ese tipo de violencia se acentúan, repercutirán en el incremento del DIF y las respectivas consecuencias socioculturales y económicas.

La otra entidad en tener eventos de desplazamiento forzado es Oaxaca, estado que vive una situación histórica en relación con ese fenómeno, en las comunidades donde habitan los y las triquis. Dicha entidad ocupa el lugar 6 con 4,121 eventos de desplazamiento que supera ampliamente los estados anteriores. Hay que recordar que Oaxaca es el estado que presenta mayor población indígena a nivel nacional, pero la segunda en el número de varones indígenas, después de Chiapas. Con un IM negativo y con un SNM de -1.0, es decir, su fenómeno de movilidad si lo comparamos con años anteriores es menor, pero no lo suficiente para detener los flujos poblacionales. Hay que señalar que datos de la Comisión para la Promoción de los Derechos Humanos refieren que para el año 2019 Oaxaca presentó el segundo lugar de desplazamiento sólo después de Guerrero y que ambas entidades alcanzaron 70% del total de episodios de desplazamiento a nivel nacional. Lo anterior habla de estos flujos constantes de personas desplazadas que en ocasiones parecen detenerse, pero que sin embargo regresan con más fuerza e intensidad. Así, aunque

la emigración en Oaxaca esté ajustándose a la baja, si esta movilidad se conjunta con un desplazamiento interno forzado, que ha sido una constante en por los menos los últimos 12 años, sobre todo en la región de la mixteca, donde la población triqui ha sido severamente castigada, los índices de masculinidad, por lo menos para esta región indígena, se encuentran en extremo perturbados con las consecuencias brutales para ese grupo indígena. En este sentido, Flores señala: “La mayoría de la población triqui se encuentra fuera de Oaxaca, principalmente en Baja California, el Estado de México, Sinaloa y la Ciudad de México... entre 30 mil y 40 mil triquis de la región baja se encuentran fuera de su lugar de origen, es decir, cerca de las dos terceras partes de la población total” (2018: 73). Y las consecuencias de ese hecho se traducen en la nula posibilidad de generar ningún tipo de estrategia de reproducción cultural o económica, dado que cuando el IM es extremadamente bajo como consecuencia de la emigración, por lo menos las mujeres se encuentran en su territorio. En el caso del DIF es mucho más dramático, dado que la mayoría de desplazadas y desplazados se encuentra fuera de sus territorios ancestrales. Para ilustrar lo anterior, tomemos el testimonio que recopila esa misma autora:

Extraño mucho mi tierra, mi gente, mi pueblo; extraño comer tortillas grandes hechas por mí, extraño ir a bañarme al río, tomar agua limpia sin pagar; queremos regresar para cuidar nuestra milpa y tener nuestros huertos como antes; extraño a mi familia (llora), a mi esposo que se tuvo que ir, a mis hermanos que han tenido que huir a otras comunidades; extrañamos la tranquilidad con la que vivíamos cuando éramos autónomos. Había felicidad y alegría porque hacíamos fiestas, porque estábamos cerca de nuestra gente; extrañamos toda la comida y hablar con nuestra gente en Triqui. En donde nos reinstalen haremos una comunidad 100% triqui y trataremos de vivir como lo hacíamos allá, donde quiera que vayamos seguiremos siendo triquis, aunque no estemos en Copala [Niko'a, 6, 34 años] (Flores, 2018: 86).

El estado de Chihuahua se encuentra en el lugar 5 en cuanto a los casos de desplazamiento forzado, al contabilizar 5,777 eventos. De esta entidad, hay que recordar que, a nivel nacional, se encuentra en el lugar 15 en cuanto a su población indígena, presentando un IM negativo, aunque existen más hombres hablantes de lengua indígena, pues

éstos aventajan a las mujeres por un punto porcentual. Su SNM es ligeramente positivo al contabilizar +0.9, lo que hace que este estado sea un débil receptor de población. Al estar ubicado en el 5 sitio de eventos de DIF, coloca a Chihuahua entre las entidades con altas tasas de eventos. Las regiones o áreas con mayor incidencia son la sierra tarahumara, en particular los municipios de Guadalupe y Calvo y Madera (La Verdad/ Pie de Página, 2020). Fundamentalmente, esos desplazamientos se dan por la presencia del narcotráfico que genera una violencia al confrontarse grupos delictivos rivales que provocan la huida de cientos y miles de familias, particularmente de las comunidades Atascaderos, Ojuelos y Las Trojas. En particular, la comunidad rarámuri es la que se ha visto afectada por las confrontaciones de grupos delictivos rivales, producto del trasiego y la elaboración de drogas, pues en la zona existen sembradíos de Amapola dado que se encuentra en el llamado triángulo dorado (como en el caso de Durango).

Por lo anterior, recientemente 100 familias de grupos indígenas fueron desplazados y desplazadas, particularmente mujeres, niñas y niños. En este sentido, si bien los desplazamientos en Chihuahua están delimitados en la Sierra y en particular en la zona de las y los indígenas rarámuris, el efecto de este fenómeno altera de manera importante el índice de masculinidad a nivel regional y local, pues por un lado hay varones que no quieren dejar sus territorios o son retenidos por los grupos delincuentes, y por el otro mujeres, niños y niñas solos. Lo anterior impide de manera radical la reproducción cultural y económica de las unidades domésticas indígenas.

El estado de Sinaloa es la cuarta entidad en cuanto al número de eventos de desplazamiento interno forzado, pues presenta 8,433 casos. Recordemos que dicho estado ocupa el lugar 23 a nivel nacional en cuanto a su población indígena y su índice de masculinidad es el segundo más alto en el país sólo después de Quintana Roo. Es decir, es la segunda entidad en tener más varones indígenas que mujeres en su territorio y la sexta en tener más varones que mujeres hablantes de lengua indígena. Su SNM para el año 2019 es de -0.4, lo que indica que en la actualidad presenta emigración de su población de poca intensidad. Sin embargo, hay que señalar que Sinaloa, desde los años setenta y ochenta del siglo pasado y todo lo que va del presente, ha tenido fenómenos de movilidad poblacional. En apoyo de lo anterior, hay que señalar que su SNM para los años que van del 2006 al 2010 eran de -3.40 el más bajo al -3.62 el más alto, es decir, es una entidad que se ha caracterizado por

tener procesos de movilidad importantes, lo cual puede ser producto de la violencia generalizada que vive ese estado.

En ese sentido, López (2020) señala que el fenómeno del desplazamiento en Sinaloa, si bien ha tenido otras causas, entre las más importantes está la violencia generalizada, pues refiere que “Posiblemente, los desplazamientos forzados más importantes y trágicos en el estado de Sinaloa han sido los provocados por la violencia relacionada con el crimen organizado y su combate”. (López, 2020: 9). Lo anterior en similitud con lo que ocurre en Chihuahua y Durango, como consecuencia de la presencia de bandas criminales que se mueven en lo que se señaló anteriormente que es el triángulo dorado. López también señala que

[...] podemos darnos cuenta de que, por lo menos, trece de 18 municipios de Sinaloa presentaron migración forzada por violencia y que muchas de las familias se desplazaron desde sus comunidades a la cabecera de su municipio y a las principales ciudades del estado. Por ejemplo, a las cabeceras de El Fuerte, Choix, Sinaloa de Leyva, Guamúchil, Mocorito, Cosalá, Culiacán, San Ignacio, Elota, Mazatlán, Concordia, Rosario y en Surutato, Badiraguato. Y en algunas cabeceras se formaron asentamientos de estas familias; por ejemplo, en Guamúchil, Choix, Culiacán, Mazatlán, Concordia y en la localidad de Surutato (2020: 11).

Por otro lado, si el estado de Sinaloa, como se señaló, presenta un IM muy alto, es decir, que hay más varones indígenas que mujeres, estos indígenas pueden ser captados por el crimen organizado y volverse víctimas mortales de esas bandas delictivas; muchos de ellos pueden ser indígenas que llegaron de otras entidades. Por otro lado, es importante lo que señala López en el sentido de que el desplazamiento forzado puede incidir en un cambio cultural:

En la integración de algunos miembros de estas familias, observo que ellos han experimentado diferentes maneras de aculturación y distintos grados de integración a diferentes sectores de la sociedad, a ámbitos y espacios de la ciudad. Y en esto desempeñan un papel importante la edad, el género, la educación, el trabajo, la economía, la nostalgia, el (des)arraigo, la cultura, así como la misma experiencia migratoria (López, 2020: 24).

Michoacán es la entidad que presenta el sitio 3 en relación con el DIF con 11,924 eventos (es necesario recordar que

estamos analizando del que menos casos tiene al que presenta más). Hay que señalar que este estado se encuentra en el lugar 12 a nivel nacional en relación con su población indígena y que su índice de masculinidad es negativo, es decir, existen más mujeres indígenas que varones. Su SNM es negativo con el -0.4, por lo que la hace una entidad de débil expulsión de población. Al respecto, hay que señalar que Michoacán no se ha caracterizado en los últimos 15 años como una entidad que expulse un número importante de población, dado que su SNM ha oscilado entre -0.4 el más bajo (2020) al -0.63 el más alto (2006). Consideramos que dicha movilidad poblacional podría explicarse por la violencia generalizada que vive la entidad, al igual que el caso precedente de Sinaloa, aunque dicha movilidad sea mucho menor. Es decir, el mayor número de desplazadas y desplazados en la entidad es a causa de la violencia que generan los grupos armados. Al respecto, el periódico *El Sol de Zamora* señala que desde el 2007 a la fecha la presencia del crimen organizado en la identidad ha desplazado a más de 400 mil personas, provocando la movilidad de la población, ya sea a otros municipios de Michoacán, a entidades vecinas o incluso a Estados Unidos, a este último país, para pedir asilo político. Hay que señalar que es sobre todo en la zona de la tierra caliente donde se concentra el mayor número de desplazados y desplazadas, en específico 21 municipios, como consecuencia de la presencia de grupos delictivos armados y la lucha por acaparar y controlar territorios. Dicha fuente también señala que las y los habitantes de la tierra caliente están en medio de dichas confrontaciones, dado que lo que pretenden son “campañas de limpieza social”. Lo anterior con el objetivo de “tomar el control” de estos espacios, locales y municipales, propiciando que entre el 2015 y el 2020 hayan salido de la entidad 110 mil 782 personas (*El Sol de Zamora*, 2020).

Como se señaló, si bien es cierto que es en tierra caliente donde se concentra dicha problemática, también es verdad que muchos pueblos y comunidades indígenas no están exentos de tal situación. El Programa Especial para los Pueblos Indígenas de Michoacán (2015-2021) señala que varios pueblos nahuas de la región Costa-Sierra son víctimas de una explotación ilegal de sus minas, ejercida por la delincuencia organizada. La población indígena de dicha zona ha denunciado inseguridad y casos de manejo de la autoridad indígena y de la población por parte de grupos delictivos; también señala que los pueblos mazahua o jñatjo y otomíes-hñahñú de la zona oriente del estado, refieren amenazas contra la autoridad indígena y situaciones

de inseguridad para la población, como consecuencia de la presencia de la delincuencia organizada. Asimismo, en Eráxamani, subregión de la Cañada de los Once Pueblos, hay una amenaza permanente de los grupos delincuenciales a las comunidades e incluso se habla de una militarización. Por su parte, en la zona Juárezhu o P Ukundimani, subregión o meseta, señalan varios conflictos debido al uso abusivo de los recursos naturales por parte de la delincuencia organizada, que las y los amenaza constantemente, en tanto que en los pueblos Matlatzinca o Pirinda de la región noreste y tierra caliente de Michoacán se da de manera cotidiana la manipulación a las autoridades comunales y municipales indígenas, así como amenazas contra la población.

En este sentido y según lo documenta este programa, la delincuencia organizada sí está afectando la organización de la reproducción cultural, social y económica de las regiones indígenas antes señaladas y, en el caso extremo, provocando el desplazamiento interno forzado con el consiguiente efecto en el índice de masculinidad.

El siguiente estado que presenta alta movilidad poblacional como consecuencia del desplazamiento interno forzado es Chiapas, entidad que presenta 12,897 eventos, lo que la coloca en el segundo lugar nacional. Es importante señalar que este estado es uno de los que históricamente han padecido dicho fenómeno, por lo menos desde 1973, cuando grupos paramilitares desplazaron a por lo menos 4 mil indígenas. El conflicto entre el Estado mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la década de los noventa, también trajo consigo fuertes procesos de desplazamiento forzado. Es importante recordar que esta entidad ocupa el segundo lugar nacional en relación con el total de su población indígena, pero el primero de población total de varones que hablan lengua indígena, inclusive por arriba de Oaxaca. Su índice de masculinidad es negativo y su SNM para el 2015-2020 es de -2.1, es decir, presenta una movilidad importante expresada en la emigración poblacional. Dicha emigración ha tenido una baja, pues del año 2006 al 2010 era de cuatro puntos porcentuales, es decir, alta, y en la actualidad, como se señaló, es de -2.1.

La cuestión central de esta entidad es que, a diferencia de otros estados, las personas mayoritariamente afectadas por el desplazamiento forzado es la población fundamentalmente indígena. De esta manera, a la movilidad de la emigración propiamente dicha, se asocia la del desplazamiento, alterando sustancialmente no sólo el Índice de Masculinidad, sino las más elementales formas de reproducción de su unidad familiar, tanto en lo económico como

en lo cultural y social. *Animal Político* ha documentado dicha situación en los siguientes testimonios:

El primero de noviembre nosotros salimos porque llegó bala a mi casa, así que así estamos los hombres y mujeres, en el día en las casas y en las noches se salen, por eso las mujeres en este momento no están en sus casas.

Hilario Paciencia, desplazado de esa comunidad, hizo un esfuerzo para expresar en español la situación por la que su esposa, hijas y él están pasando: “Estamos sufriendo mucho. Necesitamos maíz y láminas para techo”, exclamó (*Animal Político*).

En este sentido, el periódico *El Financiero* señala que recientemente en municipios tzotziles de los Altos de Chiapas, específicamente en Chenalhó, Chalchihuitán y Aldama, 3,304 indígenas que fueron desplazados por civiles armados con el objetivo de apropiarse de su territorio, están en riesgo grave de padecer hambruna, dado que fueron desplazados de sus municipios aproximadamente desde hace cuatro años, agravándose lo anterior como consecuencia de la pandemia (*El Financiero*, 2020). Aunado a lo anterior, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas ha documentado que la pandemia de la Covid-19 ha puesto en mayor vulnerabilidad a las comunidades de indígenas desplazados(as), pues viven en una situación continua de violencia generalizada, por lo que sus derechos humanos son violados constante y progresivamente por la impunidad con la que operan los grupos delincuenciales, pues hay privaciones arbitrarias (*La Jornada*, 2021).

El mismo Centro Fray Bartolomé de las Casas señala que esta agrupación ha documentado del 2006 a la fecha (2020), aproximadamente 10 mil personas que han sido víctimas del desplazamiento forzado en Chalchihuitán, las comunidades de Tabak, Koko', Cotsilnam, Stselej Potop, Xuchem y Puente, del municipio de Aldama (CDH, Fray Bartolomé de las Casas. Desplazamiento forzado en Chiapas: los impactos de la violencia y la impunidad, 2020). Las consecuencias del desplazamiento interno forzado entre las comunidades indígenas, fundamentalmente de los Altos de Chiapas que lo padecen, son varias. Como hemos señalado, no es sólo el efecto directo sobre el Índice de Masculinidad, que por sí mismo implica ya una serie de alteraciones a los mecanismos de reproducción sociales, económicos y culturales, sino que se genera una pérdida importante del componente étnico, pues al desligarse de sus territorios, la identidad étnica se ve fuertemente amenazada.

Guerrero es el estado que en la actualidad presenta el mayor número de eventos de desplazamiento interno forzado a nivel nacional; éstos suman 17,853, lo que coloca a esta entidad en una situación vulnerable, sobre todo para las personas desplazadas. Por otro lado, recordemos que es también esta entidad la que presenta el más alto Saldo Neto Migratorio a nivel nacional con -4.2, es decir, Guerrero es el que más población expulsa dado su muy alto SNM; sin embargo, dicho saldo ha ido aumentando de manera paulatina, pues del año 2006 al 2010 no rebasó -2.11, lo que significa que esta tendencia al alza ha ido creciendo paulatinamente hasta alcanzar su punto más alto en el escenario nacional. Vale la pena recordar que esta entidad ocupa el lugar 7 en cuanto a su población indígena y que su Índice de Masculinidad es negativo, dado que existen más mujeres que varones.

Los desplazamientos en el estado de Guerrero no presentan una larga data como en el caso de Chiapas, pues el referente que se tiene en tanto desplazamientos masivos es el año 2011 en Coyuca de Catalán, específicamente en la comunidad de La Laguna, en la Tierra Caliente. En la actualidad han ocurrido desplazamientos en la Costa Pacífica, en concreto en Zitlala y Leonardo Bravo. Ana Gabriela Rojas de la BBC ha documentado que dichos desplazamientos se deben a la pretensión de diversos grupos delincuenciales por el control de diversas minas, dada la existencia de oro, uranio y titanio. Por otro lado, la periodista refiere que el precio de la goma de opio ha bajado, por lo que varios la han dejado de producir, lo que ha implicado que muchos jóvenes productores decidan entrar a las filas del crimen organizado o sean cooptados, ya sea por propia voluntad u obligados vía amenazas. Esta periodista ha documentado los siguientes testimonios:

Los malos se han quedado con nuestras casas y todas nuestras cosas. Ya se quedaron con todo, cosecharon nuestra tierra, vendieron nuestras gallinas. Además, sabemos que si volvemos nos pueden secuestrar o matar. Por eso mejor queremos que nos reubiquen (Joaquina Cantor, campesina con 3 hijos).

Mi familia quedó dividida. Tuve que correr para salvar a mi esposa y mi nieta, pero no sé dónde se quedaron dos de mis hijos (desplazado que por seguridad prefiere no ser identificado).

Es como si estuviera muerto: no sé si volveré a mi casa o si volveré a ver a mis hijos (<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-47713980>).

Expansión Política también ha documentado personas desplazadas en el municipio de San Miguel Totolapan, específicamente en la comunidad de San Bartolo y en la de Laguna de Huayanalco. Lo anterior, dado que en la zona serrana se siembra y cultiva amapola, que trae como consecuencia confrontaciones entre los diversos grupos delictivos, dejando a la población civil en medio de éstas. Otro municipio afectado es el de Zirándaro, provocando por lo menos 2,000 personas desplazadas en diferentes comunidades, debido a las constantes incursiones de bandas delincuenciales e incluso enfrentamientos armados. Asimismo, la Montaña Baja (Chilapa y Zitlala) no ha sido ajena a los desplazamientos forzados, afectando a comunidades de indígenas nahuas, pues, por ejemplo, en la comunidad de Tepila del Paraíso más de dos mil personas tuvieron que abandonar su comunidad debido al incremento de la violencia por la presencia del grupo Los Ardillos (*La Jornada*). En esta comunidad la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Pueblos Fundadores se enfrentó con sicarios; *La Jornada* refiere el siguiente testimonio: “Jesús Plácido señaló que ningún habitante regresó a Tepila del Paraíso. Nunca volvieron a trabajar sus tierras, no sabemos dónde están. Unos se fueron de migrantes a Sinaloa y otros con sus familias, pero ya no volvieron”. Este mismo periódico documenta que en el municipio de Chilapa, específicamente en las comunidades indígenas de Tepozcuacuatla, Ahuihuiyuco y Tetitlán de la Lima, existen por lo menos 800 indígenas desplazados del 2018 al 2020. Asimismo, hay desplazados y desplazadas entre las comunidades nahuas de Tlaltenpanapa y Quetzalcutlán de Las Palmas, pero el número exacto no se conoce dado que la población indígena teme denunciar. Es decir, existen fuertes fenómenos de desplazamiento en tres regiones: Tierra Caliente, Norte y Montaña Baja.

La dimensión del desplazamiento en Guerrero es tal que el representante del Centro de Derechos Humanos José María Morelos y Pavón señala que a partir del número de desplazados y desplazadas, este supera ampliamente a las personas migrantes de Centroamérica que atraviesan nuestro país, sobre todo en el llamado “corredor de la muerte” que está compuesto por los municipios de Zitlala, Chilapa, Tixtla y Chilpancingo, donde los grupos de Los Rojos y Los Ardillos han provocado el asesinato de por lo menos 500 personas. En este sentido, el hecho de que en la actualidad este estado sea, por un lado, el que más emigración presenta a nivel nacional, y por otro el que más eventos de desplazamiento tiene en el país, coloca

a Guerrero en circunstancias particulares de extrema vulnerabilidad para la población indígena, y provoca que el índice de Masculinidad se modifique de manera dramática con los efectos negativos para la reproducción económica, social y cultural.

Reflexiones finales

Las entidades con un nivel alto de IM y un SNM positivo coloca a los indígenas que habitan dichos estados ante una separación profunda entre la práctica religiosa, cultural e identitaria propia de sus territorios ancestrales, producto de la desterritorialización de las prácticas y culturas indígenas ancestrales, generando, entre otros y en algunos casos, procesos de desindianización, pues la mayor parte del tiempo se encuentran en espacios y territorios no indígenas. Por otro lado, es importante señalar que las lógicas y los principios de la estructura familiar indígena y las estructuras de parentesco se alteran sustancialmente, pero no solamente en la zona de recepción de migrantes, sino también en las zonas de donde salen los varones indígenas, introduciendo nuevas dinámicas y lógicas en unas y otras, así como sistemas normativos y de cargos más que debilitados por no haber población masculina que pueda ocupar un puesto, y feminización de las jefaturas de hogar, pero también, y sobre todo, de los sistemas agrícolas.

Por otro lado, cabe resaltar que los recientes episodios de desplazamientos en el país involucran en gran medida a población indígena. La Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos señala que de 100% de eventos en 2019, casi en 50% estuvo involucrada esta población, con las consecuencias nefastas de ello. Como se señaló, son Guerrero, Chiapas, Oaxaca, Chihuahua y Michoacán donde habita un gran número de población indígena que es la más afectada.

¿Cuáles son los grupos étnicos más afectados? Los nahuas de Guerrero, los mayas Chol, tzotziles y los tzeltales de Chiapas, zapotecas y triquis de Oaxaca, purépechas, matlazincas de Michoacán, entre otros. De esta manera, tanto la migración como el desplazamiento forzado alteran de manera importante el Índice de Masculinidad, lo que repercute, entre otras causales, en las pautas de reproducción cultural, así como en las identidades, pues en ambas situaciones hay un quiebre con los referentes simbólicos asociados a un espacio y a un territorio, porque no opera ya el reconocimiento del otro o de la otra, al perderse el referente comunitario.

Las estructuras de parentesco se fracturan, ya que en el caso de estados con migración alta, como el de Guerrero, donde se encuentran mujeres solas en las diferentes comunidades de origen, a éstas se les “cargan” un sinnúmero de actividades que tienen que ver con la reproducción de la unidad económica. Del otro lado, en las zonas de recepción de los migrantes, se encuentran los varones indígenas solos, como en el caso de Baja California y, sobre todo, Quintana Roo, donde se vuelven presas de los grupos delincuenciales.

Referencias

- Camargo Martínez, A. (2011). “Migración indígena y la construcción de un territorio de circulación transnacional en México”. *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*.
- Flores López, S. (2018). “Desplazamiento interno forzado en San Juan Copala: ¿desindianización triqui?”. *Revista Cuicuilco*, 25(3), septiembre-diciembre.
- López López, R. C. (2020). “Emigración forzada de familias por la violencia en el sur de Sinaloa: experiencias trágicas y complejas”. Secuencia núm. 108. México, sep./dic., 2020. Epub 23-oct-2020.
- Martínez Coria, R. (2013). “Poblaciones indígenas desplazadas por conflicto armado en México: diálogo político, cooperación multilateral y transformación legislativa”. En Torrens (coord.), *El desplazamiento interno forzado en México. Un acercamiento para su reflexión y análisis*. CIESAS/El Colegio de Sonora.
- Mercado Mondragón, J. (2014). “Migración internacional indígena y etnicidad. Caracterización y elementos de análisis”. En Mercado, J. (coord.), *Migraciones y movi-lidades en regiones indígenas del México actual*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Mercado Mondragón, J. (2019) “Migración internacional y su impacto en la re-significación del género. Estudio de caso en una comunidad indígena totonaca del estado de Veracruz”. En Mercado, Ochoa, Ortiz y Ramos (coords.), *Mundos indígenas. Territorio, movilidad, identidad y gestión*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Pérez Vázquez, B. G. (2018). “Consecuencias de la violencia en México: mujeres desplazadas internamente por la fuerza en la región serrana del estado de Durango”. *Revista Cuicuilco*, 25(3), septiembre-diciembre.
- Pintor Sandoval, R. y Sánchez Sánchez, E. (2019). “Repensar a Sinaloa como estado emergente de migración mexi-

cana". *Ánfora*, 19(32), enero-junio, 137-156. Universidad Autónoma de Manizales Caldas, Colombia.

Rionda Ramírez, J. I. (2014). *Cambio de patrones en la migración y la distribución de la población*. Editorial Académica Española.

Electrónicas

<<https://oaxaca.eluniversal.com.mx/estatal/21-08-2020/oaxaca-ocupa-segundo-lugar-en-desplazamiento-forzado-mil-71-personas-dejaron-su>>.

<<https://www.animalpolitico.com/2020/12/violencia-2020-mexico-record-11-estados-aumento-asesinatos/>>.

<<https://www.animalpolitico.com/2017/12/altos-chiapas-45-anos-no-paran-las-balas/>>.

<http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825078966.pdf>.

<<https://www.inali.gob.mx/es/comunicados/701-2019-02-08-15-22-50.html#:~:text=%2D%20En%20el%20pa%C3%ADs%20de%2025%20millones,%2C%20Alma%20Rosa%20Esp%C3%ADnola%20Galicia>>.

<<https://piedepagina.mx/desplazamiento-en-la-tarahumara-obligados-a-dejar-su-comunidad-y-su-bosque/>>.

<<https://www.elsoldezamora.com.mx/local/mas-de-400-mil-desplazados-de-michoacan-por-violencia-6631427.html>>.

<<https://www.elfinanciero.com.mx/estados/indigenas-desplazados-de-chiapas-en-riesgo-por-hambruna-pandemia-agravo-su-situacion/>>.

<<https://www.jornada.com.mx/2021/05/03/estados/026n1est>>.

<<https://www.jornada.com.mx/2018/11/16/estados/032n1est>>.

<https://www.jornada.com.mx/notas/2021/05/03/galeria_imagenes/mas-de-2-mil-desplazados-en-la-montana-baja-de-guerrero/>.

<<https://politica.expansion.mx/estados/2018/04/17/el-exodo-de-105-personas-revive-el-tema-de-los-desplazados-en-guerrero>>.

<<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-47713980>>.

<<https://www.inegi.org.mx> > indigenas202>.

Población. Migración-INEGI, <<http://cuentame.inegi.org.mx>> Población>.

Documentos

CDH, Fray Bartolomé de las Casas. Desplazamiento forzado en Chiapas: los impactos de la violencia y la impunidad (2020).

Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos. Desplazamiento Interno Forzado Masivo en México: Cifras 2018.

Desigualdad en cifras. Instituto de la Mujer (2019).

Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México (2015).

Memoria de la experiencia multi-actor sobre el desarrollo de la ley de desplazamiento interno para el estado de Chiapas (2013). Fondo para el Logro de los ODM-ONU. Programa Conjunto para una Cultura de Paz. ONU/Instituto Mora.

México social. La cuestión social en México (2020).

Programa Especial para los Pueblos Indígenas de Michoacán (2015-2021).



Coedición

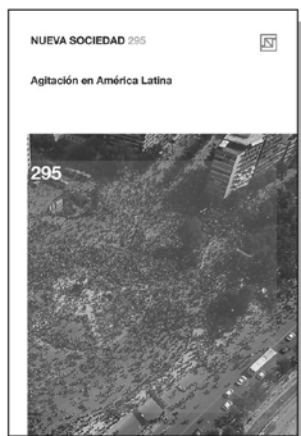
UAM-Xochimilco

Ediciones Eón



De venta en Ediciones Eón:

Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco, Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
y en www.edicioneseon.com.mx • www.amazon.com



Agitación en América Latina

295

SEPTIEMBRE-OCTUBRE 2021

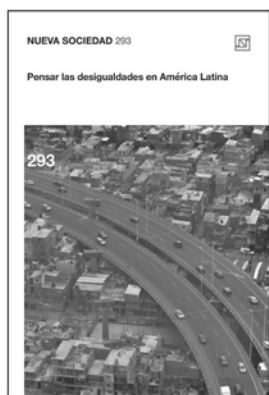
COYUNTURA: **Colette Capriles**. Venezuela: ¿alcanzarán los nuevos incentivos para negociar?

TRIBUNA GLOBAL: **Guadalupe González / Mónica Hirst / Carlos Luján / Carlos A. Romero / Juan Gabriel Tokatlian**. Afganistán y América Latina frente a la primacía desafiada de Estados Unidos.

TEMA CENTRAL: **Bernabé Malacalza**. América del Sur: una periferia convulsionada. **Elisabeth Möhle / Daniel Schteingart**. Hacia un ecodesarrollismo latinoamericano. **Jorge Atria / Cristóbal Rovira Kaltwasser**. Las elites chilenas y su (des)conexión con la sociedad.

Zarai Toledo Orozco. Una guía para entender el Perú de Pedro Castillo. **Francisco J. Cantamutto / Martín Schorr**. Argentina: las aporías del neodesarrollismo. **Arnold Antonin**. El magnicidio de Jovenel Moïse. ¿Un golpe dentro del golpe? **Jessica Dominguez Delgado**. El pueblo, el gobierno y las realidades paralelas en Cuba. **Gilles Bataillon**. Nicaragua, ¿una dinastía acorralada? **Fernando Pairican**. Los horizontes autonomistas del movimiento mapuche. **Benjamin Moallic**. El Salvador: un autoritarismo *millennial*.

ENSAYO: **Laura Fernández Cordero**. Un ejercicio de memoria feminista.



293

MAYO-JUNIO 2021

**Pensar las
desigualdades en
América Latina**



294

JULIO-AGOSTO 2021

**¿Qué sabemos
de la inteligencia
artificial?**

PAGOS: Solicite precios de suscripción y datos para el pago a <info@nuso.org> o <distribucion@nuso.org>.

EN NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO
Noticias de la nueva normalidad

Jóvenes indígenas y subjetividad. Hacia una comprensión del lugar que ocupa el discurso en la conformación del sujeto

Jaime Eduardo Ortiz Leroux*

En este trabajo se ahonda en los presupuestos teórico-metodológicos de análisis de los sujetos colectivos y, en ese contexto, se desentraña el concepto de “juventud indígena”. Se alude a la necesidad de representar al sujeto conforme al campo discursivo que éste le asigna a sus actos, y se plantea que el modelo de vida civil-estatal coloca a los sujetos indios en riesgo, sometidos a las instituciones del Estado dentro del intercambio mercantil. En este sentido, se advierte de los riesgos de usar el concepto de juventud en contextos diversos y se plantea que la juventud, en el caso de los sujetos indios, es un “estado de riesgo”.

Introducción

En este trabajo se ahonda en los presupuestos teórico-metodológicos de los estudios sobre los sujetos colectivos en el marco de las sociedades contemporáneas y, en ese contexto, se desentraña el significado que alude al concepto de “juventud indígena”; se discute, asimismo, la posibilidad de comprender el objeto material que este concepto pretende representar. El planteamiento alude a la necesidad de representar al sujeto como un campo de acción discursiva, constituido por principios, normas y reglas que funcionan como sistema

de identificación de la socialidad y la personalidad de los integrantes de la comunidad.

La imagen del sujeto indígena requiere que su conducta y actos sean representados conforme al sentido que los actores le asignan. En principio, su subjetividad está conformada por las normas de la comunidad que coexisten con otros campos de acción discursiva que influyen e inducen la vida y la conciencia de los pueblos. En el contexto de la globalización económica y los fenómenos planetarios de migración, el modelo de vida civil-estatal que impone la reproducción capitalista coloca a los pueblos indios como una forma de vida en riesgo que avanza hacia su disolución, sometida a una relación de fuerza por las instituciones del Estado, dentro de un modelo de vida civil que iguala a los sujetos en cuanto que mercancías. La respuesta de los pueblos se expresa

tanto en el terreno económico y político, como en el orden simbólico, los hábitos de vida, las formas de ser, las expresiones artísticas.

En este contexto, se advierte contra el carácter etnocéntrico que puede tener el concepto de juventud, como forma de vida nacida en el seno de las urbes, y contra los riesgos que implica usar este concepto en contextos diversos. Frente al concepto pre-valeciente de lo juvenil en la sociedad, se propone la noción de juventud en el caso de los pueblos indios, como un “estado de riesgo” que caracteriza al capitalismo contemporáneo, donde los sujetos desconocen las consecuencias de sus decisiones que se ven obligados a tomar para reproducir del sistema.

Los autores que sirven de base para la formulación teórica y metodológica del sujeto son M. Foucault, J. Butler y S. Žižek, quienes parten

* Doctor en Derecho por la UNAM; fundador del colectivo editorial independiente *La Guillotina*; profesor del Instituto Rosario Castellanos de la CDMX; integrante del seminario del Programa Derecho y Sociedad del CEIICH-UNAM. Correo electrónico: <pamitl@yahoo.com>.

de una concepción performativa-política del discurso que sustenta la acción de las colectividades, como un campo de obediencia gramatical que permite explicar y producir al sujeto, pero también como un campo de construcción de nuevas formas de subjetividad, reglas de convivencia social, que surgen de los fenómenos de choque, resistencia e hibridación que caracterizan la pluralidad normativa de las sociedades contemporáneas.

Distinciones teóricas y metodológicas necesarias para abordar a los sujetos sociales

No hay comunidad humana que no esté sometida a las condiciones y reglas que impone el discurso, el cual establece las razones y motivos de la existencia, las reglas y causas de la reproducción social y los símbolos que sostienen la identidad, que trazan las fronteras del bien y el mal. Ser humano es estar inmerso en una subjetividad determinante, formada por los relatos que ofrecen justificaciones de la vida en común, que proporcionan un lugar a los miembros de la comunidad y establecen las fronteras de lo posible, mediante las cuales se aprehenden las reglas de la comunidad y de la forma de ser de cada quien.

De acuerdo con Enrique Mari, la subjetividad que articula a las comunidades políticas está conformada de tres campos: a) los discursos acerca del orden social (ideologías y teorías de legitimación del orden social); b) los discursos que configuran el universo simbólico: prácticas extra-discursivas, rituales, mitologías que operan en el fondo común de la mentalidad y actúan como soporte de la conducta ligados a un campo no discursivo; c) el uso de la violencia, que cumple la función de “anudar el deseo al poder y cincelar el cuerpo al acceso de la norma”. El fondo imaginario y el discurso del orden conformarían un ideal racional transmitido y sancionado mediante la violencia; todo discurso reactualiza la violencia para convertirla en poder (Mari, 1988: 71-72). Toda subjetividad está anudada al ejercicio de la fuerza o de la violencia y puede ser representada como norma o como amenaza del uso de la fuerza, sin la cual los fundamentos no podrían instituir una forma de vida y dar forma a la socialidad.

La crítica contemporánea del papel del sujeto social como objeto de conocimiento, desarrollada en el trabajo de M. Foucault y J. Butler, ha puesto un freno al optimismo de las teorías que ven al sujeto social como autor y agente. El sujeto, dice Foucault, es un territorio discursivo en el que circulan los discursos que configuran las relaciones

políticas y sociales, relaciones de poder (Foucault, 1991: 31-32); esto significa que los discursos representan ciertas prácticas en el orden social, que modelan la identidad y regulan la conducta de los individuos. El sujeto construye lo social como un objeto discursivo porque se trata de un sujeto-sujetado cuya praxis le viene adherida a su representación del mundo (Foucault, 1995: 203).

En todas las sociedades, el cuerpo, la voluntad y las necesidades de los individuos vienen adheridos a las reglas de representación, provenientes de distintas esferas de la realidad, que incluso imponen significados y órdenes contradictorios, de acuerdo con el uso que se haga de ellos. La socialidad y la cultura son una atribución de significado como regla de interpretación de la conducta; el referente de la mentalidad que mantiene cohesionada a la comunidad en torno a reglas morales, jurídicas, económicas, ideológicas, etc. La conducta social está orientada y representada por el discurso sobre el que se construye la idea de lo social, es su materialización.

Por eso, la subjetividad es una codificación que “*sobre-determina*” (Echeverría: 137) al sujeto dentro de un sentido de la socialidad. Es un elemento normativo de la conducta que crea un *yo*, un *nosotros* frente a *ellos*. Las normas disponibles proporcionan el marco de referencia de esa identidad y de las decisiones que el sujeto adopta, mediante las cuales se reconoce su voluntad. La explicación del actor remite a las prescripciones a las que se halla sujeto (Butler, 2012: 32-33). Se trata del *campus* y el *habitus* que conforman lo social, definidos por Bourdieu (2003) como una relación de doble sentido entre las estructuras objetivas de los campos sociales y las estructuras subjetivas incorporadas a los hábitos del sujeto, en tanto esquemas de percepción, como disposiciones para pensar y actuar.

De acuerdo con Žižek, la subjetividad conformaría el campo del *súper yo*, que ordena adorar y deificar el deber. Detrás de ella está el miedo subyacente a la pérdida del orden, el temor a trascender la demarcación que “expresa la paradoja de romper los límites y convertirnos en otro” (Žižek, 2007: 117-119). Inmerso en ella, lo único que puede hacer el agente es realizar el “gesto vacío de pretender realizar libremente todo aquello que viene impuesto” (Žižek, 2007: 45). La ignorancia es la condición de la subjetividad y un conocimiento excesivo “nos priva de ella” (Žižek, 2012: 95).

El resultado de esa intervención es un trauma simbólico que persigue al sujeto (Echeverría, 2013: 131), un trauma que tiene origen en la imputación de una forma de vida, mediante un régimen, cuyos términos de reconocimiento y

exclusión, los conceptos para referir su condición y hacerse inteligible, no están esclarecidos para el sujeto. Se trata, como dice Butler, del “sujeto de la obediencia”, interpelado y vinculado a un régimen gramatical definido por normas donde vive la vida como un ámbito sin posibilidades de sustitución (Butler, 2012: 33-35), pero escindido entre un “yo ideal”, “obediente a lo dispuesto por el *súper yo*”, y un “otro yo” de consistencia polimorfa que aparece como naturaleza pero que reflexiona conforme lo determina un régimen externo (Butler, 2012: 28). El sujeto aparece aquí “insinuado como resistencia y rebeldía contra el yo”.

El miedo a la pérdida del orden y la identidad por la intervención de otras normas se expresa como negación de toda *hybris* alternativa, censura contra todo discurso que conciba un mundo distinto. Lo diferente y lo singular se presentan como una fuerza irracional desquebrajante de la socialidad y la identidad, situada en el orden simbólico anudado al cuerpo del sujeto, una herida que inspira a la lucha y la defensa. En ese sentido, la pluralidad normativa, la coexistencia de distintas formas de socialidad (distintas formas de articulación discurso-violencia), debemos entenderla conforme las prácticas de choque y dominio que caracterizan los fenómenos de hibridación y transculturación.

El choque incide originalmente en el campo de configuración del Estado y la economía. En este nivel de producción y reproducción de las condiciones materiales de existencia, que atañe a las relaciones económicas y políticas de la comunidad, las contradicciones y diferencias entre colectividades se expresan como lucha, coexistencia no-pacífica, una situación que puede fácilmente convertirse en una guerra. En ese contexto, la protección de la identidad aparece como una condición de la vida; surgen las justificaciones la violencia que está en el origen de toda empresa de conquista y dominación: como justificación de la sobrevivencia, un recurso necesario para proteger la vida.

Esto se muestra claramente en el modelo de juridicidad del Estado moderno, centrado en el carácter universal del derecho dentro de los marcos del Estado-nación. El modelo de civilidad política, equiparado con una república democrática, no puede aceptar o incorporar las normas propias de otras formas de socialidad-política y económica, como las propias de los pueblos indígenas, porque la aparición de nuevas reglas, paralegales, extralegales, aceptadas o rechazadas por la población, especialmente en el campo de la economía y la política, es un fenómeno ligado a su capacidad de significar las relaciones sociales y obtener obediencia (Correas, 2010: 178-182).

La existencia de normatividades disruptivas con respecto de las que permiten la reproducción del Estado capitalista, lleva aparejada una conflictividad social inherente que enfrenta a los sistemas normativos y a los sujetos destinatarios de sus disposiciones. El Estado y la economía, que se presentan como espacios para la generalización de las políticas y expectativas de resolución de las necesidades sociales, revelan su verdadero rostro como la generalización de una forma de vida civil basada en la producción e intercambio mercantil.

La lucha de las colectividades alternativas contra el modelo de sociedad dominante la conforman movimientos y colectivos con orígenes diversos, cuya identidad y conducta son expresión de una subjetividad distintiva; se trata de colectividades que producen y obedecen sus propias reglas, que construyen su propia subjetividad, que puede ser complementaria o contradictoria con el orden jurídico nacional y las normas que regulan la forma capitalista del valor. La subjetividad aquí adquiere una dimensión política, económica y social que busca transformar los términos de la organización social.

Dentro del contexto jurídico estatal, la pluralidad se presenta a los sujetos como una opción excluyente entre sistemas que reclaman su obediencia; si obedecen al Estado, desobedecen a su comunidad, al obedecer a uno invalidan automáticamente a la otra; esto enfrenta a los individuos destinatarios de las normas con los mandatos que pretenden guiar su conducta. En el Estado, el pluralismo asemeja una guerra perdida más que un diálogo o una negociación, donde toda conflictividad es sometida y sancionada por la violencia estatal, que representa en sí misma una forma de vida.

En el marco de la lucha por la autodeterminación de los sujetos nos encontramos con colectividades como los pueblos indios, las mujeres, los homosexuales, que comúnmente son pensados como entidades absolutas o esenciales. Sin embargo, ante la tarea de realizar la crítica del discurso sobre el que se sostienen las relaciones de poder, pareciera que estos grupos sociales no tuvieran otra opción que usar las categorías y normas que vienen del modelo hegemónico para visualizar su campo de autodeterminación.

En otros casos, el ámbito simbólico de la subjetividad funciona como medio de interpelación y subversión de la normatividad hegemónica, desnudando la pretensión de totalidad que orienta el orden discursivo y presentándola como una creencia autoritaria. La lucha de los movimientos y las comunidades sociales contra toda definición totali-

zadora, toda pretensión de dominio sostenida en juicios universales, se desarrolla principalmente en el campo del imaginario social, en el que la articulación entre distintos construye una *hybris*, una realidad artificial, una forma de ser que pone de manifiesto la lucha y la contradicción.

Frente a la homogeneización de la conducta y el sentido del bien común, la crisis y la confrontación se mantienen en la esfera de lo simbólico, espacio virtual en el que se ponen en cuestión las jerarquías, las creencias y valores sobre los que descansa la identidad de la comunidad política y de sus integrantes. En ese espacio se produce el sustrato de las nuevas gramáticas sociales. Žižek plantea que en ese espacio se identifica a la universalidad con el lugar excluido: todos somos inmigrantes, todos somos *queer* (Žižek, 2007: 76-79). Los símbolos segregados son identificados con el universal no porque representen a los excluidos, sino porque desenmascaran la inconsistencia de la totalidad.

La dicotomía entre lo urbano y lo rural. Contradicciones entre la civilidad capitalista y la cultura de los pueblos originarios

La vida urbana, como las ciudades mismas, apareció como una forma de vida ligada al ascenso de un modelo de dominación. Es un hecho demográfico que refiere la existencia de una escisión en el campo político, correlativa a la división social del trabajo: la separación entre un grupo que vive para mandar y otro cuya forma civil es obedecer (Clastres, 1981: 202-210). La ciudad moderna representa la generalización del intercambio mercantil y la necesidad de su regulación, que precede al ascenso del capitalismo industrial; son espacios dedicados a la producción y reproducción de los bienes materiales e ideológicos del nuevo sistema, donde se generaliza una idea del bien común ligada al Estado moderno, como centro de imputación social.

El capitalismo es una forma de vida urbana ligada a la forma moderna del uso de la violencia, centrada en el papel del Estado como productor y sancionador de leyes generales, según el modelo del código civil y de las leyes laborales (Correas, 2006); normas que igualan a los individuos como actores del intercambio mercantil. La pretensión de universalidad del Estado moderno, sustentado en la creencia de que la igualdad y la libertad son su fundamento, está en contradicción con el carácter capitalista de su derecho, que impone una forma de civilidad representada en el orden de la economía, con la parcialidad ideológica y cultural del

modelo de vida que impone, con la función represiva con respecto a cualquiera otra forma de vida contradictoria.

Los dispositivos dominantes para la configuración de la subjetividad en el contexto urbano son el derecho y el mercado, instituciones monistas que representan una noción unívoca del bien común, construcciones que buscan totalizar lo social y homogeneizar la conducta de los individuos, destruyendo y absorbiendo otras formas de intercambio. El ser está influido por factores de orden psicológico y cultural, pero el intercambio mercantil incide en la conformación de la subjetividad política; el modelo de urbanidad capitalista es *logofágico*, absorbe y acaba con toda forma de vida que se oponga a su reproducción, especialmente de aquellas cuya estructura política y económica es contradictoria con sus principios.

En el contexto urbano, la personalidad y la individuación son más una predisposición que un comportamiento en sí mismo, un discurso pastoral que supuestamente representa la voluntad política común, pero que constriñe a los sujetos a realizar su vida en los marcos de la subjetividad dominante. En este sentido, el modelo de urbanidad moderno está escindido de acuerdo con la posición que ocupa el sujeto, así como con el lugar que ocupa en el orden de las relaciones sociales (Laclau, 2011: 165-154); entender esa escisión requiere situarlo en los distintos planos que evocan el sentido de civilidad, no sólo en el de orden político y económico, sino en el de la personalidad y la cultura.

Lo rural surgió en el entorno de la sociología inglesa y norteamericana del siglo veinte (Méndez, 2005: 92), concebido en oposición a la noción de lo industrial como una forma de organización agrícola. Es visto como territorio no urbano que rinde a su interés y a su servicio; el objeto de estudio han sido los temas estructurales en el orden económico, tema desarrollado en el contexto marxista; el problema teórico central fue la dicotomía rural-urbano. Poco a poco, fueron incorporándose nuevos criterios de análisis, cuyas fuentes de esta perspectiva se remontan a Max Weber (1994), quien incluyó nuevos temas de orden jurídico, demográfico, de complejidad y densidad social, etcétera.

La incorporación de nuevas tecnologías y la globalización económica en los años noventa del siglo pasado impactó en la idea de una dicotomía entre los procesos económicos del campo y la ciudad. La neoliberalización agrícola, la modernización del transporte y las comunicaciones, la expansión educativa, favorecieron una integración

económica de ambos procesos de producción y formas de vida, y permitieron a las nuevas generaciones de comunidades no urbanas acceder a la enseñanza técnico-profesional, al trabajo, fuera de la comunidad.

Esto favoreció nuevas formas de abordar al sujeto. La distinción campo-ciudad como herramienta de análisis cedió su lugar a los estudios que resaltaban los vínculos de continuidad e interacción entre ambas en las sociedades contemporáneas. Los estudios sociológicos pusieron énfasis en el vínculo población-territorio e incluyeron los campos consuntivos y reproductivos como objeto. La subjetividad y la cultura pasaron a formar parte de la perspectiva.

Otro fenómeno que incidió en la búsqueda de nuevas orientaciones es la migración, fenómeno que ha crecido en las sociedades contemporáneas y que responde a múltiples causas de orden económico, social y político. El abandono de la comunidad, la tierra y de la familia, para buscar nuevas opciones de vida ahí donde se concentra la producción y reproducción de mercancías, es un fenómeno terrible; pensarlo como un derecho oculta las condiciones de violencia y exclusión extrema que enfrentan los migrantes en su travesía. Los migrantes son portadores de una subjetividad distinta de las sociedades que los reciben; los fenómenos de inculturación y transculturación de las formas de vida que acompañan los fenómenos migratorios han abierto un importante campo de estudio interdisciplinario en torno a los procesos de intercambio, contradicción e hibridación (Méndez, 2005: 93).

En Latinoamérica, la emergencia del sujeto indígena como agente de transformación política tuvo un efecto decisivo en las nuevas orientaciones teóricas y metodológicas que abordan los vínculos y contradicciones entre las formas de vida urbana y rural; la irrupción de movimientos indígenas en México, Bolivia y Ecuador abrió perspectivas para la transformación del orden político y las relaciones instituidas, y llevó el tema de la emancipación al campo de las relaciones entre los pueblos y la crítica de las formas en el Estado capitalista. La sociología encontró en la subjetividad y la acción de los pueblos razones para la crítica de la vida urbana, resaltando las contradicciones entre las formas de vida indígena y el modelo de reproducción capitalista (Correas, 2011: 121); el énfasis se puso en los rasgos culturales y normativos, en las concepciones sobre las que se construye la vida social.

Lo indígena fue comprendido desde el discurso que lo identifica y describe su forma de ser, que vincula a los individuos con la historia, la cosmovisión y la cultura de su comunidad. Se resalta que en muchas de esas comunidades

ese discurso constituye una forma de vida contradictoria con el capitalismo y que se encuentra amenazado por el avance del mercado y el Estado (Correas, 2012: 60-66). La globalización económica y la migración expresan el avance de la forma jurídica capitalista; la adopción de formas de vida que imponen la necesidad de sobrevivir, presionan a la subjetividad indígena hacia su disolución, a la ineficacia de sus normas.

El concepto de “sociedad disciplinaria” (Foucault, 1978: 96) nos ayuda a comprender el proceso de desubjetivación de los individuos de los pueblos originarios, quienes se ven obligados a adoptar una forma de vida ajena para sobrevivir, una que pretende totalizar el sentido de lo social mediante un disciplinamiento del cuerpo a través de la violencia. Pero es también adecuado y útil decir que las comunidades habrían sido desplazadas por la “sociedad del riesgo”, una forma social donde la incertidumbre es constitutiva; el riesgo inherente al capitalismo es la libertad “de quien se ve forzado constantemente a tomar decisiones sin conocer las consecuencias” (Žižek, 2007: 75-76), donde el sujeto está atado a las consecuencias imprevisibles de sus actos.

El proceso de disciplinamiento se realiza mediante la producción de situaciones y de posiciones del sujeto en las que su integridad se pone en riesgo permanente. Esto es común en la vida de los migrantes y se repite en los sitios donde residen y trabajan; sometidos por la discriminación mediante la violencia de las instituciones, expuestos al crimen organizado, a las labores de mayor riesgo, a las extorsiones, a la cárcel, a vivir en condiciones de pobreza e insalubridad.

Al sujeto indígena también se le puede aplicar el sentido que Žižek asigna al vínculo entre sujeto y norma en las sociedades capitalistas: para él derecho es una forma de desorientación y escisión, el “obsceno complemento [...] de una esfera pública hecha de igualdad y libertad” que se vive como “apego a una forma extrema de dominación y sumisión”, como un estado de riesgo frente a la violencia, donde el contacto con otro humano es una amenaza potencial (Žižek, 2007: 86).

Los estragos de la pluralidad normativa en la vida y las condiciones de los pueblos indios en el contexto urbano hacen que la conformación de su subjetividad indígena se vea influida por los discursos constitutivos de la vida civil de las sociedades —a los cuales se encuentran expuestos—, que representan los intereses de los distintos sectores y buscan establecer una relación de poder en la sociedad, una forma de ordenamiento social y político, una forma de hegemonía civil (Laclau, 2011: 178-180).

Los sujetos portadores de culturas originarias desarrollan sus estructuras sociales y normas para protegerse de las urbanas, así como para regular las relaciones en su territorio. Estos fenómenos fueron estudiados por De Souza Santos en las *favelas* brasileñas (De Souza, 1998: 20-21), donde expone las formas de pluralidad normativa en los barrios, un campo de estudio relativo a la conformación de la subjetividad en las grandes ciudades. En las cárceles, por cierto, llenas de presos indígenas jóvenes, junto con el discurso legal, encontramos también varios órdenes normativos superpuestos que regulan las relaciones de los guardias y los presos o bien las relaciones entre los presos.

En ese contexto de confrontación, la lucha de los pueblos indios por su autodeterminación podemos remitirla a dos campos de acción:

- 1) El orden político: acciones en el orden social y civil que forman parte de la lucha. La movilización política en el campo y la ciudad es una respuesta frente al avance de la forma neoliberal del capitalismo y la reducción de las posibilidades de reproducción de las culturas originarias. Esa lucha se presenta en el campo de la organización política y económica urbana o rural, ligada a formas de vida alternativas que están confrontadas con los términos de la organización estatal. Estas acciones pueden responder a la forma jurídica estatal, o pueden ser no civiles, independientes del orden jurídico estatal o contra éste.
- 2) Las formas de acción simbólica que se producen en el orden de la cultura, los hábitos, las expresiones artísticas, las formas de ser, de vestir, de constituir una familia, etc., desarrolladas en el campo y las ciudades por trabajadores, estudiantes y migrantes indígenas. En el terreno simbólico, como los casos de acción no civil, la respuesta constituye un acto incondicionado respecto del sistema porque supone la ruptura con su forma y su estructura, porque responde a normas irreductibles a él, tanto en el orden nomológico como en el simbólico.

Son acciones que no buscan la confirmación de un sentido sino que tienen en sí mismas su potencia y condiciones de posibilidad (Žižek, 2012: 120); configuraciones contingentes de la subjetividad del agente que buscan trastocar el sentido de lo social y la forma ideológica de la dominación (idea extendida a la lucha contra el capitalismo, el colonialismo, el imperialismo, el nacionalismo, el patriarcado) que transmuta las jerarquías y abre las puertas para la creación de nuevos sentidos de comunidad.

Juventud y familia. El sujeto indígena como actor de una subjetividad urbana

Como hemos visto, la subjetividad indígena en las sociedades contemporáneas es resultado de la lucha que confronta los conceptos que regulan su comunidad, su forma de ser y su conducta, con las normas que impone la urbanidad capitalista. En ese contexto, la ley hace aparecer al sujeto como víctima y verdugo. ¿Qué hacer cuando lo que le ordena la cultura originaria es contrario a la socialidad capitalista?

Esta perspectiva teórica parece aplicarse también a las comunidades indígenas urbanas, en donde podemos apreciar, siguiendo a Adorno, que los cambios en las condiciones sociales de vida y en las instituciones influyen directamente en su personalidad y conducta (Adorno, 1998: 25). Su incorporación en las sociedades capitalistas puede representar la negación de su subjetividad, el abandono de sus hábitos y su vida social. En otros casos, la subjetividad en estas colectividades parece desdoblarse y escurrirse entre discursos incompatibles, como un recurso de sobrevivencia.

En los pueblos donde el vínculo normativo tiene aún un enorme peso en la configuración de la personalidad y la comunidad, lo que sucede en las culturas mesoamericanas del sur de México, el individuo inevitablemente acude a sus hábitos y su universo simbólico para representar su individualidad, para representarse como sujeto. Así, encontramos migrantes trabajadores que mantienen vínculos comunitarios y proveen de recursos a la familia y la comunidad; estudiantes indígenas para quienes vivir en un contexto urbano es una oportunidad de desarrollo de su comunidad, como ellos otros sujetos susceptibles de retornar a su tierra, para quienes el desdoblamiento atiende a las necesidades y normas de los discursos en los que están inmersos.

Se trata de un desdoblamiento territorial, de modo que en el lugar donde se encuentre la persona es portadora de una subjetividad que le impone un régimen de obediencia. En el mismo territorio, ya sea urbano o rural, coexisten normas (Correas, 2012: 59-64) que representan distintas nociones de familia, personalidad, trabajo, intercambio de bienes, autoridad, etc. Los sujetos pasan de un discurso a otro, como actores en varios escenarios, conforme a las sanciones que imponen, determinando status, personalidad, derechos y obligaciones que corresponden, según lo requieran las circunstancias, al tiempo y el lugar.

La multiporalidad de la forma de vida de las colectividades indígenas, aun en el interior de su propio territorio, es un tema central de los estudios sociales e interculturales.

Sin embargo, es frecuente que se cometa el error de generalizar los conceptos de una cultura ajena para interpretar a las colectividades indígenas; que cuando se estudie al sujeto indio se usen categorías del contexto científico y normativo de las sociedades contemporáneas; esto pasa al estudiar el intercambio, las relaciones familiares, las conductas prohibidas, las formas de sujeción, que constituyen nociones acerca del bien común.

Las ciencias sociales positivas en el capitalismo están impregnadas de un concepto naturalista del bien común, identificado con las instituciones políticas y económicas de los países desarrollados; son campos de conocimiento fundados en la subjetividad instituida en las sociedades capitalistas, una “forma colonial” que no puede ser usada para explicar el significado de las relaciones sociales en las comunidades, aun cuando estén ligadas a esa forma de dominación.

Llega a suceder que las normas de intercambio económico en los pueblos y comunidades imponen formas de matrimonio que son consideradas formas de sujeción personal conforme la noción de derechos humanos; que las normas de intercambio de las comunidades excluyan el concepto de dominio, indispensable para el intercambio mercantil y capitalista; que existan formas de trabajo personal no remuneradas, algo prohibido por las leyes laborales; que las capacidades y atribuciones de las personas y los individuos sean muy distintas de acuerdo con la edad y el género (Correas, 2012: 67-81).

El orden del discurso regulativo, lo que Weber (2000: 6) y Kelsen (1969: 209) denominan el sentido de validez ideal o subjetiva de la conducta, debe ser tomado en cuenta cuando se formulan juicios sobre el significado de las relaciones sociales. Cuando hacemos referencia a los jóvenes indígenas, las mujeres indígenas o la homosexualidad indígena, es indispensable apelar al significado que los propios sujetos asignan a su conducta y a sus roles, para comprender los cruces entre la subjetividad de los pueblos y los discursos desarrollados por otras formas de socialidad.

En los pueblos, por ejemplo, se conserva una forma ampliada de organización familiar donde las relaciones de parentesco y las obligaciones que nacen de ellos se extienden a los parientes; la familia es el lugar donde se generan los consensos de la comunidad, desde aquellos que tienen que ver con la identidad y personalidad, por ejemplo la masculinidad, hasta las resoluciones que toma la asamblea (Correas, 2012: 77-83). Cuando un individuo que pertenece

al grupo sale de él, nunca termina por abandonar el grupo familiar extenso al que pertenece.

Esto implica un estrecho vínculo derecho-moral, individuo-sociedad, orden privado y público, espacios no diferenciados por la subjetividad indígena como en las sociedades modernas. La mujer juega un papel central, pero muchas de sus obligaciones son violatorias a su integridad según el derecho. Con respecto a la identidad y la libertad sexual, existen muy diversos criterios de reconocimiento en los pueblos, algunos más represivos que otros, muchos de ellos vinculados a los conceptos de la Iglesia católica, no obstante cada uno de ellos son referencia ineludible de la subjetividad indígena.

La idea de una juventud indígena es un tema problemático. Como forma de subjetividad ligada a un sujeto que cumple un papel social, la juventud está unida a la consolidación de las sociedades de bienestar en el siglo veinte, donde la población se encuentra vinculada a las formas de producción y consumo capitalista, y sometida a las leyes del Estado. Son sociedades donde el Estado es garante de que los procesos económicos capitalistas aseguren un nivel de bienestar y consumo.

Existen distintas perspectivas teóricas acerca de la emergencia del sujeto juvenil. Mientras la concepción biologicista y demográfica naturaliza lo juvenil al reducirlo a un periodo de la vida, conduciendo a una concepción donde la vida adulta juega como ejemplo de conducta y a una moral que sacraliza el trabajo asalariado y la sociedad de consumo; por su parte los desarrollos teóricos de los estudios culturales conciben la juventud como una categoría que representa una construcción social y cultural de duración y características específicas según la sociedad o el estrato en que se inserte la misma (González, 2003: 155).

Las teorías dominantes sobre la condición juvenil y los programas de investigación en Europa y Estados Unidos nos hablan de un concepto forjado al calor del desarrollo de las sociedades capitalistas avanzadas y, por tanto, como un fruto del capitalismo, la industrialización, la urbanización y la modernización (Feixa, 1990: 5). La aparición de la noción histórica y occidental de “juventud” sería la superación de la sociedad comunal “tradicional”; en ella descansaría el meollo de la modernidad urbana como nuevo aceite que engrasa el motor de su expansión.

La adolescencia y la juventud serían construcciones socioculturales que representan relaciones de poder. Gerard Lutte (1991) plantea que la adolescencia es un periodo de marginación causado por las estructuras sociales fundadas

sobre la desigualdad; ser joven es algo “impuesto” desde la familia que se paga con la subordinación y la exclusión; confinado en el orden de la vida doméstica, el joven reproduce las formas de dependencia de la familia patriarcal.

La juventud surgiría como sujeto en tanto que parte de un proceso de emancipación político, social y económico en el orden de la vida pública. En ese contexto, aparecen las llamadas *(sub)culturas juveniles*, experiencias sociales colectivas que construyen estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre o en los intersticios de la vida institucional. Estas experiencias designan la existencia de “microsociedades” (colectivos, bandas, etc.), cuya presencia genera fricciones intraurbanas con otros sectores (González, 2003: 164).

La teoría sitúa estos sujetos en un contexto urbano; le da importancia a su vida cotidiana, su identidad, el uso de tiempo libre y las relaciones intergeneracionales, como espacios de acción, identificación y creación de nuevas subjetividades. Su emergencia del sujeto juvenil tuvo efectos en la configuración del modelo de civilidad y los principios de publicidad de las sociedades contemporáneas.

Los cambios que introdujeron movimientos juveniles en la mentalidad social abrieron una nueva forma de entender los procesos de formación de identidad. En el orden político y económico, la juventud apareció como sujeto de derechos y objeto de protección de las instituciones, y junto con ello surgió la juventud como mercancía, estilo de vida que se consume en la música, el vestir, la literatura. La juventud reaparece como figura emblemática de la sociedad de consumo, no obstante que en la realidad está muy lejos de tener las posibilidades de consumo.

En este contexto, la “juventud indígena” es una categoría que hace referencia a un objeto desarrollado por la teoría, en respuesta al impacto de los estudios sobre la juventud en las sociedades desarrolladas. Sin embargo, al nuevo objeto de estudio parece serle imposible evadir las referencias a los discursos sobre lo juvenil, que vienen del contexto urbano y cuyas dificultades son enormes para determinar las referencias discursivas sobre el tránsito de la niñez a la edad adulta en el contexto de la subjetividad indígena.

En la búsqueda de un marco teórico comprehensivo, los estudios han sobrevalorado la capacidad del entorno de las comunidades para generar un lapso de tiempo que constituya una moratoria entre niñez y adultez, y adscriba a los sujetos a ese periodo. El significado de este *momento de paso* lo establece la cultura de cada comunidad en torno a temas como “la consolidación de una vida independiente,

la autosubsistencia, la construcción de una familia propia”, etc., que son también fenómenos relativos a la idea de lo juvenil en las sociedades urbanas. Sin embargo,

[...] no todas las sociedades reconocen un estadio nítidamente diferenciado entre la dependencia infantil y la autonomía adulta. Para que exista juventud, deben existir, “por una parte, una serie de condiciones sociales (normas, comportamientos e instituciones que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad) y, por otra parte, una serie de imágenes culturales, es decir, valores, atributos y ritos asociados específicamente a los jóvenes”. Tanto unas como otras dependen de la estructura social en su conjunto, es decir, de las formas de subsistencia, las instituciones políticas y las cosmovisiones ideológicas que predominan en cada tipo de sociedad (Feixa, 1990: 18).

Cada sociedad organiza de manera distinta esa transición, sus formas y contenidos, que son enormemente variables. El proceso tiene una base etaria, pero lo central es la percepción social de los cambios en el individuo y sus repercusiones en el orden de la comunidad (González, 2003: 167). En los “jóvenes indígenas” converge el sentido etario con una posible identidad socio-cultural que puede ser distinta al sentido sobre el que se han construido las culturas juveniles en las sociedades urbanas.

De esta forma, buena parte de los presupuestos sobre la conformación de la juventud en el contexto de los estudios culturales aparece como una “imposición identitaria”, cuando son aplicados al sujeto indígena. El costo de imponer esa perspectiva etnocéntrica de lo juvenil es la deformación del objeto de estudio, en la medida en que se presenta a los sujetos como actores y agentes de un discurso que no les pertenece.

En el marco de los estudios culturales sobre los pueblos indios en Latinoamérica, difícilmente se puede observar la descripción de un sentido de lo juvenil equiparable al sentido que tiene en las sociedades de consumo. Esto es resultado del contacto temprano y próximo con el mundo del trabajo que tiene el sujeto; por eso no es común su emergencia como actor o agente de una subjetividad; vive un periodo de cambio de roles más acotado temporalmente, lo que significa que los individuos no son reconocidos como jóvenes sino como miembros de la comunidad, como adultos incorporados al proceso de producción.

Actualmente en muchas comunidades no urbanas de América Latina esos fenómenos de tránsito están incorporados como parte de los procesos de inculturación e

hibridación a los que están expuestos; experiencias de “deslocalización” temporal o permanente (González, 2003: 170) en las que los jóvenes indígenas adoptan una colectividad y una subcultura imbricada en el nivel simbólico de resistencia a la vida impuesta; otras veces la experiencia conlleva el retorno a la comunidad a la que impresionan con el fermento de un imaginario juvenil. Son colectividades imbuidas en un proceso de hibridación, que generan respuestas simbólicas a los discursos de adscripción a la urbanidad, influidas por los campos simbólicos de las juventudes urbanas.

En ese sentido, la incorporación de esos sujetos dentro de alguna de las formas de vida urbana constituye su incorporación a la sociedad del riesgo. La adopción del modelo de vida capitalista los coloca como una figura de la dependencia, amenazados en su vida e integridad, sometidos a un modelo de intercambio que los despoja de su trabajo, a un régimen de exclusión a través de las normas jurídicas y no jurídicas, atacados por discursos que niegan su subjetividad.

En las ciudades los sujetos indígenas son desposeídos, infantilizados, destinados a las labores más riesgosas y miserables, vulnerables entre los grupos subordinados. Contra ellos prevalecen la humillación, la explotación, las prácticas discriminatorias, los abusos policíacos, las extorsiones. Si quiere trabajar y sobrevivir, tiene que crearse una identidad dentro de los marcos de subordinación del sistema dominante.

Las cárceles del país están llenas de jóvenes indígenas porque su condición los hace susceptibles de sometimiento por parte de las instituciones de justicia; muchos están presos por delitos que no cometieron, porque son las víctimas ideales de la policía: por falta de dinero para pagar abogados, por desconocer los procedimientos, por no hablar la lengua que se habla en los tribunales, porque detrás de las acusaciones se encuentra el odio y el racismo. Los migrantes indígenas, por su parte, se cuentan por millones; el despojo de sus tierras, la pobreza y la exclusión, la falta de oportunidades, lleva a los jóvenes a ser los primeros en dejar sus pueblos y su familia para salir a buscar suerte en las ciudades, en las industrias, en las plantaciones o en otros destinos menos afortunados, dentro y fuera de las fronteras.

Como presos, migrantes, jornaleros, subempleados, carne de cañón del crimen, los jóvenes indígenas están sujetos a un conjunto de mandatos que les imponen la condición de subordinados, que los hace objeto de escarnio y menosprecio. La respuesta al sometimiento y la negación es tornar hacia su identidad para encontrar recursos de

autodefensa y reconocimiento, para resistir y contradecir los mandatos de la vida civil. No pueden escapar al intercambio capitalista ni de los mandatos del Estado, pero los jóvenes indígenas encuentran en su propia cultura lo que les permite mantenerse unidos, una respuesta simbólica e ideológica que incide en la conformación de la socialidad urbana.

Esa respuesta es resultado de la conciencia de la debilidad, la opresión y la vulnerabilidad que unifican a los jóvenes indígenas. La unidad de su lengua y cultura adquiere fuerza cuando se reúne en torno a la necesidad de autodefensa, que puede adquirir distintas formas de acción: una asociación que aglutina desde la cárcel a los presos por la defensa de sus derechos en el sistema penitenciario; la integración de *gangs*, bandas, pandillas en las metrópolis de América; el uso de ciertos símbolos, música, expresión artística y formas de vestir; la defensa de los derechos de los comerciantes migrantes (mazahuas, ñahñus, mazatecos, mixtecos o zapotecos en la ciudad de México), organizaciones mediante las cuales se prestan ayuda mutua, trabajo y resuelven sus necesidades.

En este marco sus relaciones son horizontales; los sujetos se mantienen unidos en cuanto que oprimidos, discriminados, bajo el “riesgo” de padecer los efectos catastróficos de sus decisiones. Eso les permite contar con una fuerza que los protege frente a los riesgos que supone haber abandonado a sus familias y —en nombre de ellas— sumergirse en la sociedad de clases. El sistema es lo único que los puede separar, porque están atrapados en una red de discursos que escapan a su capacidad de acción.

La imposibilidad de respuesta de estos sujetos en el campo de las relaciones políticas y económicas, en el que se mantiene el fundamento de la “vida civilizada”, provoca que la respuesta se produzca como una *hybris* del lenguaje que actúa, en este caso, en el campo simbólico para afirmar los símbolos e imágenes que remiten a su cultura originaria, espacio en el que confrontan sus carencias y determinan sus derechos, en el que se reinventan como sujetos y le “dan la vuelta” a la estigmatización, mediante un discurso que disiente enfáticamente de la subjetividad establecida.

Conclusiones

La conformación de los sujetos sociales debe remitirse necesariamente al contexto de subjetividad en el cual se encuentran inmersos como parte de una comunidad, a las narraciones que establecen las reglas de socialización y formación de la personalidad, fundamentos simbólicos

atados al cuerpo de los individuos sobre los que se moldea su conducta.

El sujeto indígena no puede ser comprendido si no se asocia su conducta con las normas y la cultura que lo conforman como parte de una comunidad. No obstante, la globalización económica, el avance de la tecnología y la desigualdad social implican una presión de la forma de vida capitalista sobre sus comunidades; muchos se ven obligados a abandonar sus pueblos y a buscar medios de sobrevivencia en el contexto capitalista.

Fuera de su comunidad, el sujeto se encuentra expuesto a una multiplicidad de discursos que buscan su obediencia; la vida ciudadana, que gira en torno al Estado capitalista, se presenta como una fuerza imposible de resistir que busca subordinar la subjetividad indígena dentro de la reproducción capitalista y el poder estatal. Frente a esto, el individuo se encuentra en un grave riesgo que puede afectar su vida y su integridad: cárcel, migración, pobreza, crimen organizado. El sujeto está ante el riesgo de adoptar decisiones cuyas consecuencias desconoce.

El sujeto indígena debe estar situado en un contexto histórico, social y cultural. Los juicios e hipótesis sobre él deben distinguir los elementos que lo conforman, principalmente relativos a su cultura originaria. En ese marco debemos situar las analogías con otras formas de conducta e identidad dentro del contexto urbano, evitar las interpretaciones y conceptos que lo desvirtúan como objeto. El concepto de “juventudes indígenas”, por tanto, debe situar al sujeto en el contexto del pluralismo, de la lucha entre subjetividades y formas de vida que producen los fenómenos de choque e hibridación.

Referencias

- Adorno, T. W. [1963] (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- Butler, J. (2012). *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrotu Editores.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico*. Barcelona: Anagrama.
- Clastres, P. (1981). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- Correas, O. (2012). *Derecho indígena mexicano I*. México: Ediciones Coyoacán/CEIICH-UNAM.
- Correas, O. (coord.) (2011). *Pluralismo jurídico. Otros horizontes*. México: Ediciones Coyoacán/CEIICH-UNAM.
- Correas, O. (2006). *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*. México: Fontamara.
- Correas, O. (2010). *Teoría del derecho*. México: Fontamara.
- De Sousa Santos, B. (1998). *La globalización del derecho. Nuevos caminos para la emancipación y la regulación*. Bogotá: ILSA.
- Echeverría, B. (2013). *Definición de cultura*. México: Fondo de Cultura Económica/Itaca (2da. ed.).
- Feixa J. Saura (1990). *Joves entre, dos mons: Moviments juvenils a Europa i a Amèrica Llatina*. Barcelona: Universitat de Lleida.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish. The Birth of Prison*. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1991). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1978). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- González Cangas, Y. (2003). “Juventud rural. Trayectorias teóricas y dilemas identitarios”. *Revista Nueva Antropología*, 19(63), México, octubre de 2003.
- Kelsen, H. (1969). *Teoría general del derecho y el Estado*. México: UNAM.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2011). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lutte, G. (1991). *Liberar la adolescencia*. Barcelona: Herder.
- Mari, E. (1988). “El poder y el imaginario social”. *Revista Ciudad Futura*, Buenos Aires, (11), junio de 1988.
- Méndez, M. (2005). “Contradicción, complementariedad e hibridación en las relaciones entre lo rural y lo urbano”. En Ávila Sánchez, Héctor, *Lo urbano-rural, ¿nuevas expresiones territoriales?* Cuernavaca: Centro de Investigaciones Regionales Multidisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.
- Weber, M. (2000). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1994). *Historia agraria romana*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2012). *Arriesgar lo imposible*. Madrid: Trotta.
- Žižek, S. (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur.

Los procesos discursivos de la masculinidad

Rubén Omar Terán Figueroa*

Este ensayo expone a las narrativas coloniales como dispositivos de dominación que posibilitan al europeo enarbolar el estandarte hegemónico de la masculinidad. Es a través de las formas narrativas que las identidades del europeo y de la otredad se van configurando, quedando evidenciadas en textos que nos permiten vislumbrar el *continuum* de los patrones de dominación propios del sistema mundo moderno colonial.

Aquí se refiere a los procesos discursivos de la masculinidad como formas textuales que versan sobre la identidad masculina asociándola siempre con la violencia, hombría, virilidad, caos, muerte, poder y, en suma, un conjunto de categorías que pregonan la superioridad masculina del europeo frente al sojuzgamiento de las masculinidades subalternas e indígenas, aquellas intrínsecamente relacionadas con prácticas pecaminosas como la sodomía, la lujuria, los vicios, el desorden, etcétera.

Introducción

Una de las problemáticas que este ensayo pretende analizar tiene que ver con la construcción histórica de la sexualidad en el mundo rural, es decir, con las formas (históricamente impuestas) que perfilan las representaciones hegemónicas de lo masculino y lo femenino. El foco de atención principal tiene que ver con las narrativas que posibilitaron enarbolar al hombre europeo el estandarte hegemónico de la masculinidad. Ello con la finalidad de desentrañar las estructuras narrativas que posibilitan la consolidación de un proyecto civilizatorio colonial y moderno, supuestamente cimentado

sobre las bases de la razón, liberación y emancipación humana, pero que en la realidad se instauro tras la aniquilación de las poblaciones colonizadas y la negación ontológica de sus cuerpos (Ochoa, 2021). El resultado: en 1495 se termina por universalizar la configuración de un patrón de dominación mundial de corte moderno y colonial.

La idea en este ensayo es rescatar algunos elementos centrales que nos sirvan a la hora de enunciar las formas narrativas con las que se arguyen los mecanismos de subordinación propios del sistema de dominación mundial y que nos permitan vislumbrar la continuidad histórica de estos patrones de dominación. Para dar cuenta de ello, considero necesario abordar esta temática en torno a tres ejes temáticos concretos: narrativas, violencia y masculinidad.

La finalidad última de este ensayo es articular una especie de recorrido discursivo que nos permita sostener un primer esfuerzo argumentativo sobre el desarrollo de ciertas estructuras textuales, que ha sido elemental para la construcción histórica de la noción de masculinidad.

Tópicos discursivos en las crónicas soldadescas. La violencia como un rasgo genuino de la masculinidad

Las primeras descripciones que versan sobre el conquistador y los conquistados fueron narradas en las crónicas soldadescas y escritas en los Andes; sus principales exponentes son Francisco de Xerez, Miguel de Estete, Cristóbal de Mena, Pedro Sancho de

* Sociología rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Correo electrónico: <rteranfigueroa@gmail.com>.

la Hoz y Pedro Pizarro. Ojalvo hace una profunda investigación al respecto y destaca lo siguiente:

La enunciación del mundo andino desde las lógicas de la colonialidad implicó redefinir los espacios de poder genérico [...] Los cronistas no sólo presentaron un encuentro entre las diferentes masculinidades hispanas e indígenas, sino que precisaron quiénes eran los que componían cada una de éstas. En el caso de la masculinidad dominante, sólo la figura del rey está por sobre los otros y es quien otorga el poder masculino al conquistador [...] Los textos de la conquista iniciaron su discurso presentando al Rey como la primera figura de poder (Ojalvo, 2011: 21, 22).

En este sentido, el rey ejecuta su autoridad a través de la violencia ejercida por sus emisarios: los conquistadores. En Francisco de Xerez, escribano y secretario personal de Francisco Pizarro, en su *Verdadera relación de la conquista del Perú*, se puede observar el intento de justificación de la violencia ejercida contra las poblaciones originarias:

Él me preguntó qué gente son los christianos y qué armas traen. Yo le dije que son valientes hombres y muy guerreros; y que traen caballos que corren como viento, y los que van en ellos llevan unas lanzas largas y con ellas matan a cuantos hallan, porque luego en dos saltos los alcanzan. Y los caballos con los pies y bocas matan muchos. Los cristianos que andan a pie dije que son muy sueltos, y traen en un brazo una rodela de madera con que se defienden y jubones fuertes colchados de algodón y unas espadas muy agudas que cortan por ambas partes de cada golpe un hombre por medio, y a una oveja llevan la cabeza, y con ella cotan todas las armas que los indios tienen; y otros traen ballestas que tiran de lejos, que de cada saetada matan un hombre; y tiros de pólvora que tiran pelo tas de fuego que matan mucha gente. [...] siendo las intenciones de los christianos buenas, de atraer aquellos bárbaros infieles al servicio de Dios (Xerez, 1534: 24, 33).

En esta referencia es claro que la justificación central para someter a los indios tiene un carácter teológico y ontológico, y la violencia es la vía más eficaz para que ese sometimiento se haga efectivo. La violencia experimentada por las poblaciones colonizadas tiene características muy peculiares que, además, generan representaciones asociadas al género (Ochoa, 2021).

Hay que tener en cuenta que desde entonces la masculinidad aparece ligada a la violencia. En este sentido, la masculinidad moderna o hegemónica es representada por aquellos varones, fieros, amantes de la guerra y ensimismados en el celo cristiano. Aquel modelo del perfecto hidalgo lo distingue Molina como “un individuo que vivía para la guerra y que era capaz de realizar grandes proezas en virtud de su capacidad física y de su fuerza de voluntad en el marco de un estricto código de honor” (Molina, 2011: 186).

Los cronistas buscaban demostrar la proeza de los conquistadores y de sus logros bajo el servicio del rey, aquella figura masculina que ostenta el poder y que otorga el derecho divino de la violencia.

Los cronistas hacen notar su hombría con base en el rechazo de aquellas prácticas que se consideraban femeninas y de algunas otras consideradas pecaminosas, todo ello dentro de una narrativa que, a grandes rasgos, al ser monopolizada por la pluma de los cronistas, supone la conformación de una jerarquía masculina que delinea las posiciones dominantes y subordinadas en el contexto de la conquista. Como bien enuncia Ojalvo, “el cronista fue quien otorgó los lugares de poder y construyó discursivamente la subordinación del otro” (2011: 25).

El contexto de la conquista se transforma entonces en el escenario perfecto para demostrar las capacidades masculinas de los conquistadores. Dirá Molina:

La geografía desconocida e inhóspita, la existencia de seres con una humanidad dudosa y la idolatría reinante pusieron permanentemente a prueba la valentía, la religiosidad y la eficacia sexual de los hombres que participaron de aquellas empresas. Pero la exitosa performance que protagonizaron los conquistadores y colonizadores no sólo confirmó su hombría particular, sino que reforzó y estrechó la identificación de España como sinónimo de masculinidad (2011: 187).

El “hombre” se define por su valentía y ferocidad, capaz de grandes proezas y siempre vinculado a la muerte, el riesgo, el caos y la violencia. A modo de ejemplo, el cronista Juan de Castellanos relata en sus “Elegías de varones ilustres de las indias” lo siguiente:

Aquí se contaran casos terribles, / Rencuentros y proezas soberanas: Muertes, riesgos, trabajos invencibles, / Mas que pueden llevar fuerzas humanas, / Rabiosa sed y hambre perusina / Mas grave, mas pesada, mas contina. [...] Vereis pocos é ya cuasi perdidos / Sujetar increíbles

muchedumbres / De bárbaros crüeles y atrevidos, / Forzados a tomar nuevas costumbres [...] Vereis ganarse grandes potentados / [...] Vereis muchos varones ir en una / Prosperidad que no temió caída (1857: 5).

La violencia como rasgo genuino de la masculinidad, de igual forma, se ilustra en aquellos discursos que describen la superioridad física y militar de los españoles, pues éstas son características propias de la masculinidad dominante. Este caso lo podemos apreciar en la narración de Del Castillo en *Descubrimiento de la provincia de Yucatán*:

[...] comenzamos a caminar por donde el cacique iba [...] cerca de unos montes breñosos comenzó a dar voces el cacique para que saliesen a nosotros unos escuadrones de indios de guerra que tenía en celada para nos matar; [...] los escuadrones vinieron con gran furia y presteza, y nos comenzaron a flechar, de arte que de la primera rociada de flechas nos hirieron quince soldados. Y traían armas de algodón que les daba a las rodillas y lanzas y rodelas y arcos y flechas y hondas y mucha piedra, y con sus penachos; y luego, tras las flechas, se vinieron a juntar con nosotros pie con pie, y con las lanzas a manteniente nos hacían mucho mal. Mas quiso Dios que luego les hicimos huir, como conocieron el buen cortar de nuestras espadas y de las ballestas y escopetas; por manera que quedaron muertos quince dellos (Del Castillo, 1632: 12).

Por otra parte, Miguel de Estete relata al respecto lo siguiente:

[...] comenzaron a entrar por la plaza hasta trescientos hombres como mozos de espuela, con sus arcos y flechas en las manos [...] entro otro escuadrón de hasta mil hombres, con picas sin hierros, tostadas las puntas [...] entro el tercero [...] todos con martillos en las manos, de cobre y plata que es un arma que ellos tienen (De Estete, 1535: 320).

La violencia es un hilo conductor de muchas narrativas y crónicas de conquista, pues se exalta la ferocidad, valentía y las grandes hazañas de las que fueron capaces aquellos quienes conquistan y que todavía ocurren en la actualidad. Así, la construcción de narrativas que describen al otro (el indígena) como un sujeto que no es plenamente humano es una constante entre las crónicas revisadas.

Desde la perspectiva de Karina Ochoa: “Durante el proceso de conquista y colonización hubo un momento en el que los colonizadores tuvieron que justificar, a través

de narrativas teológicas, su presencia y su acción en estos territorios” (2021: 10). Lo interesante de todas estas narrativas es que en el fondo reproducen una serie de discursos sobre la masculinidad que otorgan al colonizador varón y blanco el atributo por excelencia de lo masculino.

De esta forma, la estrategia narrativa de las crónicas de conquista se vuelve primordial en su sistema de interpretación, pues ya “no se trata de buscar la verdad, sino [de] encontrar confirmaciones para una verdad conocida de antemano” (Todorov, 1987: 28). Para Ojalvo, registrar, describir e interpretar fueron las formas de control que permitieron ejercer al enunciador hispano una estrategia que lo autodefinía como el dominador masculino (Ojalvo, 2011: 24).

En este sentido, las narrativas de la conquista son parte de los mecanismos de subordinación, donde el cronista otorga los lugares de poder y dominación, propios de la esencia masculina, al colonizador, a la par que enuncia discursivamente la subordinación del otro indio.

Es entonces que, a través de un sinfín de discursos sobre la masculinidad y la violencia, se intenta justificar las categorías, nociones y formas de pensar propias de los colonizadores como verdades únicas, mientras que los conocimientos, prácticas, religiosidad, etc., de los pueblos sometidos, fueron tachadas como inciertas, pecaminosas, y por lo tanto se debían exterminar. Así lo veremos en el siguiente apartado.

Discursos sobre las idolatrías y lo pecaminoso

En lo que se refiere a las narrativas de la sexualidad, se puede decir que permitieron a los colonizadores elaborar representaciones identitarias, que en el fondo se encargan de legitimar las nuevas relaciones de dominación. A las sociedades originarias se les relacionaba con la práctica de la sodomía (como contracara de la hombría), con todo un conjunto de pecados carnales, incluyendo prácticas sexuales como el incesto, orgías y la poliginia, las cuales representaban para los fieros cristianos, hombres justos, causas justas para el sometimiento político, militar y religioso de dichas sociedades.

Con respecto a los estereotipos de la sexualidad, Ojalvo rescata de Pizarro lo siguiente:

Pues diré de los vicios que estos orejones tenían y maldades: eran muy dados á la lujuría y al beber: tenían acceso carnal con las hermanas y con las mujeres de sus padres,

como no fuesen sus mismas madres, y aun algunos había que con ellas mismas, y así mesmo con sus hijas: estando borrachos tocaban algunos en el pecado nefando (Ojalvo, citando a Pizarro, 2011: 30).

El tópico discursivo de la idolatría suele figurar en algunos de los primeros cronistas como Francisco de Xerez, el cual señala que,

Por todas las calles deste pueblo y a las puertas principales dél, y a la redonda desta casa, hay muchos ídolos de palo, y los adoran a imitación de su diablo [...] toda la gente desta costa, servía a esta mezquita con oro y plata; y daban cada año cierto tributo; tenían sus casas y mayordomos adonde echaban el tributo, adonde se halló algún oro y muestras de haber alzado mucho más; averiguóse con muchos indios haberlo alzado por mandado del diablo [...] aquel ídolo les hace entender que es su dios; y que los puede hundir si le enojan, y no le sirven bien; y que todas las cosas del mundo están en su mano [...] Los christianos dieron a entender a los indios el gran yerro en que estaban, y que el que hablaba dentro de aquel ídolo es el diablo, que los tenía engañados; y amonestáronles que de allí adelante no creyesen en él ni hiciesen lo que les aconsejase, y otras cosas acerca de sus idolatrías. El capitán mandó deshacer la bóveda donde el ídolo estaba, y quebrarle delante de todos, y les dio a entender muchas cosas de nuestra santa fe cathólica, y les señaló por armas para que se defendiesen del demonio la señal de la cruz (Xerez, 1534: 46).

O bien, como menciona Juan de Castellanos en sus elegías:

Paréceme que vemos hombres brutos, / Que vienen á servir á nuestras gentes; / Paréceme que voy comiendo frutos / De los de nuestro mundo diferentes; / Y paréceme ver pueblos polutos[1] / De mil idolatrías insipientes (Castellanos, 1857: 7).

Podemos leer entre las narrativas cómo la homosexualidad, así como las prácticas religiosas de los indios, son objeto de rechazo, lo cual se explica en gran medida por los juicios morales de la religiosidad española. Por ejemplo, el sexo anal, referido dentro de las narrativas como pecado nefando, era considerado una aberración según las lógicas cristianas de los conquistadores.

Tópicos discursivos en los textos pre-toledanos. La hombría, virilidad y valentía: rasgos propios de la masculinidad

Otro proceso discursivo y textual distinguido de los textos soldadescos son los denominados textos pre-toledanos, donde además de toparnos de nuevo con el *continuum* discursivo de la masculinidad dominante, también es notable el interés que prestan los autores a los otros, no europeos, es decir, a los indios.

Clérigos y soldados aprendieron en mayor o menor medida las lenguas indígenas, lo cual permitió un adentramiento de las costumbres locales, sus organizaciones políticas, ritos, etc. Como bien menciona Ojalvo: “El aumento de la información de los cronistas sobre el mundo andino trajo, como consecuencia, una descripción más minuciosa sobre el género y [...] también sobre las masculinidades subordinadas indígenas” (2011: 31). Las descripciones sobre la otredad siguen siendo definidas con base en ciertos criterios hispánicos. La moral sexual es un ejemplo contundente de ello.

Algunos de los autores de estos textos son Juan de Betanzos y Pedro Cieza de León. Si bien es cierto que con Betanzos y Cieza de León se abrió todo un universo desconocido de información sobre el mundo andino, fueron precisamente los cronistas quienes caracterizaron lo masculino, lo femenino y su lugar de poder en el orden genérico. Según la investigación de Ojalvo: “El cronista pre-toledano comenzó a justificar con más fuerza su presencia y su posición privilegiada en el orden de género” (Ojalvo, 2011: 32), y es él quien, al poseer el “conocimiento” del pasado andino, construye discursivamente la historia del otro, sujetándolo en un plano perpetuo de inferioridad.

Es así como aún en esta segunda etapa textual y discursiva continúa el dominio masculino que se describe en los primeros textos de la conquista que, en el fondo, como bien se viene mencionando, sirve para legitimar el poder español, un poder que se cimenta sobre las categorías de hombría, virilidad y valentía. “La valentía fue un indicador de cómo el hispano buscaba exponer sus características identitarias para explicar su posición en la masculinidad dominante” (Ojalvo, 2011: 33).

Es entonces que las oposiciones entre la valentía y cobardía, sabiduría e ignorancia, utilizadas en estos textos, funcionan como conceptos epistémicos que otorgaron

los principales parámetros que definen las características que debe poseer el que sustenta la verdadera identidad masculina.

Como menciona Ojalvo: “El interés por parte del imperio español para describir las costumbres andinas abrió las puertas para profundizar en cómo se fueron construyendo las identidades masculinas del otro” (2011: 34). Los cronistas describen al mundo andino de tal manera que es el cronista nuevamente quien define una estrategia discursiva que posibilita enunciar al español como figura masculina dominante, y es en este mismo momento discursivo cuando se le atribuye el status masculino a ciertas identidades indígenas, por ejemplo, a los incas.

La masculinidad incaica es la noción que mejor explica el surgimiento y expansión del imperio más extenso en la América precolombina. Así los españoles reconocen la valentía de los varones incas. Ojalvo rescata de Cieza de León lo siguiente: “he apuntado el gran poder que tuvieron los ingas reyes del Perú y su mucho valor” (Ojalvo recuperando a Cieza de León, 2011: 34).

En otros términos, las capacidades bélicas son un mecanismo de dominación que logra explicar la expansión del imperio incaico y que los cronistas pre-toledanos logran relacionar con la hombría, valerosidad y virilidad de los incas, posicionándolos en un status de masculinidad aún subordinada, pero dominante.

La enunciación discursiva del pasado andino en la pluma del cronista se conformó por rasgos tanto hispánicos como rasgos propios de la otredad, como su idolatría (ajenos al cristianismo) (Ojalvo, 2011), en lo que podemos entender como un doble discurso de dominación/subordinación que, en el fondo, no hace más que justificar y legitimar la verdadera masculinidad española, consolidando la imagen de la masculinidad hispánica a partir de la conquista del imperio inca.

Las narrativas que reconocen la masculinidad incaica son muy particulares; cabe destacar que la tendencia al narrar sobre las masculinidades indias oscila entre prejuicios propios del travestismo y la homosexualidad, como lo veremos en el siguiente apartado, y los discursos que simbolizan un *continuum* de los patrones de dominación que se ejercen sobre cuerpos históricamente feminizados, racializados, violentados, violados, torturados, etcétera.

El desorden y la feminización del indio

La cualidad desordenada que se le atribuye a los pueblos conquistados se debe a que a los indios se les asociaba con

no sujetos subyugados, quienes estaban fuera del modelo sexual cristiano. Para Cieza:

Muchas veces pregunté a los moradores destas provincias lo que sabían que en ellas ovo antes que los yngas los señoreasen; y sobre esto dicen que todos vivían desordenadamente y que muchos andavan desnudos, hechos salvajes, sin tener casas ni otras moradas (Cieza, citado por Ojalvo, 2011: 39).

Los discursos sobre la sodomía, por ejemplo, continúan por reforzar la identidad masculina hegemónica frente a aquellas otras formas de masculinidad marginadas, hoy comprendidas bajo las nociones de homosexualidad y travestismo.

Como contraparte al modelo de masculinidad “hegemónico” está el indio sodomita; esto visibiliza un discurso de feminización del indio, lo que implica la negación de su condición de sujeto, equiparándolo con una mujer y posicionándolo en un estado de tutela perpetuo (Ochoa, 2017). En palabras de Ojalvo:

La sodomía rigidiza las identidades, puesto que la masculinidad dominante evitará parecerse al marginado. Pero, a nivel discursivo, cumple con una necesidad fundamental; su enunciación y asociación con el andino expone al lector las características de un sujeto que no cumple con los requisitos para definirse como un hombre (varón) desde las lógicas hispanas (Ojalvo, 2011: 49).

Oliver Durand hace un excelente trabajo sobre las prácticas homosexuales en las sociedades precolombinas, donde a través de personajes como Hernán Cortes, Bartolomé de las Casas, Toribio Benavente y otros logra relatar las prácticas homosexuales, de prostitución y travestismo acostumbradas en estas sociedades. Prácticas que han sido representadas como actos que justifican la violencia genocida que se ejerció (o, mejor dicho, ejerce) sobre los cuerpos feminizados (Ochoa, Maldonado-Torres).

Por ejemplo, las descripciones que rescata de los *telpochcalli*¹ o los *calmécac*² como espacios en los que se cometía el “pecado nefando” donde la condena era ser quemado, o por lo menos es de esta forma que lo rescata Oliver de Bartolomé de las Casas:

¹ Casa de los mancebos en náhuatl; eran centros educativos para los jóvenes del pueblo.

² Al *Calmécac*, otro tipo de centro educativo, asistían los hijos de nobles.

[...] se juntaban todos los sacerdotes y viejos y personas principales en una sala del templo, cada uno de los cuales tenía un tizón de fuego en la mano, y ponían el delincuente desnudo delante cada uno de ellos, y el primero le hacía una gran reprehensión, diciendo: ¡Oh, malvado! ¡Cómo osaban hacer en la casa de los dioses tan gran pecado?, y otras palabras muy ásperas. Y acabadas, dábale con el tizón un gran golpe, y así todos hacían cada uno; el que más podía lo reprehendía, y con el tizón lo lastimaba. Después lo sacaban fuera del templo y lo entregaban a los muchachos que lo quemasen, y así lo quemaban (Durand, citando a De las Casas, 2004: 310).

Podemos ver entonces cómo la violencia es ejercida en aquellos indios feminizados, confirmando de nueva cuenta los postulados sostenidos por Maldonado-Torres y Ochoa en torno a la feminización del indio.

Bernal Del Castillo nos ofrece interesantes datos sobre los indios de Sonora donde los españoles “hallaron mozos en traxe de mujeres”, situación que nuevamente despierta los prejuicios que oscilan en torno a la sexualidad de aquellos varones. Del Castillo menciona que los indios: “habían de ser limpios de sodomías, porque tenían muchachos vestidos en hábitos de mujeres que andaban a ganar en aquel maldito oficio” (Del Castillo, 1632: 81).

Sin embargo, como bien menciona Oliver Durand, más que una conducta sexual particular, el travestismo femenino estaba asociado a circunstancias sociales o religiosas específicas (Durand, 2004: 318). Al respecto, Enrique Salvador menciona:

[...] hay sociedades indígenas donde las prácticas homoeróticas, de travestismo, de homosexualismo y de tercer género son reconocidas desde tiempos ancestrales, las cuales se vieron modificadas a la llegada de los españoles a América con la evangelización agresiva que se llevó a cabo, provocando posteriormente el cambio en la manera en expresar la sexualidad o el género, produciendo discriminación y marginación en poblaciones sexualmente “diferentes” ante el mundo occidental (Salvador, 2019: 1478).

En aquellas sociedades, la sexualidad se entiende de forma borrosa, líquida, simultánea y permeable. Son sociedades bastante permisibles, pues ofrecen la posibilidad de estados múltiples, en cuanto al reconocimiento de distintas identidades genéricas y una variedad de opciones sexuales (Suárez, 2010). Por ejemplo, dentro del sistema sexo/genérico maya:

[...] la lujuria, el amor, el placer y la sexualidad eran aspectos valorados [...] y solían estar identificados con ciertas flores, como la plumería o flor de mayo. Así, una mujer podía separarse, o en su defecto, cometer adulterio si se considera insatisfecha sexualmente (Suárez citando a Ruz, 2010: 86).

Además, los mayas fueron tolerantes con la homosexualidad, mientras que el sexo prematrimonial era una práctica que se consideraba como inaceptable (Suárez, 2010).

Otro ejemplo lo representa la sociedad juchitana, en la cual se presenta un modelo sexo/genérico mucho más flexible con la noción de homosexualidad. Recuperando a Águeda Suárez:

En el istmo de Tehuantepec, la constancia estricta de la presencia de homosexuales se remonta al siglo XVI. En la actualidad, el homoerotismo, las prácticas homoeróticas, junto con el afeminamiento y el travestismo, están institucionalizados y funcionan como un “tercer género” socialmente concebido, permitido y aceptado (Suárez, 2010: 76).

Un último ejemplo que me gustaría subrayar se encuentra en la sociedad tarahumara, donde el modelo sexo/genérico propio del rarámuri se caracteriza por la flexibilidad de las relaciones afectivo-sexuales, en concreto. Quisiera rescatar de Suárez dos fragmentos que refieren a las transgresiones del género en el mundo rarámuri y su flexibilidad en torno a las prácticas homoeróticas, el primero es que las parejas:

Aunque no suelen mostrar y expresar sus afectos públicamente, en las fiestas se produce cierta liberación del orden ordinario: intercambios de pareja, relaciones homoeróticas, juegos sexuales, etc. Existen familias polígamas (un hombre con dos o tres esposas) y poliandría (una mujer con dos hombres), algo aceptado socialmente (Suárez parafraseando a Gómez, 2010: 80).

Un segundo fragmento define *grosso modo* las ceremonias funerarias conocidas como Chuwibaris:

Durante las celebraciones de muertos, conocidas como “Chuwibaris”, se permite que uno de los parientes del sexo opuesto al de la o el difunto en cuestión, actúe asumiendo el papel de muerto o muerta, en un ambiente cómico y festivo. El espíritu del difunto posee a este familiar político del sexo opuesto, y a través de él, se despiden

de su viudo o viuda, mediante muestras de cariño, gestos y comentarios de alto contenido sexual (Suárez, 2010: 81).

Los anteriores son contundentes ejemplos de cómo las prácticas de travestismo, homosexualidad y de tercer género son reconocidas ancestralmente por diferentes pueblos. Dichas prácticas emanan luz sobre la existencia de diversidades sexuales genéricas e indígenas que difieren de los modelos cristianos de la sexualidad occidentalizada.

Estos textos, literalmente, construyeron discursivamente las pautas que permitieron vigilar a los indígenas dentro de sus territorios indios. Las obras que enmarcan este momento discursivo se componen de un conjunto de pautas pensadas para controlar a la otredad desordenada. Es entonces que el orden moral y cristiano establece lo que se debe y no hacer, diferenciando lo correcto de lo incorrecto o lo bueno de lo malo, y así ejercer control sobre la otredad. Como el modelo ejemplar de un buen cristiano, al hombre español se le identifica como alguien con el deber moral de vigilar al andino; por ejemplo, Ojalvo recupera de Toledo:

Primeramente se os encarga mucho que viváis como cristiano, dando buen ejemplo a los dichos indios como de vuestra cristiandad y celo que habéis tenido y tenéis de mirar por los indios (Ojalvo, citando a Toledo, 2011: 47).

La masculinidad dominante que se asigna al español ostenta además un poder disciplinario capaz de corregir a los andinos desordenados e ingobernables, quienes deben ser vigilados y apartados de sus vicios:

[...] enemigos del trabaxo y amigos de ociosidad si por fuerza no se les hace trabaxar son amigos de beber y emborracharse y idolatras, y borrachos cometen graves delitos. Comunmente son viciosos de mugeres (Ojalvo, recuperando a Matienzo, 2011: 48).

Es a través de estos discursos que se legitima el control y poder que se ejerce sobre la otredad. Es entonces que comienza toda una producción discursiva del inca como tirano, subrayando la necesidad de ser controlado por los españoles, y así con este discurso se logra reforzar, nuevamente, la jerarquía masculina representando al inca como un sujeto negativo, tirano, desordenado, vicioso, pecaminoso, sodomita, idólatra e incestuoso.

Reflexiones finales

Estudiar el proceso discursivo de ciertas nociones como la de masculinidad en las narrativas coloniales es una forma de entender las realidades como un producto permeado por la articulación discursiva de una historia fundamentalmente colonial. Es decir, nos enfrentamos ante una colonización del lenguaje, del discurso y de las narrativas que enuncian diferentes tipos de masculinidad, pero que centran su ideal en el modelo de la masculinidad hegemónica atribuida al hombre-blanco y colonizador, una masculinidad hispana, dominante y de corte colonial que enarbola el estandarte de la hombría, valentía (sin miedo a la muerte y cercano a ella), poder coercitivo, violencia y virilidad.

A lo largo del presente ensayo fue posible considerar al cronista como sujeto que ejerce un poder en el texto colonial, el poder de enunciar la historia, de construirla y conquistar. Con la pluma en mano, el cronista se sitúa en un punto inobservable de observación, desarrollando narrativas sobre la superioridad europea.

Vale señalar que en este ensayo entendemos a las narrativas de la colonialidad como mecanismos de dominación que posibilitaron la conformación de las estructuras hegemónicas de la masculinidad. Además, contemplamos los rasgos de violencia que se producen en el sistema colonial para ver cómo la generación de ciertos discursos constituye una relación entre la masculinidad y la otredad. Una relación de poder donde la masculinidad indígena es considerada pecaminosa, lujuriosa y subalterna, mientras que la masculinidad hispana se describe como hegemónica e ideal.

Finalmente, hilar los procesos discursivos coloniales como las estructuras de dominación colonial es un acto que nos permite entender cómo se configura la noción de masculinidad desde la colonialidad.

Referencias

- Castellanos, J. (1857). "Elegías de varones ilustres de Indias". En *Autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*, por Buenaventura, C. M. Rivadeneyra (1-592).
- Castillo, B. (1632). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Imprenta del Reyno.
- Durand, O. (2004). *Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico*. México: Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.

Molina, F. (2011). *Crónicas de la hombría. La construcción de la masculinidad en la conquista de América*. Universidad de Buenos Aires.

Ochoa, K. (2021). "Disputar las narrativas para la liberación". *Revista de la Universidad de México*, (3), 6-11.

Ojalvo, A. (2011). "Masculinidades y poder en la pluma del cronista: Masculinidad hegemónica y textos coloniales en los Andes del siglo XVI". Tesis de maestría.

Salvador, L. (2018). *Las diversas masculinidades indígenas en México: del homosexualismo al tercer género*. Comeco, vol. 10 (1477-1491).

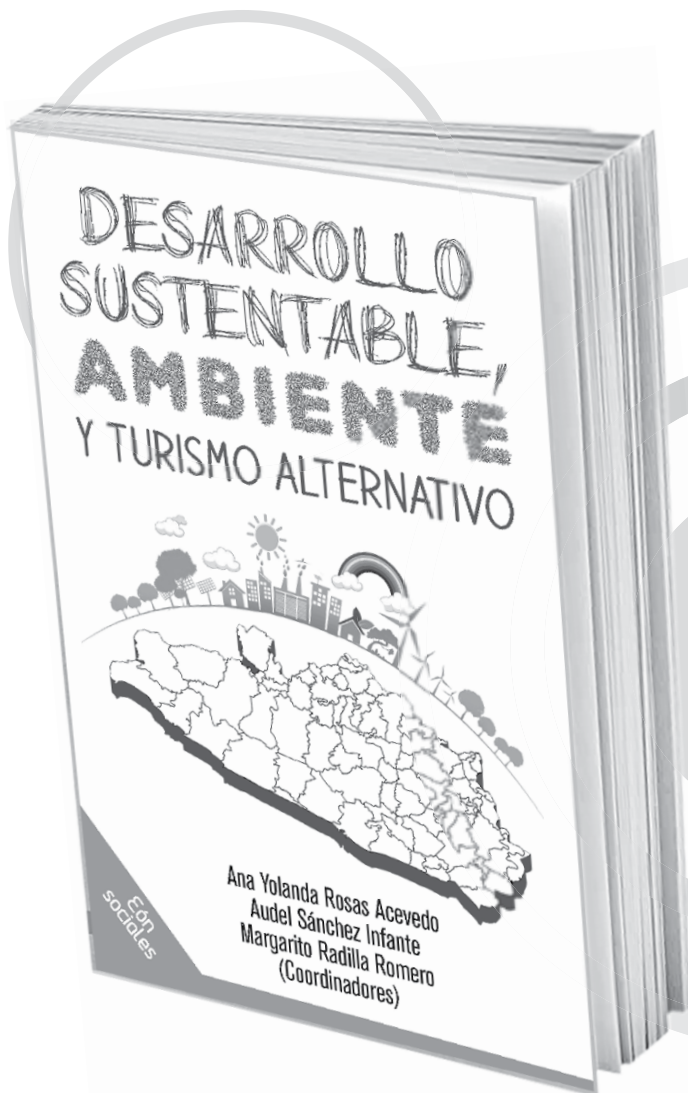
Suárez, A. (2010). "Los sistemas sexo/género en distintas sociedades: modelos analógicos y digitales". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (130), 61-96.

Todorov, T. (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI.

Xerez, F. (1534). *Verdadera relación de la conquista del Perú*.



NOVEDAD EDITORIAL



DESARROLLO SUSTENTABLE, AMBIENTE Y TURISMO ALTERNATIVO

Ana Yolanda Rosas Acevedo
Audel Sánchez Infante
Margarito Radilla Romero
(Coordinadores)



PROFEXCE
2020-2021



De venta en Ediciones Eón:
Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco, Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
y en www.edicioneseon.com.mx • www.amazon.com

El devenir hombre en la “tradición” de las comunidades nahuas de la Huasteca hidalguense: entre la permisividad y la sanción de las prácticas de la diversidad sexual

David Hernández San Juan*

En el presente trabajo se hará una reflexión y análisis sobre las manifestaciones y expresiones de la diversidad sexual entre varones pertenecientes a comunidades nahuas de la Huasteca hidalguense, su valoración por la norma comunitaria y su sentido transgresor a la imagen cultural del ser hombre. El objetivo es describir y analizar las experiencias, las valoraciones y los discursos cotidianos vigentes sobre la condición social de la diversidad sexual, sus implicaciones en la concepción de un sujeto y la construcción de su posición en el espacio social comunitario, así como su relación con la norma y con las imágenes culturales del *ser hombre*. Las prácticas de la diversidad sexual son singulares dependiendo de la comunidad, no siempre son visibles y se presentan bajo formas singulares de relaciones y códigos sociales marcados y/o moldeados por las formas de vida campesina y generación, como la solidaridad, el respeto, la reciprocidad, la lealtad y la hermandad. Sin embargo, también es un tema polémico que suscita exclusión, señalamientos y expresiones de humillación, posibilitados por la estructura y la institución de la norma comunitaria cuyo carácter masculino y heteronormado asigna una posición y un estigma a estos sujetos. Este trabajo es un ejercicio de sistematización de mi experiencia etnográfica en comunidades nahuas de los municipios Xochiatipan, Yahualica y Huejutla, así como de mi experiencia de vida como miembro de una comunidad nahua del municipio de Atlapexco, Hidalgo.

A la memoria de “Chukux”, entrañable capitán y amigo.

Introducción

Iniciaré este escrito planteando una cuestión muy obvia, y sobre eso haré algunas preguntas que nos permitan desmenuzar la compleja textura de lo obvio y guiar la reflexión del documento. En las comunidades nahuas de la Huasteca hidalguense

las prácticas de la diversidad sexual, específicamente las prácticas homosexuales entre varones, no son algo nuevo, como tampoco se sabe a bien si las valoraciones sociales vigentes sobre la homosexualidad son una cuestión propia o si son una imposición colonial.

Lo que es cierto es que estas valoraciones marcan y construyen las subjetividades, los cuerpos y el espacio social que ocupan en las comunidades, no sólo de las personas de orientación homosexual, sino de todas las expresiones de la sexualidad,

teniendo como marco de referencia *el deber ser y la imagen cultural de ser hombre y del ser mujer*, un mandato social de primer orden, pues es la base sobre la cual se construye la moralidad y la normatividad de las comunidades.

Sobre lo anterior surgen algunas interrogantes: ¿cuáles son las formas del ejercicio de la sexualidad entre varones?, ¿qué ocurre cuando no se cumple con el rol de género esperado y definido para *el ser hombre*?, ¿cómo lo resuelven las comunidades?, ¿de qué forma las expresiones de la diversidad sexual son contestarias?, ¿hay ruptu-

* Doctorado en Sociología, línea de investigación: Sociología Rural. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Correo electrónico: <canicho_14@hotmail.com>.

ras?, ¿cuáles son esas rupturas que generan las prácticas de la diversidad sexual? Abordaremos estos cuestionamientos a lo largo del documento.

I. *Kuilomej: iknelistlij uan tlapashuilistlij*

La libertad sólo es visible para quien la labra,
y en lo prohibido brilla astuta la tentación,
nacer a veces mata y ser feliz desgarrar,
¿a quién culparemos cuando triunfe el amor?

SILVIO RODRÍGUEZ, Y *Mariana*

El título de este primer apartado remite a dos cosas. La primera parte es una palabra en náhuatl que nombra a las personas homosexuales *Kuilomej*; la segunda, es una expresión que señala una contradicción: *iknelistlij* refiere el valor de la hermandad y el respeto, y *tlapashuilistlij*¹ refiere las conductas depravadas, perversas e ilícitas.

La traducción literal del título al castellano sería: “Homosexuales: hermandad y aberración”. Un título que evidencia la coexistencia de dos valoraciones totalmente opuestas sobre las prácticas homosexuales en comunidades nahuas de la Huasteca, además de indicar una dinámica de expresión de la homosexualidad en el espacio comunitario.

El objetivo del primer apartado es, por una parte, desmenuzar las dinámicas mediante las que se expresan las prácticas homosexuales, para posteriormente detenernos en reflexionar las valoraciones y discursos cotidianos y sus implicaciones para la asignación de un lugar dentro del espacio comunitario.

En las comunidades nahuas de la Huasteca hidalguense, específicamente en los municipios de Atlapexco, Huejutla y Xochiatipan, la homosexualidad no siempre se expresa bajo las mismas formas; en algunas comunidades estas prácticas son más evidentes y aparentan cierta aceptación², mientras que en otras no sólo no son evidentes, sino que incluso es poco frecuente que se hable de ello, lo cual no significa que no existan, sino que suelen expresarse bajo formas singulares de relaciones sociales.

Una de esas formas singulares de expresión se conoce como *moikneliaj*, una relación afectiva caracterizada por

¹ El uso cotidiano de este término tiene el sentido de indicar que una o varias personas están ensuciando algo, por ejemplo “*yojuantij kipashuiyaj atl*” (ellos ensucian el agua) o “*kipashuiyaj ojtlij*” (ensucian el camino). Aquí la palabra ensuciar puede referir a la literalidad de ensuciar algo o al sentido metafórico de ensuciar la norma.

² Esta cuestión se desarrollará más adelante.

sustentarse en valores como el respeto, la solidaridad y el amor. Para entender este tipo de relación afectiva, habrá que aclarar que en el náhuatl de la Huasteca podemos encontrar tres formas diferentes de referirse al amor, sentimiento más importante y predominante en esta relación afectiva.

Así *nekilistlij*, *tlasojtlij* e *iknelistlij* encarnan un sentido particular que se mueve entre el sentimiento/emoción, la pasión y una virtud. En todos ellos, el amor es creativo, abre posibilidades no imaginadas de relaciones entre personas, abre un presente de esperanza, de novedad, justicia y de construcción de comunidad.

*Nekiliskij*³ es una primera expresión que se emplea para señalar el afecto que hay en una relación heterosexual; esta expresión implica el sentido de la pasión y el deseo⁴, como lo ilustran los siguientes ejemplos: “*nimiskej miyak*” (te amo mucho) o “*yojuantij monekij kej konemej*” (ellos se aman desde niños).

Por su parte, la expresión de amor “*tlasojtlij*” se usa para indicar el afecto que hay entre los miembros de una familia e incluso entre miembros de una comunidad. Esta expresión denota protección y respaldo hacia una persona, por ejemplo: “*iknimej motlasojtlaj axkemaj nemij iniseltij*” (los hermanos se quieren, nunca están solos).

Por último, *iknelistlij*, que también significa amor o cariño, expresa un amor profundo hacia una persona, donde se comparten valores como la solidaridad, admiración y lealtad⁵. Este término se usa para nombrar el afecto que se crea entre personas emparentadas por compromisos religiosos (apadrinamientos) como el bautizo, la primera comunión, bodas o ceremonias nahuas, sobre todo en el afecto entre primos. También suele usarse para nombrar el afecto que hay entre personas que sin ningún tipo de filiación familiar mantienen una amistad muy cercana; incluso, esta palabra suele utilizarse con el mismo sentido de

³ Esta expresión de afecto también se diferencia de “*ixtokistli*”, una palabra que alude únicamente a la atracción física hacia una persona, independientemente de si es una atracción heterosexual o no, pero no implica una relación afectiva con la otra persona, como tampoco correspondencia. Por ejemplo, “*yaj pilyejyektzi, nikixtoja*” (ella/él es bonita[o], me gusta).

⁴ Cabe señalar que esta palabra también se usa para expresar intención de adquirir o tener un objeto, intención de hacer o decir algo, por ejemplo: *nijnekij nikohuas* (quiero comprar), *nijneki nimaltis* (quiero bañarme), *nijnekij nimitskamahuis* (quiero hablar contigo). En este sentido, *nekilistlij* puede tener varios sentidos para expresar efecto o cariño con un sentido de deseo y amor o para indicar intención para hacer una acción.

⁵ El término está compuesto por dos palabras: *ik* de *iknij* = hermano, *nelis* = ser; su traducción literal al castellano es “ser hermano” o hermandad.

las expresiones en castellano “alma gemela”, “son como hermanos” o “son inseparables”.

En términos generales, las tres expresiones de amor siempre evidencian en primera instancia la virtud; independientemente del sentido específico que se quiera expresar, el amor siempre es en y con el otro, ya sea como solidaridad, respeto, cuidado, protección y deseo. El amor no es algo de uno, y cuando se torna así, el amor ya no es una virtud, por lo que en náhuatl se nombra como “*mokokoliskuepaj*”, es decir, el amor se transforma en enfermedad, dolor y sufrimiento.

El uso cotidiano de estas tres expresiones de amor contempla esta última posibilidad, y de acuerdo con la situación se refiere a la virtud o a su sombra; así, *nekilistli*, de ser una expresión erótica y pasional entre dos personas, también refiere al acto de posesión, “*nijneki pampa noaxkaj*” (lo quiero porque es mío/o porque me pertenece).

Por su parte, la expresión *tlasojtlij*, de expresar amor y protección hacia otra persona, puede expresar su contraparte, el vínculo enfermizo con las personas y objetos, de apropiárselos, de poseerlos y de cosificarlos, de querer algo o alguien sólo para uno. Esta expresión señala la forma de proceder egoísta donde el otro no es considerado, es anulado.

Iknelistlij quizá sea la expresión de amor más pura, en tanto que sólo denota la virtud de amor con el otro, el hermanamiento con el otro. Uno no se puede hermanar solo, se hermana con otra u otras personas, con los animales, con la naturaleza y con los espíritus, pero nunca con uno mismo; incluso ser uno mismo sólo es posible con el otro, en tanto que se es en relación con el otro.

En mi experiencia etnográfica, algunos casos de relaciones homosexuales se presentan bajo esta expresión de “amor”, sobre todo en personas adultas o mayores, quienes mantienen códigos de discreción, espacios y momentos de encuentro para justamente no transgredir abiertamente la norma comunitaria, lo cual no los hace un blanco fácil de ubicar y, por ende, de sancionar.

Aquí valdría la pena relatar la experiencia de vida de una persona del municipio de Atlapexco⁶, conocida como *Chukux*, para comprender la dinámica de expresión de amor entre varones.

Santiago (*Chukux*) nació en el año de 1962, en una comunidad de origen nahua de apenas 250 personas; su familia estaba integrada por seis hermanos, cuatro hombres y dos

mujeres. Él era el menor de los hombres y el penúltimo de la familia; siempre fue muy apegado a su madre y a su hermana menor. Durante su infancia, llevó una vida como cualquier otro niño de la comunidad; sus días transcurrían de la escuela a la milpa para ayudar a sus padres en las actividades del campo; jugaba basquetbol en la cancha de tierra, en los columpios de la primaria; se bañaba y pescaba en el arroyo, fabricaba sus propios juguetes y jugaba con sus amigos en la poza conocida como *akomolj*.

Cuentan que era un niño alegre, que expresaba lo que sentía y pensaba; destacaba en la escuela por su gusto por el baile, por participar con declamaciones en los festivales del día de las madres y del día del padre; se involucró desde muy pequeño en la participación de la danza de los huehues y la danza *kuaxompiyajmej*⁷. En su comunidad estudió hasta la primaria, una escuela bilingüe multigrado donde aprendió a leer, escribir y a hacer cuentas básicas. Santiago cursó la secundaria en la telesecundaria de la comunidad de Atencuapa, donde conviven jóvenes de varias comunidades del municipio y de otros municipios, un espacio en el que estableció amistades y construyó una red para su posterior migración a la Ciudad de México.

Después de cursar la secundaria, Santiago migró a la zona metropolitana de la Ciudad de México; su generación se caracterizó por ser de las primeras en migrar de forma sistemática, valiéndose de una red construida principalmente por sus familiares mujeres, quienes habían salido de la comunidad para trabajar en Huejutla como “cocineras” en la casa de las y los profesores que daban clases en sus comunidades.

Santiago llegó a vivir en Ciudad Nezahualcóyotl y empezó a trabajar en obras de construcción, luego en tiendas de abarrotes y vinaterías. Durante su estancia en la ciudad, no se “desapego” de su comunidad; en los días festivos viajaba para participar en la organización y la realización de la fiesta de Xantolo y en los festivales escolares.

En el día del niño, el día de las madres, día del maestro y día del padre, él ponía los bailes, escogía la música, ponía la coreografía y tenía paciencia para enseñar; cuando trabajaba con los niños, se reunía con ellos por las tardes, ponía su grabadora y hasta que salía; cuando bailaba con jóvenes, señoras o profesores, con una o dos veces bastaba. Yo era su pareja casi siempre, cuando llegaba

⁶ Por respeto a la memoria de la persona, se omite su nombre real y la comunidad de procedencia.

⁷ La danza de los huehues se baila en día de muertos “Xantolo”, mientras que la danza *Kuaxompiyajmej* es una danza para festividades religiosas católicas y se baila en fiestas patronales y ceremonias.

de trabajar los viernes por la tarde y había un evento iba a verme a la casa y me decía: “¡bailamos!”, yo le decía: “bueno”, y así sin ensayar bailábamos, casi siempre eran huapangos, yo lo seguía y como si hubiéramos ensayado nos salía, ¡era bonito! (Rosa, entrevista mayo 2021, Atlapexco, Hidalgo).

Después de diez años trabajando en la ciudad, Santiago retornó al pueblo para cuidar de sus padres enfermos. A la muerte de ambos, él quedó a cargo del cuidado de su hermana menor, quien había caído en una profunda depresión y había perdido la cordura. Santiago dedicó su tiempo al campo, al cuidado de su hermana, a participar en la organización de las fiestas, y con el paso de los años llegó a ser uno de los capitanes de la danza de los huehues; organizaba los ensayos, recaudaba fondos para pagar a los músicos, gestionaba los permisos y se hacía cargo de la comida de los músicos durante la fiesta de Xantolo⁸.

Para entonces las habladerías en la comunidad ya empezaban a señalar su sexualidad; decían que en la ciudad había adquirido algunas mañas, que anduvo con hombres o que se vestía de mujer. A Santiago nunca se le había conocido una novia, y el único antecedente que tenía con una mujer era que los padres de Santiago habían pedido la mano de Teresa⁹, una señorita de una comunidad vecina, sin llegar a consumarse el matrimonio; la razón, la negativa de la joven para desposar a Santiago.

Años después, Teresa había “salido” embarazada; las versiones cuentan que el padre de la criatura no había querido hacerse cargo, mientras que otras personas afirman que había sido víctima de abuso sexual por parte de su hermano. Por una u otra razón, un estigma caía sobre Teresa. Cuando esto sucedió, Santiago se acercó a Teresa para ofrecerle ayuda y hacerse cargo del niño, darle su apellido, registrarlo como su hijo y casarse.

En primera instancia, Teresa estuvo de acuerdo con el matrimonio, pero lo que frenó todo fueron los murmullos en las dos comunidades que decían que Santiago mantenía una relación afectiva y sexual con un profesor de la primaria, y que el matrimonio sólo era una maniobra para

⁸ De igual forma y sin ningún tipo de interés o beneficio, fungió como apoyo para los profesores de la primaria para el desarrollo de actividades artísticas, sobre todo para la preparación de la cuadrilla de huehues para participar en las fiestas de Xantolo, asistir a los concursos organizados por la zona escolar o participar en eventos en otras comunidades.

⁹ Se emplea este nombre como seudónimo para cuidar la identidad de la persona.

esconder su homosexualidad. Esto llevó a la ruptura del acuerdo; Teresa cuidó de su hijo en condición de madre soltera y Santiago siguió dedicando su tiempo al campo, a su hermana, a la danza y a sus amistades.

Los murmullos pasaron a ser insultos y burlas; en las milpas, en las faenas y la hora del baño¹⁰ se hablaba de Santiago, pero ya no se referían a él por su nombre, sino por un apodo en náhuatl: *chukux*, de *chukoxtik*, palabra que nombra el color café o castaño; el apodo tenía la intención de exaltar la transformación de algo “normal” a algo “aberrante” o “fuera de lugar”, como la transición del color del cabello de las jóvenes migrantes, del color negro al color castaño o rubio que adoptaban y traían a su regreso a la comunidad, una nueva identidad que rompía con la estética “tradicional”.

La intención del apodo era señalar el punto intermedio entre hombre y mujer, ridiculizar la preferencia sexual de Santiago. Al principio él reaccionaba y respondía a las agresiones retándolos, a veces recurriendo a expresiones machistas: “*xihuala, xikitaki tlaj nelij ji kuiloj*” (ven y asegúrate si soy homosexual), “*xitechmakaj mohueltij*” (dame una hermana), e incluso los niños también lo insultaban cuando caminaba borracho por la comunidad: al verlo venir, los niños caminaban hacia él y de frente le decían: “*chagoj*”¹¹ y él les respondía cordialmente “hey”, pero unos pasos después le gritaban: “*chukux*” y se echaban a correr; él recogía piedras y se las aventaba, mientras los niños reían.

Con el tiempo, Santiago adoptó el apodo de “*chukux*” como parte de su identidad y también reconoció su preferencia sexual; afirmaba que no era una cuestión de sexo, sino que se trataba de una relación de confianza y respeto; él decía: “*naj axnikinpehualtij¹² tlakamej, timopantiyaj*” (yo no provoqué a los hombres, nos encontramos)¹³.

¹⁰ El uso de los arroyos y los ríos en las comunidades nahuas implica un horario. Por la mañana y gran parte de la tarde, están destinadas para el uso de mujeres, niños, señoritas, mientras que por las tardes y al caer la noche los arroyos se vuelven un espacio donde los jóvenes y adultos se bañan, y en esos momentos es cuando se cuentan los “chismes” del momento y los problemas; son momentos y espacios para las habladerías, para recordar o hablar de alguien.

¹¹ Esta es una expresión de cariño en náhuatl hacia los que se llaman Santiago.

¹² Esta palabra puede traducirse como “acosar”, pero en realidad refiere al acto de provocar a alguien.

¹³ El apodo, además de nombrar las prácticas antes mencionadas, se usaba como un dispositivo de poder y sometimiento para inferiorizar al otro, para satisfacer necesidades propias a través del juego, la burla y la ridiculización. La palabra “chokoyito” se convirtió en una especie de

En el dicho de “encontrarse” no sólo refiere al encuentro cara a cara, por casualidad o por azares, sino en el encuentro con el otro en una condición de sexualidad marginal, estigmatizada y moustrificada¹⁴. El encuentro supone compartir experiencias de su marginalidad y ese es uno de los puntos de hermanamiento. Así Santiago se había encontrado en su camino a compañeros de su sexualidad, dos de la misma comunidad: el profesor de la primaria y un señor mucho mayor a quien llamaba pariente¹⁵.

La gente describía la relación de Santiago con el profesor y con el “pariente” como una relación de solidaridad y respeto; Santiago y ellos estaban para el otro sin ninguna condición. Santiago apoyaba en las labores escolares, resolvía problemas prácticos de la escuela, como el desgaste de los muebles, y daba mantenimiento a la “casa de maestros” sin recibir nada, a veces ni siquiera el reconocimiento de los padres de familia.

La escuela era la segunda casa de Santiago; después de que las actividades escolares terminaban, él llegaba a la cancha con una bandeja en la cabeza y un jabón en la mano y se echaban una reta de “21”; al finalizar, tomaban rumbo a la poza *akomolj* para bañarse¹⁶. El profesor se refería a Santiago como un hombre de valores, como una persona respetable, había una admiración hacia su persona.

Por su parte, la relación de Santiago con el “pariente” se daba en el ámbito del trabajo del campo; ellos llevaban a la práctica un tipo de relación no monetarizada para la producción agrícola llamada en náhuatl “*matlanilistlij*”, cuya traducción al castellano es “ganar la mano del otro”; ambos hacían milpa con el trabajo de los dos, primero limpiaban

arquetipo de lo anormal, de lo perverso, de lo inferior, de lo que debía evitarse, de lo que era permitido violentar y “poseer”.

¹⁴ Uso este término en el mismo sentido que José de Acosta (2003) refiere en su obra *Historia natural y moral de las indias*, para analizar la construcción de una ontología monstruosa de los nativos como seres imperfectos y pecaminosos. A los homosexuales se les ha construido esta ontología para justificar las violencias a las que son sujetos.

¹⁵ La diferencia de estas dos personas con Santiago es que ambos estaban casados. Casarse era una salida recurrente para ocultar la preferencia sexual de los hombres; se adoptaba una doble vida: la vida de casado y ciudadano “pleno” para la comunidad y el ejercicio subalterno de su sexualidad. Pero lo que quedaba como visible y evidente ante los ojos de todos, era la peculiar relación que se tejía entre las parejas o círculos de amor. El ciudadano pleno en una comunidad es aquel que cumple con los requisitos de ser buen hombre, ser trabajador, participar en la vida organizativa de la comunidad, ser respetuoso, comprometido, estar casado, tener una familia.

¹⁶ Esta dinámica de Santiago con el profesor dio pie para que los jóvenes se hicieran un hábito de deporte; por las tardes, era común ver a dos o tres equipos de basquetbol esperando turno para jugar; Santiago y el profesor fungían como árbitros o como espectadores.

el terreno de uno y luego se iban al del otro, y esa era la dinámica en todo el proceso hasta la cosecha.

Se iban los viernes al tianguis de Atlapexco, se “embo-rrachaban” juntos, se visitaban, y cuando a uno le salía un trabajo en otro sitio, buscaban que la otra persona también fuera contratada para ese trabajo. La gente, sobre todo las mujeres, se referían a estas relaciones como “*moikneliaj*”, es decir, “se quieren como hermanos”, eran inseparables, había una relación de lealtad.

Algunas personas aseguraban que habían presenciado encuentros sexuales entre Santiago con el profesor o con el “pariente” por las noches, cuando se iban a bañar al arroyo a las afueras de la comunidad; aseguraban que también lo “hacían” cuando se iban a la plaza, cuando se iban de borrachos o en la casa de Santiago.

Este tipo de afirmaciones propiciaban que algunos hombres violentaran a Santiago; le tocaban los glúteos, jugaban a acariciarlo, a veces lo jaloneaban y le decían: “*tionyhuij mochaj*” (vámonos yendo para tu casa), “*xitexchiatij kampa puente*” (espérame en el puente), “*cuidado tikijojtinemis*” (cuidado con andar hablando); algunos lo hacían sólo para fastidiar y otros para comprobar si en efecto Santiago era lo que murmuraban. Él sólo los escuchaba y a veces les respondía: “*¿nelij, tineltlakatsi, tikijyohuis?*” (¿de verdad, muy hambrecito, te vas a aguantar?).

Las agresiones verbales y los acosos se fueron intensificando a medida que salían “nuevas” historias de Santiago que involucraban a personas de otras comunidades, lo cual provocaba que alrededor de él se formara un ambiente cada vez más tenso, de mayor agresividad. Las cosas se tornaron distintas cuando se empezó a rumorar que el “pariente” había agredido a su mujer porque había descubierto su relación. Santiago era señalado y juzgado como culpable, le decían “*tlakakuilij*” (el quita-esposos).

Con el paso de los años, Santiago desarrolló “delirio de persecución”; afirmaba que veía hombres entrar a su casa: a veces eran amables, lo invitaban a comer, platicaban de muchas cosas, lo hacían sentir bien, pero la mayoría de las veces estos hombres lo perseguían donde quiera que fuera, lo insultaban, lo tocaban, lo violentaban, así lo testifican vecinos de su comunidad con quienes Santiago platicó:

En una ocasión su hermano lo encontró borracho sentado debajo de la mata de liche; estaba desnudo y decía que unos hombres habían entrado a su casa, le querían hacer daño, lo desnudaron a la fuerza, pero logro escapar, y por eso estaba debajo de la mata de liche escondiéndose, porque ahí no lo podían ver; él decía: “se van a cansar de

esperarme y se irán, luego así pasa, no les hago caso y se van”. Su hermano al escuchar su relato, fue a inspeccionar a su casa y no encontró a nadie, sólo la ropa de Santiago tirada en el suelo¹⁷ (Narciso, entrevista realizada en mayo 2021).

En sus episodios delirantes, Santiago experimentaba la persecución, el señalamiento y la violencia física, algo que también padecía en la vida real, pero la diferencia era que en sus delirios Santiago tenía la posibilidad de huir e ignorar; ahí creía que podía ganar, que tenía el control de saber cuál es el procedimiento a seguir para que los hombres lo dejaran en paz, algo que no era posible en su otra realidad, en la que el peso de la norma, la tradición, el devenir hombre caía como una carga pesada sobre su espalda, donde todos le recordaban su no lugar o su lugar maldito¹⁸ de no ser plenamente hombre, pero tampoco ser mujer.

Los señalamientos, la presión social y los delirios orillaron a Santiago a tomar la decisión de suicidarse, porque decía que ya no podía con todo eso; anunciaba su muerte expresando que se iría, como si se tratara de irse a otro lugar, lejos del pueblo. Así lo relatan las personas con quienes Santiago platicó días antes de morir, cuando les contaba lo que sentía y dejaba “entrever” lo que estaba por hacer.

Pocos días antes de fallecer, me encontré a Santiago en el camino; me dijo que no quería estar más en su casa, que se quería esconder de los hombres que lo iban a buscar a cualquier hora del día o la noche. Él ya no estaba tranquilo, parecía que estaba preparando su muerte porque decía que no lo dejaban vivir, que se iría cuando ellos no estuvieran, y que así cuando lo vinieran a buscar él ya se habría ido¹⁹ (Simón, entrevista realizada en mayo 2021).

¹⁷ Se tonalij iiknij kipantij yetok chinpepestik kampa nopaj nama altok liche, iuintitoy, kiiytoyayaj nopaj tlakamej tlen kipaxalokoj kitzinpepesuijkej, kinektoyaj kiuiuitasej, kiiytoj cholotejki uan yekaj mosehuitoj kuantzintla pampa nopone axkiiitayaj, kijtoyayaj kuesiusej texchixtosej uan yasej, sentel kejnopaj elij, axnikinchihua kuenta uan yohuij. Iiknij kej kikajki yajki tlachiyatoj kalijitj, axakaj kipantitoy, iyoktsi iyoyoj chokox, tepejtoj tlalchij.

¹⁸ Una situación donde también involucraba a su familia, al profesor, al pariente y sus familias. Ya no era una cuestión sobre su sexualidad “fuera de lugar”, sino la carga del desprestigio, la exposición y la vulneración de los demás.

¹⁹ Kemaj kiechkaistiyohuiyayaj nopaj tonalij nipantij ojtijaj, nechiljuj ayok kinekij istos kalijitj, pampa kininetlatiliskeiyayaj nopaj tlakamej tlen kihualpaxaloyaj, menantika ijnalok, kemantikaj tiotlak o tloyoj. Ayok itlalpaj istoj, kejuak motetsahuiyayaj kejuak motlakualchijchijitihualayaya, ipaj kiilnamijitihualayaj. Kiiytoyayaj ya yas kemaj yojuantij axakiskiyaj, kemaj kualtemoskijay ya sankej kistejki.

Santiago murió en julio de 2011, se fue dejando una carta póstuma que su familia resguarda con mucho hermetismo, sólo fue abierta una vez para ser leída por las autoridades comunitarias; ahí expresa las razones y los sentimientos que lo llevaron a tomar la decisión y pedía perdón a su familia por las “molestias” que causaría; pedía a sus hermanos que se hicieran cargo de su hermana menor y que las tierras que trabajaba fueran repartidas en partes iguales a sus sobrinos que no tenían tierras.

En la carta, Santiago no culpaba a nadie, sólo mencionaba que ya no se sentía a gusto con la vida que llevaba, que no le era posible vivir así; enunciaba en distintos momentos la palabra “*axtepakiltiyaj*”²⁰ (no me dejan en paz) como el motivante principal de su acción.

Esta expresión en náhuatl tiene el mismo sentido que la expresión en castellano “esto ya no es vida”, aunque su traducción literal es “no me dejan tener una vida feliz o una vida alegre”, como si en náhuatl la vida por sí misma remitiera al sentido de la felicidad o alegría. Con esa expresión, Santiago manifestaba que le habían arrebatado la felicidad, la alegría o la vida; no decía quiénes podían ser los hombres que aparecían en sus delirios o las personas que murmuraban y se burlaban de él; podrían ser las estructuras heteronormadas²¹ o quizás todos ellos, de igual manera.

La historia de vida de Santiago nos deja entrever una dinámica de expresión de las prácticas amorosas homosexuales, así como una valoración contradictoria vigente en las comunidades nahuas de la Huasteca hidalguense. Por una parte, observamos la alusión de un amor genuino y virtuoso, el hermanamiento con el otro; pero, por otra, vemos el señalamiento de algo “aberrante”, fuera de lugar y monstruoso.

De cualquier forma, el amor virtuoso y genuino queda supeditado a la valoración de las estructuras heterosexuales; es decir, la exaltación del amor y del hermanamiento con el otro no es algo que dé cuenta y reconozca la existencia de una sexualidad diferente por sí misma, como otras formas posibles de afecto; son expresiones que intentan ocultar o negar la existencia de lo que las normas morales prohíben abierta o implícitamente, la sexualidad homosexual, el amor entre personas del mismo sexo y el reconocimiento sólo de la sexualidad binaria-heterosexual.

²⁰ “ax” = no, “tech” refiere a la acción de un tercero que afecta al sujeto que articula la expresión, “pakiltiyaj” = dar alegría o felicidad.

²¹ La heteronormatividad se entiende como la forma de ver el mundo a partir de dos sexos, dos géneros, legitimando a la heterosexualidad como la única orientación sexual aceptada social y culturalmente (Witting, 2006).

La existencia de estas “otras” sexualidades aparece encubierta o “disfrazada” tanto por quienes las ejercen²², pero sobre todo por quienes las observan y las nombran. Así “*moikneliaj*” es a la vez un nombre encubridor a lo que realmente existe, pero también es la expresión de una sexualidad diferente que no sólo remite a la práctica sexual, sino que nombra una relación de amor diferente al amor “hemenonico” (amor romántico), que existe en la clandestinidad, pero que también se asoma desde la subalternidad para cuestionar e impugnar la sexualidad institucionalizada y la misma normatividad comunitaria.

“Ixpanolistlij: Estructura normativa, sus sombras y sus fugas”

El relato de Santiago también nos permite analizar dimensiones poco visibles de las masculinidades²³ hegemónicas en las comunidades nahuas, las zonas “porosas” de la masculinidad heterosexual, invisibilizada y relegada a la clandestinidad; unas de ellas son las formas no posibles de amor o de afecto que describimos en el apartado anterior, pero existen otras que son parte constitutiva de la identidad sexual masculina en las comunidades nahuas.

Me refiero a los juegos sexuales entre hombres, que no necesariamente se identifican o definen como homosexuales. Estos juegos son comunes, “tolerados” o “permitidos” en varones, no así en las mujeres; las razones de esta situación habría que buscarlas en la misma estructura heteronormada de las comunidades.

Como hipótesis cabe pensar en la posibilidad de que, en tanto las normas, las reglas y los acuerdos son establecidos desde la razón y el privilegio masculino, a los hombres se les concede la posibilidad de movimiento en su sexualidad de “*tlakatl a kuiloj*” (de hombre a joto), mientras que a las mujeres se les construye y concibe desde un lugar fijo e inmóvil, socioculturalmente “determinadas” para la reproducción de roles sexuales y género²⁴ (Hernández, Marcial y Moreno, 2020).

²² El encubrimiento de su sexualidad por parte de las personas homosexuales se da en el momento mismo que aceptan el lugar clandestino, el respeto y el apego a las normas y los acuerdos.

²³ Entiendo a las masculinidades hegemónicas como la identidad del hombre que se configura de manera prioritaria en torno a la constitución de una específica genitalidad y su metaforización social como el referente sobre el que se edifica la virilidad (Otegui, 1999).

²⁴ Con lo dicho anteriormente, no significa que la sexualidad entre mujeres no exista, sino que tales expresiones en comunidades nahuas todavía son aún más clandestinas. Dar cuenta de ello exigiría un trabajo de

Aunque sí hay elementos que nos permiten problematizar cómo se han dado las dinámicas de la sexualidad entre mujeres que vale la pena traer a colación para comprender justamente las “zonas porosas” de las masculinidades nahuas y su relación con la norma y el deber ser.

Existen relatos anecdóticos en las comunidades de Atlapexco que nos muestran que las dinámicas y los juegos sexuales entre mujeres se daban prácticamente en dos espacios: en los montes cuando las mujeres se iban a buscar leña y en sus casas, sobre todo para las mujeres jóvenes y solteras.

Las mujeres jóvenes, aprovechando las “permisividades” de su rol género, como ser sensibles y cariñosas entre sí, tenían la posibilidad de encontrarse en casa de alguna de ellas para platicar, bordar, peinarse, hacerse trenzas. Ahí se daba un primer contacto y acercamiento para descubrir la atracción, coquetear y quizá hacer planes para ir a leñar donde terminarían por consumir su sexualidad.

Paradójicamente, en los relatos la sexualidad entre mujeres se ejercía recorriendo el territorio, explorando los montes y apropiándose de sus casas como un espacio erótico y no como sujetas con roles fijos e inmóviles. La diferencia que hay entre hombres y mujeres para que los juegos y las prácticas homosexuales tengan la etiqueta de “aberrante”, es que en los hombres depende del respeto o no de una dimensión casi invisible de la norma comunitaria que permite el movimiento de la sexualidad masculina; la dimensión de la “permisividad” que condiciona que las prácticas y juegos homosexuales se “hagan en los tiempos y espacios prudentes, y si no, asegurarse que no sea público”. Mientras que para las mujeres hacer las prácticas en cualquier circunstancia es una aberración, dada su concepción de sujetas “fijas” e inmóviles, y de ahí que no haya ni siquiera una palabra en náhuatl que nombre a las relaciones sexuales y amorosas entre mujeres, y se use como símil o equivalente la palabra que designa al homosexual, *kuiloj*²⁵.

Generalmente, los relatos anecdóticos sobre las relaciones amorosas entre mujeres terminan con un castigo a golpes que los padres les propinan a sus hijas, o incluso a algunas las “terminan” casando con el primer hombre que pida su mano; en ambos casos, la solución tiene la

largo aliento y metodológicamente más preciso para superar las barreras de género, algo que no podemos agotar en este documento.

²⁵ La palabra “*kuiloj*”, según Oscar Gonzales (2014), tiene como palabra raíz “*cui*”, dicha partícula se presenta en otros vocablos que se relacionan, como “*cuitlatl*”, “abono o excremento”, y el sustantivo “*cuilchilli*”, “el sieso o el salvonor”, es decir, el ano, por lo que es una palabra que designa al acto de penetración entre hombres, no así la práctica sexual entre mujeres.

intención de corregir las acciones aberrantes y demostrar la autoridad del padre o de la familia.

Por su parte, los juegos sexuales entre hombres se presentan sobre todo en la infancia y en la pubertad, donde los niños y púberes, sin mayores problemas o “miramientos”, hacen “cariños” a sus amigos en el cuello, las manos, piernas o en las partes íntimas, e incluso intercambian expresiones de seducción mientras practican algún deporte como el basquetbol, fútbol o mientras se bañan en el arroyo o río.

Estos juegos forman parte de una etapa transitoria, practicarlos es “normal” y no son mal vistos; quizá los adultos llegan a llamar la atención de los niños diciéndoles en español: “dejen de estar de jotos” o en náhuatl: “*cuidado imokuilokuepasej*” (no se vayan a volver jotos), para reorientar los roles de género, pero es algo que no escandaliza a las comunidades. El siguiente testimonio ilustra este hecho:

¿Se acuerdan de esos primos? Varias veces los encontraron debajo del puente y atrás de la casa de Jaime, y le hubieran seguido si no hubiera pasado el señor de Atotomoc a decirle al delegado que los fueron a buscar, pero ellos ya se habían ido; nunca supieron si fue cierto, ¡míralos ahora, semejantes hombres!, cuando les dicen nomás se ríen, ¡cuando uno es niño quién los alcanza! (Fidencio, observación directa y participante, faena enero 2021).

Estas prácticas son tomadas como juego de niños, como parte de llevarse pesado, y cuando hay algún señalamiento de alguien que se sintió ofendido como en el testimonio anterior, las autoridades comunitarias o los padres de familia sólo llaman la atención para que no lo vuelvan a hacer, e incluso llegan a repetir lo que Fidencio dice: “cuando uno es niño, quién los alcanza”, una expresión que normaliza los actos como parte de la infancia y pubertad.

Transitar por esa etapa de forma satisfactoria implica saber cuál es el momento de retiro, cuándo trascender los juegos sexuales y encaminarse a ser “hombre ejemplar”, cumplir con las obligaciones que conlleva vivir en una comunidad, formar una familia y educar a los hijos adecuadamente. Que esa etapa quede en las bromas entre amigos o simplemente en el recuerdo.

Lo que no es normal es que esa etapa no sea transitoria y que los niños o púberes se queden ahí; cuando eso sucede, a las personas se les reprueba y se les señala, son “objetos” de bromas, burlas e insultos y se les asigna un estigma como: “persona de todos” o, mejor dicho, una persona que puede ser objeto de cualquiera.

Es común escuchar expresiones como: “*moj nakaj*” (tu carne), “*moj mahuikal*” (tu igual), “*moj axkaj*” (lo que te pertenece), para hacer referencia a una persona que “supuestamente” o abiertamente se quedó en esa etapa. El común denominador de estas expresiones es la primera palabra “*moj*” que indica posesión; estas expresiones tienen la intención de denigrar al homosexual, pero desde una forma indirecta, es decir, denigran en el momento en que dos hombres “heterosexuales” o más, bromean que el homosexual le pertenece a uno de ellos.

En estas bromas, la supuesta “pertenencia” implica que el “poseedor” es un “pervertido”, dado que practica relaciones sexuales no permitidas, pero no se le considera como un homosexual. En náhuatl se les llama “*axtlaj kiitaj*” (el que no se fija en nada o el que no respeta), expresión que tiene una correlación con la expresión en castellano “es un cabrón”; con ella se indica “la excesiva hombría” de la persona, que es capaz de tener a una mujer y un hombre para su satisfacción sexual.

Con esto se puede observar que por una parte las prácticas homosexuales y juegos sexuales entre hombres son permitidos, siempre y cuando se “hagan” en los tiempos y espacios “adecuados”; la norma moral, sobre todo la no hablada (pero sí respetada), contempla estas expresiones como un pacto de permisividad para una etapa transitoria que debe ser superada²⁶.

Por otra parte, la sanción a las personas homosexuales se da por una doble razón: la primera por no trascender la etapa de permisividad y la segunda por hacer públicas sus preferencias y prácticas homosexuales; pero ambas razones sancionan el no cumplimiento con la imagen cultural del hombre.

Acá valdría la pena traer a colación la sanción de las mujeres para comprender una dinámica presente en las comunidades nahuas de la Huasteca. Como mencioné con anterioridad, a las mujeres se les asigna un lugar y una sexualidad fija, por lo que la transgresión a esa sexualidad se sanciona en el interior de la familia, ya sea propinándole golpes o casándolas, para no hacer de eso un problema mayor.

Pero también hay casos donde la sexualidad fuera de lugar de las mujeres queda únicamente en la suposición o en

²⁶ También se observa que cuando estos juegos sexuales se realizan fuera de esa etapa de permisividad, sirven para ejercer relaciones de poder y dominación de un hombre hacia otro; a través de los discursos y “toqueteos”, se demuestra la “hombría” inferiorizando al otro.

la sospecha, y estas mujeres optan por vivir una vida solas, sin casarse, para estar al servicio de la comunidad. Cuando eso ocurre, las mujeres parecen entrar en una condición social a la que Ervin Goffman llama “sabios”, como aquellos sujetos (en este caso sujetas) que han sido capaces de trascender su estigma y convertirlo en una virtud.

Así, estas mujeres de ser sospechosas o estigmatizadas, pasan a ser la “madre de todos” o “la madrina de todos”, porque en ellas encuentran la disposición total de servir, por ejemplo, como las cocineras encargadas para las fiestas patronales, las que acuden a cuidar a los enfermos, huérfanos y a quienes frecuentemente buscan para apadrinar una ceremonia religiosa.

No sucede lo mismo con los hombres que, aunque opten por vivir una vida solos y estén al servicio de la comunidad, no logran acceder a la condición de “sabios”, pues el estigma no desaparece porque lo que se sanciona en ellos es la incapacidad de trascender la etapa de permisividad, de hacer pública una sexualidad fuera de lugar, pero sobre todo de no cumplir satisfactoriamente el devenir²⁷ hombre, de ser quien ostente el control del orden simbólico.

El título de este apartado, “*Ixpanolistlij: Estructura normativa, sus sombras y sus fugas*”, remite a las sanciones por el no cumplimiento del devenir hombre. *Ixpanolistlij* es una palabra que refiere a las personas que tienen por forma de vida estar siempre por encima o delante de alguien; señala las acciones en curso (presente progresivo) que quebrantan la norma y la autoridad.

A la luz de la dimensión formal de la norma, las prácticas homosexuales se consideran una forma de vida de este tipo, de estar por encima de algo. Pero como hemos venido señalando, la norma tiene una dimensión “sombra” que es porosa, donde hay acuerdos, formas y códigos que permiten la práctica de otras sexualidades bajo ciertas condiciones (tiempos y espacios pertinentes); de lo contrario, se deja caer sobre estas prácticas todo el peso de la norma a través de sanciones.

Pero dichas sanciones son más un “reprenda”, puesto que no implican una penalización formal de la autoridad

²⁷ Uso este término en el sentido de Guilles Deleuze (2014), como una noción que da cuenta de que las identidades no son fijas e inmutables. El devenir es una condición misma de la existencia y de una identidad; no hay identidades que no puedan moverse, que no deban metamorfosearse para sobrevivir y convertirse en otra. Así el devenir hombre es una construcción histórica y una coexistencia de múltiples identidades que van cambiando con el tiempo a partir de un proceso tenso donde se busca perpetuar sentidos y lógicas, y otras que buscan ser desplazadas. El deber ser del hombre en la tradición es un devenir, es un *continuum* que permanentemente es cuestionado e impugnado.

comunitaria, pero sí un señalamiento en espacios públicos y “momentos” masculinos, por ejemplo, en las milpas, en la cancha de basquetbol, en las calles.

Las sanciones formales de la autoridad comunitaria para estas prácticas suceden cuando se llevan a cabo en espacios públicos o cuando hay algún perjuicio sobre una persona; por ejemplo, cuando alguien denuncia hostigamientos o tocamientos sin su consentimiento, o cuando alguno o los dos implicados tienen familia y éstas se sienten agraviadas, o simplemente cuando una persona se siente ofendida por presenciar el acto. Cuando esto sucede, la sanción suele ser una multa para él o los acusados, al igual que en otras situaciones éstas oscilan entre \$3,000 a \$5,000 pesos.

No está de más decir que la mayor sanción son las burlas, los señalamientos, la exclusión temporal de las personas implicadas en ciertas actividades o espacios, por ejemplo, para la práctica de algún deporte, los jornales para el campo, faenas e incluso en las asambleas. En esta sanción, la persona se le “produce” como irrelevante, marginal o incluso inexistente; se castiga no su cuerpo, pero sí su dimensión comunitaria, su prestigio individual y familiar.

“Xantolo: fiesta, organización y frontera”

En este último apartado analizaremos la fiesta de Xantolo²⁸ como un espacio fronterizo donde se producen otros sentidos de la sexualidad, juventud y de la tradición misma. Un espacio donde las personas homosexuales han participado abierta y activamente en su organización al menos desde hace quince años.

En gran medida, se debe a que desde entonces en algunos municipios de la región se ha revitalizado la celebración de la fiesta de Xantolo²⁹, pero con matices diferentes en relación con otras “épocas”, ya que no son sólo las autoridades comunitarias quienes encabezan la organización de la fiesta, sino una mezcla entre autoridades y grupos de jóvenes organizados, profesionistas, estudiantes y migrantes.

Entre estos nuevos sujetos organizadores se encontraban jóvenes homosexuales, cuya participación ya no se

²⁸ La fiesta de Xantolo o día de muertos es la fiesta más importante de la Huasteca hidalguense; se celebra a finales de octubre y principios de noviembre. La forma de celebración es diferente de un municipio a otro, pero hay cuestiones generales como la elaboración del arco de flores en el altar familiar y la presentación de la danza de los huehues, que se conforma de un grupo de hombres y mujeres disfrazados que bailan sones y huapangos ejecutados por un trío huapanguero.

²⁹ Entre ellos Atlapexco, Yahualica y Xochiatipan.

limitaba únicamente a bailar, sino también a fungir como capitanes de cuadrillas de “huehues” y como gestores de recursos económicos.

La participación homosexual en esta revitalización es posibilitada por al menos dos cuestiones: primero porque es el resultado de generaciones de resistencias frente a las múltiples violencias y exclusiones, donde experiencias como la de Santiago han abierto caminos para hacerse reconocer como sujetos activos, comprometidos y solidarios, con otras formas de sexualidad, de sentir y amar.

En segunda instancia, la influencia de la educación, los medios de comunicación, el internet y las redes sociales, han contribuido a crear una apertura en las comunidades sobre su postura frente a la diversidad sexual, así como también han agilizado a los homosexuales a la expresión abierta de sus prácticas. Esta ventana a otras realidades ha fungido como espejo para observarse a sí mismos, así como también constituyen mediaciones; es decir, dinámicas estructurantes que configuran y orientan la interacción y cuyo resultado es el otorgamiento de sentido a los referentes con los que se interactúa³⁰ (Erazo, 2009: 14).

Estas dos cuestiones encuentran eco en la fiesta de Xantolo, que desde siempre ha tenido una “naturaleza” de frontera³¹, primero porque es una celebración del fin y del principio del ciclo agrícola, se festeja ese tránsito de levantamiento de cosechas y la preparación nuevamente de la tierra para la siembra. También por ser el espacio donde se recrea o inventa la cultura a través de la mezcla de lo viejo con lo nuevo, y así se va recreando el sentido de la celebración, siempre vigente y actual.

La fiesta de Xantolo también es frontera en tanto que es el espacio de convivencia de dos mundos, el mundo de los vivos con el mundo de los muertos. Desde el 28 de octubre, las familias reciben a los muertos con un altar adornado con un arco de flores, ahí ofrecen las cosechas, comida y bebidas³².

³⁰ Es a través de estas dinámicas estructurantes, que el devenir hombre y devenir mujer en la tradición encuentra otras posibilidades de ser; por ejemplo, que las mujeres y los hombres puedan hacer otras actividades que no contemplan el rol tradicional, incluyendo la posibilidad de otras formas de afecto y otras sexualidades que estaban ocultas en la clandestinidad y que las nuevas dinámicas han sacado a flote como algo que inevitablemente existe, porque desde antes existía.

³¹ Entendiendo por frontera el espacio donde se construyen los sentidos de la existencia, donde el sujeto se expresa, donde es posible concebir las certezas frente a las incertidumbres del afuera. Eugenio Triás (2005) plantea que el hombre configura y habita el mundo en virtud de la distancia que establece y ocupa con respecto a algo.

³² Durante los días de fiesta, las familias acostumbran comer frente al altar como una forma de compartir con los muertos; se les habla, se les prende copal, se cuentan historias y memorias de ellos.

Por último, la fiesta también es frontera porque permite llevar al límite todas las reglas y las normas; es un espacio de permisividad casi total, los roles de género tradicionales y la sexualidad heterosexual dan paso a nuevos roles y sexualidades. De ahí que la fiesta ha sido el espacio para la expresión y participación de los homosexuales, específicamente en la danza, el elemento que es quizá la parte más comunitaria de la fiesta, sólo después de la ofrenda y la prendida de velas en el panteón.

La danza es comunitaria porque los grupos de danzantes se integran de jóvenes, niños y adultos de todas las familias, quienes recorren todo el pueblo, casa por casa, para bailar frente al altar familiar. Tras su paso, la gente se va sumando en caravana para verlos bailar e interactuar con ellos a través de juegos de palabras y bromas. Al finalizar cada jornada, danzantes y observadores se reúnen en algún punto como la escuela, la iglesia o la cancha para convivir, se comparten tamales y otras comidas que reúnen durante el día.

Se dice que en la danza se baila con los muertos, puesto que es la única forma de tener contacto directo con ellos; en la danza se dan la mano, se abrazan, se tocan. La danza difumina las fronteras “reales” entre los mundos; no se sabe quién está detrás del disfraz y de la máscara, puede ser un vivo o un muerto, una mujer o un hombre, en la danza todos son iguales.

La fiesta y la danza de los huehues configuran el mundo en virtud de la nueva distancia que se establece con respecto a la norma. La danza permite configurar y habitar un mundo más ameno, sin prohibiciones; los hombres se visten de mujeres y de otras personificaciones para engañar a la muerte y jugar con ella, y al compás del huapango y del zapateado pueden hacer lo que su voluntad les dicte.

“Las vestidas” pueden coquetear con los hombres y éstos a ellas; se pueden tocar mientras bailan, pueden hacer movimientos con insinuaciones sexuales sin que nadie se escandalice porque es parte del ambiente de la fiesta, pero no es una actuación, puesto que no hay guiones, en dado caso, es un acto performativo donde se transforma la realidad inmediata mientras se expresan³³.

³³ La performatividad, según Butler (2007), no es un acto único, sino una repetición de actos que logra su efecto mediante su naturalización; pero estas reiteraciones no son repeticiones de categorías o principios fijos, sino más bien repeticiones de conductas previas, en las que en cada repetición ya hay un cambio cualitativo y reflexivo, por lo que podemos llamarlas conductas restauradas o reflexivas, en la medida en que, en las reiteraciones, los sujetos (re)combinan partes de comportamientos previos en otras conductas, que implican un proceso de reflexión permanente, dando la posibilidad de crear “efectos”, significaciones y construcciones.

Hay personas que se me burlan de mí o me insultan, pero cuando bailamos en Xantolo les parece normal, me visto de mujer y puedo hasta bailar sin máscara y no me dicen nada, al contrario, dicen “qué atrevido” (Domingo, entrevista octubre 2020).

Domingo es un joven de una comunidad de Atlapexco; desde muy pequeño baila y se viste de mujer. Descubrió su sexualidad en la secundaria y desde entonces cada que quiere baila, lo hace sin máscara, sólo se pone una peluca y unas “gafas” o un sombrero y un pañuelo que cubre su boca. En su testimonio contrasta dos momentos: la cotidianidad hostil de cualquier día y la permisividad de la fiesta de Xantolo, donde expresa abiertamente su sexualidad, donde la comparte con quienes en otros momentos lo insultarían.

Habría que señalar que hay una diferencia entre participar como danzante y ser organizador. Lo primero supone sólo integrarse a un grupo, mientras que organizar implica tener la capacidad de construir ese grupo y de transmitir el sentido de responsabilidad a los demás danzantes, además de hacerse cargo de todas las cuestiones logísticas de la danza y la música³⁴.

Este tránsito no ha estado libre de tensiones, puesto que se siguen escuchando expresiones como “*son un mal ejemplo*”, “*al rato todos serán así*”, “*sólo lo toman a juego*” o “*sólo los hombres pueden ser capitanes*”, que buscan limitar la participación de los homosexuales y si es posible excluirlos.

La comunidad de Tlalchihualica del municipio de Yahualica, Hidalgo, es quizá la comunidad más representativa de este tránsito en toda la Huasteca hidalguense. La participación de los homosexuales es fundamental primeramente en la organización de la danza de los huesos, quienes desde hace más de diez años cuentan con su propia danza. Por otro lado, su participación también se puede observar en la organización de la fiesta patronal de Semana Santa. Ellos organizan los eventos artísticos, como los concursos de baile, canto y de belleza; además, realizan faenas para el mejoramiento de los espacios donde se llevan a cabo los eventos, pintan la cancha, dan mantenimiento a la galera pública, limpian las calles y colectan fondos.

Lo interesante de su participación es que no lo hacen desde su individualidad ni como personas aisladas, sino como un colectivo. Que sea así implica que la comunidad reconozca al menos simbólicamente a este colectivo, su

importancia en la organización festiva, su capacidad de movilización, gestión y como un grupo que existe en la comunidad y que no pasa desapercibido.

Que se reconozca simbólicamente a los homosexuales en la esfera de lo festivo no es cosa menor, considerando que las fiestas son una parte fundamental de la organización y de la vida comunitaria; ahí se recrean los ciclos de vida colectivos, los vínculos identitarios, de cohesión y se ponen en práctica los valores como el compromiso, la cooperación y reciprocidad.

La participación de los homosexuales en estos espacios puede entenderse cuando se considera, por una parte, su capacidad de resistencia a las diferentes formas de dominación y violencia a las que han sido sometidos, su reclusión a la clandestinidad y a su monstrificación, y, por otra parte, sus prácticas de afirmación de su sexualidad, el ejercicio de las formas “no posibles” de amor y de afecto, que en sí constituyen prácticas que irrumpen las tramas hegemónicas del poder de las comunidades.

Las estrategias de solidaridad, compromiso, su identidad y el apego a su cultura son también prácticas contestatarias porque lo hacen desde un lugar subalterno que, si bien no ha modificado drásticamente las estructuras heteronormadas, sí las han cuestionado, han hecho visibles las dimensiones porosas de las normas, el pacto de permisividad vigente de hacer las cosas prohibidas en tiempos y espacios prudentes, o asegurarse que no sea público. Una permisividad que no es para todos, sino sólo para aquellos que ostentan el control simbólico, para aquellos que han sido capaces de constituirse satisfactoriamente como cuerpos merecedores de la razón, del placer y del poder.

Conclusiones

Las formas bajo las que han sido consideradas las dinámicas y expresiones de la homosexualidad en las comunidades nahuas, además de ser marginales, son un intento por determinarlas, controlarlas y por mantenerlas en un lugar clandestino, puesto que no se les concibe desde su lugar ni desde sus sentires, sino desde el lugar privilegiado de las estructuras y formas masculinas.

Pero también es cierto que estas prácticas constituyen fugas a la captura del poder, dado que no han sido del todo normalizadas. Son prácticas que se han ido adaptando a las circunstancias cambiantes de dominación, contribuyendo a los procesos de cambio de las comunidades, a la construcción de sentidos de solidaridad, de lo colectivo, de la corporalidad y de los afectos.

³⁴ Conseguir el vestuario, buscar a los músicos y hacerse cargo de sus comidas y hospedaje si es necesario.

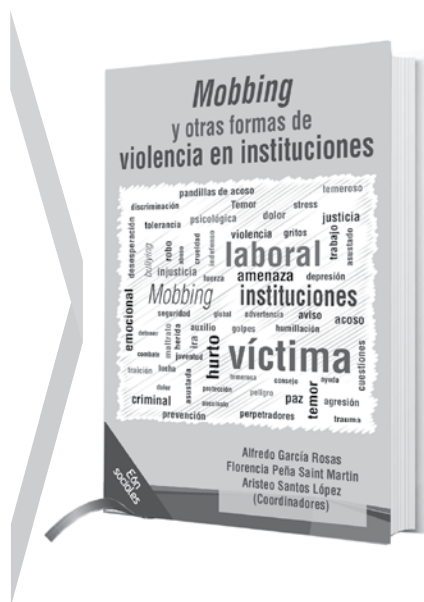
En gran parte del documento nos centramos en desmenuzar las formas, las dinámicas y las lógicas tradicionales desde donde operan las comunidades. De ahí que hayamos hablado de Santiago, de las prácticas y juegos sexuales, sus sentidos, sus sanciones, porque es desde este lugar donde se puede comprender de qué forma las prácticas de la diversidad sexual son contestatarias y generan rupturas.

En este sentido, la sexualidad y las relaciones afectivas homosexuales constituyen una puesta en suspenso al devenir hombre hegemónico de las comunidades nahuas; nos develan las formas en que las sexualidades y afectos no binarios han sido producidos como inexistentes (Soley-Beltrán en Maffia, 2003). También nos develan que las comunidades nahuas como en otras comunidades indígenas de México, en su historicidad se instituyó una ideología de género binaria y colonial, algo que entra en conflicto y que, al mismo tiempo, se amalgama con las prácticas y sentidos de la sexualidad y de género con matriz mesoamericana.

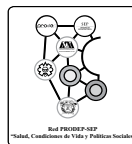
El resultado es la coexistencia de prácticas homosexuales “permitidas” como parte de un proceso transitorio, con una valoración prohibitiva y castigadora, de ahí que en el devenir hombre en las comunidades nahuas contemporáneas, la diversidad sexual transite entre la permisividad y la sanción, en el intento por la norma y la estructura comunitaria de invisibilizarlos, al mismo tiempo que estos sujetos transgreden y generan grietas desde donde se replantea el ser hombre, ser mujer y el ser distinto.

Referencias

- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- De Acosta, J. (2003). *Historia natural y moral de las indias*. Biblioteca Virtual Universal.
- Deleuze, G. (2014). *Lógicas del sentido*. México: Paidós.
- Erazo, E. (2009). *De la construcción histórica de la condición juvenil a su transformación contemporánea*. Manizales, Colombia: Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud/ Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud.
- Gonzales, O. (2013). “Entre Cuilonimiquiztlan y Sodoma, homosexualidad, cultural y ley en el México colonial”. Tesis para optar por el grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández, Marcial y Moreno (2020). “Antsiwinik. Expresarse como homosexual en una secundaria de contexto indígena”. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, XVIII(1), enero-junio, 129-141. ISSN. 1665-8027. ISSNe 2007-8900.
- Maffia, D (2003). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Argentina: Feminaria Editora.
- Otegui, R. (1999). “La construcción social de las masculinidades”. Universidad Complutense de Madrid. *Política y Sociedad*, 32(1999), 151-160.
- Trías, E. (2005). *Filosofía del límite*. España: Biblioteca Nueva.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.



NOVEDAD EDITORIAL



De venta en Ediciones Eón:
Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco,
Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
y en www.edicioneseon.com.mx • www.amazon.com

Traducir el poder/traicionar la violencia: aproximaciones a la convivialidad masculina en los combates de *Atsajtsilistle* en Acatlán, Guerrero

J. Miguel Flores Gómez*

El presente trabajo propone una aproximación a la articulación de los patrones de poder en las sociedades tradicionales mesoamericanas, a partir de una reflexión sobre la disposición de la violencia sistémica y estructural que acontece en México. Para ello, nos proponemos recuperar el caso de las “peleas de tigres” que toman lugar en la fiesta de *Atsajtsilistle* en Acatlán, Guerrero, como ejemplo a analizar desde la categoría género, en orden de esbozar si la *performance* viril que toma lugar en estas ceremonias propiciatorias de lluvia opera en los marcos de la violencia estructural, o si responde a sus particulares condiciones de organizar el género en función de su cosmología.

Introducción

En 2016, la plataforma mediática VICE estrenó un video reportaje intitulado “Blood for Water: Fighting for the Rainy Season in Mexico”, donde la anfitriona y gestora cultural Lucía Anaya acudió a diversas localidades nahuas del área denominada coloquialmente “Montaña baja”¹, en el estado Guerrero, para dar cobertura a las “peleas de tigres”, ceremonias propiciatorias que toman lugar en los primeros días de mayo y cuyo fin instrumental más aparente es el de intercambiar golpes para pedir lluvia.

* Maestrando en el Posgrado en Antropología, UNAM. Profesor adjunto en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Correo electrónico: <miguel.fcpys007@gmail.com>.

¹ Esta zona es una microrregión compuesta por varios poblados pertenecientes a los municipios de Chilapa de Álvarez y Zitlala, caracterizados por vincular el Centro del estado con la Sierra.

“Es extraño ver una celebración tan violenta como ésta, en uno de los estados que durante los últimos años ha sido más afectado por el crimen organizado en México”, expresó Anaya en un momento, en alusión al creciente clima de impunidad y a los mecanismos empleados por el dispositivo sicarial en esta región desde 2012, año en que se declaró como zona de disputa entre grupos criminales, por el control del trasiego y la distribución de amapola y marihuana en la entidad.

A consideración de quien escribe, tal prejuicio se compone retóricamente de una sinécdoque, donde se evalúa la parte por el todo, en este caso, una expresión cultural aparentemente ‘violenta’ por recurrir a las agresiones físicas², como representativa de

² Tal como en nuestro caso, Loïc Wacquant (2011: 199-203) encontró alegatos muy semejantes con respecto al boxeo, de allí que se diera

una cultura de la violencia y, a la vez, contrastante con la violencia sistémica que se vive en la región; por otro lado, recurre a la ironía cuando una expresión que, en teoría, pide lluvia para subsistir, puede ser en sí ‘violenta’; además, se vale de un símil entre ambas formas de ejercer la fuerza con violencia; finalmente, alude a un orden de género atravesado por la violencia, donde hombres y mujeres hacen uso de la fuerza por gusto.

Su prejuicio se ve envuelto en una confusión ante la imposibilidad de distinguir éticamente las formas de violencia y, por tanto, la historicidad de los patrones de poder que las (re) producen; no sólo ello, sino que a lo largo del video reportaje se promueve la exotización del otro y de sus prácticas, les niega su coetaneidad

a la tarea de mostrar una producción de subjetividad diametralmente opuesta a la imaginada.

(Fabian, 2019) al remitirlos constantemente a su pasado prehispánico y como solución catártica a sus dudas —mismas que funcionan maniqueamente como hilo argumentativo dispuesto para el espectador—, y termina por reproducir formas de violencia escópica que, por más inconscientes que puedan ser, son características del régimen visual³ de la colonialidad, del ver producida por la modernidad, régimen cuya premisa se halla en la polarización e inferiorización entre el sujeto que observa —en este caso, uno foráneo— y su objeto (o sujeto) observado (Barriendos, 2011: 15).

El prejuicio de Anaya sobre la violencia permaneció como una inquietud que motivó a llevar a cabo una investigación de maestría (Flores Gómez, 2021) sobre el fenómeno de las “peleas de tigres” que acontecen en la localidad nahua de Acatlán, perteneciente al municipio de Chilapa de Álvarez. Si bien tal inquietud no fungió como eje rector de dicho trabajo, la línea de indagación permaneció latente durante su desarrollo, como si se tratara de una subtrama argumental.

Aunque durante el trabajo de campo no hubo un encuentro frontal con dicho escenario de violencia, se pudieron advertir sus efectos sobre la sociedad: trastocó su vida ceremonial⁴ y la vida de los jóvenes combatientes con quienes se hizo el acompañamiento y las entrevistas, pues durante el curso de la investigación uno de ellos fue asesinado a plena luz del día en el mes de abril de 2017, en su lugar de trabajo en la cabecera municipal, esto semanas antes de la “Petición de lluvia” o *Atsajtsilistle*, como se le llama en náhuatl a esta fiesta.

Tales acontecimientos motivaron a indagar las condiciones histórico-materiales de posibilidad, para la cambiante (re)estructuración del patrón dominante de poder en la región, ello con la finalidad de entender la producción de la violencia. Si bien tales planteamientos tomaron un lugar marginal en la investigación, la gran densidad de la indagatoria se mantuvo como una tarea paralela, realizada de manera autodidacta e inédita, pues permitió trazar una genealogía de la configuración del poder desde una óptica diacrónica en términos concretamente etnohistóricos.

³ Al respecto, Donna Haraway (1991: 330) ha planteado que “La visión es siempre una cuestión del ‘poder de ver’ y, quizá, de la violencia implícita en nuestras prácticas visualizadoras”.

⁴ En 2015, días antes de comenzar la “Petición de lluvias”, se esparció un rumor de que sicarios merodeaban en los senderos de camino al adoratorio *Krusko*, en el cerro *Tepebebe*, donde se llevan a cabo las ceremonias el 2 de mayo. Los rumores se reforzaron con advertencias a través de mensajes de texto sin remitente que fueron enviados a los habitantes de esta localidad.

Así también, permitió apreciar, aunque fuera de manera parcial, sus condiciones de producción sincrónicas, al analizar la transformación de dicho patrón de poder y visibilizar el ejercicio de violencias actuales, sus mecanismos de efectación, sus estrategias y los procedimientos que le legitiman en el presente, bajo la forma de discursos securitizantes y políticas de etno-racialización, orientadas a la criminalización de los estratos sociales marginados y la población indígena de Guerrero (Mora, 2013).

Con todo lo anterior, el señalamiento posicionado en el audiovisual aludido al inicio se vuelve más enfático, cuanto menos ha quedado resuelto: ¿existe algún vínculo correlacional entre la disposición de la agresividad física en las ‘peleas de tigres’ y la violencia histórica, estructural, sistémica y sincrónica? ¿Es dicha expresión cultural un síntoma de algún tipo de determinante geohistórico de la subjetividad? O, más bien, ¿es esta forma de agresividad física una expresión de violencia determinada geohistóricamente por estos factores? ¿Cómo distinguir éticamente entre dos formas de violencia dispuestas y opuestas? Contestar requiere tomar posición política, ya que cualquier tipo de teorización social crítica implica hacerlo. Es así que nos es pertinente recuperar, en primera instancia, la reflexión de Norbert Elias (1992: 165) sobre cómo, de acuerdo con el momento del proceso civilizatorio, las sociedades-Estado proveen a la subjetividad de pautas concretas de autocontrol de la violencia, que se convierten en normas que aparentemente brindan protección al ser interiorizadas:

De este modo, nuestra respuesta emocional inmediata, casi automática, a menudo nos induce a juzgar a las sociedades que tienen otras normas de control y de rechazo de la violencia como si sus miembros fuesen libres para escoger entre sus normas y las nuestras y se hubieran equivocado a la hora de elegir. Con respecto a ellos, gozamos la misma sensación de “ser mejores”, moralmente superiores, que a menudo experimentamos respecto a los individuos que transgreden las normas en nuestra propia sociedad cuando calificamos su conducta de “incivilizada” o “bárbara”, expresando con ello nuestro sentimiento de superioridad moral (Elias, 1992: 167).

Tal sentimiento de superioridad moral es eufemístico del carácter etnocéntrico con el cual medimos las acciones de otras sociedades, pero también es la punta del iceberg que nos habla de un problema mayor: el de la interpretación en tanto que afirmación de las formulaciones propias por

encima de las de aquellas otredades (Geertz, 2003: 24-28). Ejemplo de lo anterior lo encontramos en la crítica de Anne W. Johnson (2013) sobre el uso de la categoría “bronco” o “indómito”, para describir los comportamientos de las sociedades que componen *un todo-guerrerense* homogéneo⁵.

Asumir prácticas como las “peleas de tigres” bajo el prejuicio de violentas por automaticidad, es darle continuidad al encubrimiento de la violencia estructural, además de implicar un retorno a un innatismo esencialista anclado, por un lado, a la vida política regional sedimentada en una imagen del temperamento suriano, a la perpetuación colonial de las formulaciones sobre las periferias “salvajes”, “brincas”; y también a una retórica sexista que busca justificar la violencia desde la sociobiología, de acuerdo con un supuesto determinismo sexual, para explicar una condición homogénea de generización de los varones.

Tras lo anterior, se torna fundamental distinguir entre la configuración de la violencia en la expresión étnica a tratar aquí y aquella violencia contemporánea en la que no sólo la región, sino el país entero, está sumido. Se trata, pues, de reconocer los marcos de coetaneidad de ambos despliegues mediante un viraje des-esencialista.

Ello nos lleva a un segundo componente de nuestro posicionamiento, una clave de orden ético-metodológico brindada por Donna Haraway (325 y 330) cuando apela a la producción de conocimientos situados. Esto quiere decir, en sus palabras, a una “insistencia metafórica en la particularidad y en la encarnación de toda la visión”. Con ello, Haraway apela a la necesidad de una visión desde abajo cuya localización sea limitada, cuyas posibilidades visuales sean altamente específicas, parciales y detalladas.

Con esto queremos apuntar que no deseamos comprender la violencia como dilema moral ni tampoco como paradigma evolutivo o comportamental propio de nuestra especie, sino de entender los patrones de poder en juego desde la mera cotidianidad, y para tales efectos se torna crucial reconocerlos de manera situada no sólo desde sus particularidades geohistóricas, sino también desde las

⁵ Johnson ha aprovechado para realizar una crítica minuciosa a la discursividad retórica del “Guerrero Bronco” como pretendida condición violenta que sería casi esencialmente innata de los guerrerenses, al tiempo de mostrar un contrapunto a los trabajos de Lomnitz (1995) y Bartra (2000 y 2001) sobre las causas de la ingobernabilidad, la demonización de las periferias, la historia de confrontaciones entre las fuerzas policíacas y los movimientos políticos campesinos, así como sobre la historicidad del caudillismo, del caciquismo y del narcotráfico a la luz de la “cultura nacional”. En este sentido, Johnson ha denunciado el encubrimiento de la violencia estructural a través de una categoría (“bronco”) que es a su vez productora de violencia simbólica.

singularidades socioculturales que le articulan como un horizonte filosófico complejo en sí mismo.

Por tanto, una argumentación que pretenda problematizar a contrapelo de los lugares comunes mencionados en las primeras páginas, supone mostrar el envés no desde el privilegio de situarse en el centro —o bien, desde arriba—, sino, en palabras de Foucault (2019: 237-238), en captar el poder en sus extremos, donde se vuelve capilar, al analizar sus formas e instituciones más regionales y la forma mediante la cual se constituyen los sujetos a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las materias, los deseos y los pensamientos.

Ante ello, se torna inevitable cuestionarse si *Atsajtsilistle*, o bien, las ‘peleas de tigres’, pueden proveernos de una cartografía detallada del patrón de poder en juego y de si, en este sentido, algo podrán decirnos sobre la violencia. De acuerdo con lo expuesto por Haraway, podemos complementar el planteamiento de cara a una respuesta provisional gracias a un agregado metodológico recuperado de Eduardo Viveiros de Castro: la ‘equivocación controlada’⁶.

Una ‘equivocación controlada’ nos permite, en su entendido, aceptar que la comprensión del otro es siempre parcial porque es equivocada —que no errónea—. Siguiendo a Viveiros y también a Roy Wagner (1975), Isabel Martínez (2014: 51 y 54) entiende el potencial de dicho método como la posibilidad de traducir fundamentándose en malos entendidos, antes que en sinónimos, pues la traducción es un proceso recursivo de co-invencción entre dos posiciones que nunca son fijas, que transforman y co-crean los vínculos al partir de traicionar el idioma de destino en vez del de origen, lo cual nos deja situar la distinción ontológica que habitamos: cuando parece que hablamos de cosas similares, en realidad no hablamos de lo mismo.

Es entonces menester de este artículo traducir la dimensión capilar del poder en los términos que *Atsajtsilistle* postule y no en los términos que quien investiga les demande o les imponga; de tal manera que se busca ampliar la indagatoria más allá de los marcos de ejecución de la investigación previamente hecha y, por tanto, realizar un

⁶ Nos dice este autor (2004: 2-3) que concierne al proceso involucrado en la traducción de los conceptos prácticos y discursivos del “nativo” a los términos del aparato conceptual antropológico. Estoy hablando del tipo de comparación, más frecuentemente implícita o automática (y por tanto incontrolada), la cual necesariamente incluye el discurso del antropólogo como uno de sus términos, y que comienza a ser procesada desde el primer momento del trabajo de campo, si no es que desde antes. Controlar esta comparación traslativa entre antropologías es precisamente aquello que comprende el arte de la antropología.

esbozo preliminar del fenómeno como una extensión de dicho trabajo, pero capaz de permitir una problematización más extensa en estudios futuros.

Sin duda, el primer paso requiere trazar un rumbo que permita distinguir la forma general del fenómeno y sus condiciones de posibilidad, en aras de ubicar los mecanismos y procedimientos mediante los cuales se configuran las formas de poder en estas ceremonias, y que a su vez ayuden a delinear la noción de poder, pues será en función de tal que la de “violencia” obtenga su sentido particular.

El *Atsajtsilistle* acateco: convivialidad, fiesta y cosmopolítica

Atsajtsilistle constituye una fiesta que se apertura el 25 de abril, día de San Marcos, y se reanuda de forma oficial el 1° de mayo, al marcar el inicio de la temporada de lluvias, denominada en náhuatl *xopantla*. Esta época se compone desde mayo hasta principios de octubre, aunque las lluvias arriban en junio y tanto este mes, como julio, son dedicados enteramente a la siembra de la milpa, donde el maíz toma centralidad al ser el principal sustento de estas sociedades agrícolas.

Si bien actualmente las milpas se cultivan según alguno de los sistemas de canalización de agua, todos ellos dependen de la precipitación pluvial⁷ para satisfacer la demanda tanto del alimento destinado al autoconsumo, como de la producción agrícola orientada a la venta. La “Petición de lluvias” no sólo se realiza para garantizar la irrigación de las milpas, sino para evitar que el agua de pozos, manantiales y demás fuentes de agua se agote o se seque.

En orden de prevenir tales consecuencias, *Atsajtsilistle* convoca a la colaboración y participación de agentes humanos y no humanos. Entre los primeros destacan las autoridades comunales compuestas por los Principales, un grupo de hombres adultos mayores que son reconocidos como autoridades por su experiencia; el cuerpo comisarial comandado por el comisario municipal o *tlayakanke*; la mayordomía de la Santa Cruz y su comitiva, así como la sociedad en general.

La celebración se organiza en las siguientes fases: el 1° de mayo se realiza la “Presentación ante la morada de los dioses” o *Chopankalakilistle*, a las afueras de la iglesia de la

⁷ Para que haya irrigación de las milpas por acarreo o canalización, se requiere que la lluvia llene los pozos, los manantiales, haga crecer el lago y el río durante la temporada de precipitaciones pluviales.

localidad y en la plazuela central; el 2 de mayo se sube a la cima del cerro *Tepewewe*, donde se encuentra el adoratorio *Krusko*, donde acontecen las ceremonias de petición de lluvias a la Santa Cruz; el 3 de mayo en la loma *Komujlian*, donde hay un manantial que abastece a la localidad de agua; finalmente, el 4 de mayo se clausura la fiesta en *Kolosapan* ante los pozos y el ahuehuate ubicados pueblo abajo.

Sin embargo, el papel central lo ocupan los colectivos de ejecutantes ceremoniales, grupos que hacen su aparición en distintos momentos durante los cuatro días de fiesta: por un lado están los *kojtlastin*, un colectivo de corredores⁸ encargado de invocar a los vientos que acarrearán las lluvias benévolas del oriente, con las que se pueden establecer alianzas. Ataviados y enmascarados de pies a cabeza, estos hombres recorren a toda velocidad la serranía que compone el paisaje acateco desde el 25 de abril por la noche y hasta el 4 de mayo.

Los *tlacololmej* o tlacololeros son el segundo colectivo integrado por danzantes⁹, quienes a su vez son sembradores del tlacolol, un sistema agroforestal tradicional de baja intensidad en climas sub-húmedos que se da en las laderas de los cerros (Moreno-Calles *et al.*, 2013: 379), caracterizadas por sus suelos pedregosos¹⁰. Su ceremonia consiste en danzar mientras intercambian latigazos en el torso y la cabeza, por lo que la indumentaria sirve simultáneamente para brindarles protección y mantenerlos en el anonimato.

Los colectivos mencionados colaboran con todas las entidades cuya onticidad es heterogénea o ambigua, necesarias para mantener el ciclo vital, entre las que destacan sus

⁸ Liderados por un *ejekatl* (“viento”), un especialista ritual de edad avanzada, llegan a cada rincón y a cada lindero del territorio acateco todos los días, desde la medianoche del 25 de abril hasta el 4 de mayo. Los participantes tienen una serie de preparaciones físicas y emocionales, ayunos, abstenciones y sacrificios que llevan a cabo desde tres meses antes de realizar esta tarea. Este grupo se compone únicamente de varones, quienes son seleccionados por el líder *ejekatl*. Este especialista ceremonial está a cargo de los cuidados y protección del sagrado *teponastle*, un instrumento de percusión hecho de madera ahuecada, así como de un madero multicolor llamado *xochitelpochtle*, con el cual se realiza la ceremonia al tumbarse sobre el suelo y jugarlo con los pies, evitando su caída a toda costa.

⁹ Durante la danza, los tlacololeros portan un sombrero de gran dimensión elaborado con palma, una máscara de madera de zompantle (árbol colorín), un látigo hecho con bejuco o *ixtle* y un gabán elaborado con un costal de este mismo material, debajo del cual visten varias prendas de gran grosor, como chamarras y sudaderas.

¹⁰ Éste consiste en el aclareo de vegetación (con excepción de algunos troncos que facilitan la regeneración vegetal) y el empleo de fuego para limpiar el terreno. Dada la imposibilidad de acceder a trabajar las parcelas por medio de la yunta, el trabajo manual en las parcelas es arduo y requiere del uso del bastón plantador.

propias máscaras, al considerarlas como entidades vivientes, cuyo temperamento es capaz de afectar al sujeto portador. Así, los *kojtlatlastin* se encargan de atraer a los vientos que acarrearán a las nubes cargadas de buenas lluvias, así como de alejar a las entidades enemigas, capaces de obstaculizar tal propósito, mientras los *tlakololmej* emplean el látigo para convocar a la alianza con el rayo, cuyo tronido se traduce en el rayo que cae sobre la tierra y quema el terreno, preparándolo para la siembra.

Junto a estos dos colectivos de ejecutantes ceremoniales, participa un tercero compuesto por los *tlakaoselomej* u “hombres tigre”, a quienes revisaremos en las próximas páginas. Sin embargo, antes de continuar, considero importante traducir *Atsajtsilistle* desde sus formas y acciones observadas a una concepción teórica de la fiesta.

Desde su inicio hasta su cierre, encontramos un ensamblaje de elementos heterogéneos que incluyen intercambio de palabras, donación de bienes y alimentos, ornamentación de los sitios y efigies donde transcurre la acción ceremonial, expresiones de devoción a las divinidades, prestación de servicios de asistencia voluntaria para la organización, división sexo-genérica de las actividades culinarias, expresiones litúrgicas que incluyen rezos y cantos, ceremonias de purificación de los espacios, sacrificios animales, ascenso y descenso de los cerros, ofrendas en forma de depósitos rituales ante las cruces que conforman los linderos territoriales, acarreo de insumos pesados, amenización musical, compartición de la comida y la bebida, lavado de platos, actos de agradecimiento a las divinidades, algarabía, enmascaramientos y participación de colectivos de danzas tradicionales.

Asimismo, *Atsajtsilistle* involucra la participación de todos los estratos sociales adscritos a la comunidad; es decir, congrega a residentes acatecos, a migrantes que regresan para la fiesta, a radicados en otras partes del país y a foráneos que acuden con interés; a nahuatlato, hispanohablantes y bilingües; a infantes, jóvenes, adultos y a ancianos; a comuneros y a profesionistas; a cargueros políticos, civiles y religiosos; a entidades no humanas cósmicas y mundanas. La integración de cada estrato no se produce sin tensiones; éstas pueden ser etarias, identitarias, intergeneracionales, intrageneracionales, sexo-genéricas, de clase, interespecíficas y ontopolíticas; y sin embargo, en la fiesta todos los participantes son considerados *atsajtsiliani* (pedidores de lluvia).

Ello nos impele a brindar una conceptualización de la fiesta de *Atsajtsilistle*, pues parece esbozar los marcos operativos del patrón de poder en juego. En este sentido,

vemos cómo lo arriba descrito se apega a lo detallado por Adolfo Colombres (2014: 115-117), para quien la fiesta es más que las ceremonias que lo componen; se trata de un tiempo especial distinto al cotidiano donde se refuerza el *ethos* social, dado que los mitos de la cultura se significan intensamente al converger tantos elementos heterogéneos potenciados al máximo. De tal suerte que la fiesta es una forma de *arte total*, un ensamblaje con cierta coherencia de toda la producción comunitaria.

Atsajtsilistle es una fiesta reificada en lo “tradicional”, es decir, que es propia de un sistema no capitalista de producción y, además, es la heredad de una memoria trabajada y compartida históricamente, la cual se caracteriza por una codificación social de la sensibilidad, de la ritualidad y de la identidad durante un tiempo vivido conjuntamente. Se trata de un paquete de acciones y actuaciones realizadas por una colectividad en forma extraordinaria, aunque periódica, orientados a re-ligar los lazos sociales al sentido “nosótrico” de una existencia común (Escobar, 2003: 3).

Atsajtsilistle nos ofrece un abanico amplio de procesos, disposiciones estéticas, emociones, actores y ceremonias con intervalos variables y contingentes. En este sentido, podemos hablar de que dicha fiesta es lo que he denominado un *agenciamiento de performances*¹¹ heterogéneos (Flores Gómez, 2021: 118), dado que incorpora tanto las dimensiones sintetizadas por Escobar, como comportamientos, memorias o secuencias ritualizadas y las disposiciones normadas y azarosas del juego (Schechner, 2013: 52); es decir, mientras algunos *performances* serán hiper-concretos o espectaculares, otros serán hiper-discretos, o aparentes, aunque todos ellos fenómenos estéticos y dramáticos que conforman en sí mismos una clase de poder.

El hecho de que el agenciamiento se ancle a la tradición, no significa que se trate de un marco rígido de maquinación y por ello nos es más sugerente entender su orden de vincularidad bajo la premisa de lo ‘convivial’

¹¹ Anne W. Johnson (2015: 9-11) nos dice que el performance comprende procesos y acontecimientos sociales pautados estéticamente, espacialmente y temporalmente gracias al cuerpo. El cuerpo se sitúa y actúa en una particularidad espacio-temporal que representa y cuestiona ciertas convenciones estéticas. Recuperamos la categoría “agenciamiento”, noción planteada por Deleuze y Guattari (1995) para expresar los devenires fortuitos, aleatorios, personalizados, discontinuos, contingentes y diferentes mediante líneas de estratificación y de fuga multidireccionales. En este entendido, un agenciamiento será un ensamblaje de relaciones y posiciones, al tiempo que una maquinación o proceso de potencias deseantes o psicosociales.

o convivencialidad. La sociedad convivencial¹² es aquella donde la herramienta de trabajo está al servicio de la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas profesionalizados. Dicho servicio será, en el entender de Ivan Illich (2006b: 384), austero, pero amistoso y alegre, dedicado en exclusividad a la reproducción del valor de uso vernáculo, en contraposición a los valores de cambio promovidos por las sociedades capitalistas pos-industriales altamente tecnologizadas y enajenantes.

A simple vista, esto podrá no decirnos nada, pero a lo que nos referimos es a que *Atsajtsilistle* es fiesta porque también es una modalidad de trabajo (Gil Calvo, 1991: 21-25). Como ya he definido en el trabajo citado (Flores Gómez, 2021), el *ethos* de la sociedad acateca se articula en lo que denominé un “régimen socio-cosmológico”, que clasifica y ordena esquemáticamente el repertorio de prácticas sociales disponibles, cuya teleología se funda en la regeneración del mundo al entrelazarlas en todo momento, sin olvidar que el vínculo más estrecho se establece entre las ceremonias agrícolas y las religiosas, en función del calendario.

El principio de dicho orden es el trabajo, como mecanismo de circulación y distribución de la energía, al cual se le denomina localmente como *tekitl*¹³ y trasciende los marcos del proceso de producción económico. Se trata de una modalidad de trabajo comunitario, cuya característica más eminente reside en organizar y jerarquizar los cargos políticos, religiosos y cívicos, así como en tipificar el trabajo según la dirección y destino de los flujos de energía donada/retribuida.

En este sentido, el *tekitl* se traduce en lo que lo sustenta: las relaciones de reciprocidad. Siguiendo a Marcel Mauss (1971: 170-171) y a Claude Lévi-Strauss (1971: 24), el intercambio recíproco de dones entre entidades con onticidades heterogéneas (humanos, animales, plantas, divinidades) sostiene un sistema de prestaciones sociales

¹² El teólogo y pensador Ivan Illich, desarrolló su tesis sobre el ámbito ‘convivial’ o convivencial en distintos trabajos como *La sociedad convivencial* (2006a: 369-530) y *El trabajo fantasma* (2008: 43-177).

¹³ El *tekitl* nos habla del orden moral que establece la gratuidad, la voluntariedad del trabajo y el servicio comunal y la adquisición de obligaciones de índole ecológica, económica y política de retribuir la energía prestada mediante el trabajo. Catherine Good (2008) refiere que, en el caso de las sociedades nahuas del Alto Balsas, este orden incorpora los actos/mandatos productivos (sembrar y cosechar), procurativos (proteger, nutrir, proveer), consuntivos de carácter colectivo (comer, cocinar y dar de comer en la fiesta), creativo-expresivos (rezar, cantar, danzar, tocar música) y la intencionalidad de pedir, halagar, colaborar, reconocer a otro, sentir pena y agradecer, y sobre todo ofrendar. Tales disposiciones son muy semejantes en el caso acateco.

totales que perpetúa la deuda sociocósmica: regalar implica devolver, tomar implica pagar, de allí que se establecen mecanismos de alianza entre las sociedades humanas y las no-humanas, y la fiesta no es sino el mecanismo mediante el cual una sociedad paga, agradece y refrenda su alianza, al tiempo de quedar nuevamente endeudada.

En este sentido, el *tekitl* establece la obligatoriedad voluntaria de liberar una porción de la energía tomada del mundo, en cuanto que la energía obtenida para vivir es prestada. Esta energía establece una ontología vital en sí misma, ya que se trata de una condensación tanto físico-metabólica –pues proviene de la ingesta del maíz que entre varias entidades ayudaron a nacer y crecer– como afectiva, pues la energía se transfiere en los actos de reciprocidad y solidaridad comunitaria; en otras palabras, la energía psicosocial también se asimila en el cuerpo y lo llena de vigor para las labores.

A esta energía se le conoce como *chikawalistle* o fuerza, cuya composición es a la vez fortaleza física y espiritual (Good, 2005: 97). Esta fuerza imbuje cada performance implicado en la fiesta, desde la preparación de los tamales hasta la ornamentación. Es así que la fuerza/energía no se acumula ni se ejerce como *poder sobre* otros, a la usanza del sistema capitalista, sino como *potencia para* otros.

De tal forma que el patrón de poder que rige el *ethos* acateco se compone del binomio *tekitl-chikawalistle* (trabajo-fuerza), que bien puede traducirse en lo que Roger Magazine (2015) ha denominado “subjetividad activa”, es decir, la actitud y disposición para co-producirse y hacerse en conjunto, la apelación al mutuo deseo de ejecutar un trabajo por y para todos, pero con todos¹⁴.

Con esto, Magazine (2015: 26) apela a la predisposición de necesitar del otro, a la interdependencia, lo que quiere decir, entre otros asuntos, que los sujetos no se reconocen como diferentes por sus culturas (como ocurrió en el ejemplo al principio de este texto), sino por “cuán eficaces resultan”, dice el autor, “en los términos de creación interdependiente de acción y subjetividad”. Por ello, lo que planteamos desde Illich como valor de uso vernáculo se traduce, en la explicación aportada por Magazine, en valor-persona, pues es la conexión entre los dos extremos de una relación social gracias a la materialización afectiva del

¹⁴ En el caso de los tojolabales, Carlos Lenkersdorf (1996: 80-81) lo denominó de manera análoga ‘intersubjetividad’, propiedad intrínseca a la lengua y a la cosmovisión, entre cuyas materializaciones políticas más emblemáticas se haya la noción de “mandar obedeciendo”.

trabajo, lo que dota a ambos de personalidad reconocida ante la comunidad.

Es así que la fiesta se traduce en la sumatoria de producción de subjetividades activas en un contexto determinado (2015: 21). En apego a tales disposiciones, la fiesta se encuentra estipulada dentro de las obligaciones ético morales a las que debe su existencia y constituye, a través del binomio heterárquico aludido, un patrón de poder radical propio de esta forma de convivencialidad.

Pelear por lluvia: mandatos vernáculos de la masculinidad

Tras haber elucidado las formas generales del patrón de poder en juego, toca ubicar en qué consisten las “peleas de tigres”. Tal impronta requiere, en primera instancia, de definirla dentro de los marcos de la fiesta, y por ello he optado por definir estos combates como situaciones festivas singulares donde varios *performances* se encuentran confluyendo simultáneamente.

Una forma de explicarlo nos remite al orden de género, a cómo se instala en la corporeidad para organizarla y asignarle una posición dentro del agenciamiento, así como dotarle de herramientas para fugarse de él, en orden de conformar un nuevo rizoma. Dadas las cualidades y extensión del presente escrito, me remitiré exclusivamente al segundo, en tanto que nos permite ahondar en el patrón de poder previamente expuesto, y por ello deseo enfatizar que el planteamiento desarrollado en las próximas páginas se encuentra en ciernes y aún es limitado.

Estos combates han sido tradicionalmente llevados a cabo por los varones acatecos de generación en generación, y tan sólo hasta hace unos cuantos años, las mujeres han comenzado a introducirse en estos espacios previamente asignados sólo para ellos. Esto no es menor, dado que, como veremos, si bien el género es según Joan Scott (2008: 65-68) un campo primario por medio —o dentro— del cual se articula el poder¹⁵, su particularidad se suscribe a un patrón adscrito a los marcos de la convivencialidad, lo cual nos exige traducir el género en su clave vernácula.

Las “peleas de tigres” son ceremonias propiciatorias de lluvia, *performances* que involucran una serie de actos tanto

¹⁵ Dicho campo articula los símbolos que evocan las representaciones, los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de tales símbolos, sus implicaciones en la configuración del parentesco y la vida social, así como la identidad subjetiva a la vez individual y colectiva.

ritualizados como etnolúdicos¹⁶. Éstos sólo toman lugar en la microrregión que conecta al Centro de Guerrero con la Montaña¹⁷. Consisten en contiendas a puñetazos entre varones de todas las edades, quienes visten una indumentaria mediante la cual emulan al jaguar: un traje de tela amarillo o naranja en función de su procedencia, una máscara-casco de cuero que emula el rostro del jaguar y guantes similares a los empleados en el boxeo, son elementos constantes y característicos.

Antaño, los participantes solían ser varones residentes de Acatlán exclusivamente, pero con el paso de los años se han producido migraciones permanentes¹⁸ que han transformado el panorama ceremonial. En ellas, los combatientes se baten en pugilatos individuales bajo la premisa de que entre más sangre se derrame, más lluvia habrá de caer. Acatlán y la cabecera municipal de Zitlala son localidades contiguas y, al igual que los combates zitlaltecos, acontecen en el marco de *Atsajtsilistle*, cuando se ruega a los dueños de los sustentos por buen temporal y buenas cosechas¹⁹.

Los *tlakaoselomej*, también denominados “hombres tigre” u “hombres jaguar”, combaten en pugilatos individuales, aunque varias peleas pueden tomar lugar de forma simultánea. Antes de comenzar, los espectadores —de nuevo, principalmente varones— participan activamente como

¹⁶ Según Pierre Parlebas (2001: 136, 223, 227 y 302), las prácticas etnolúdicas son prácticas motrices insertas en un medio sociocultural concreto, donde los juegos son la expresión de una sociedad en un momento particular, con sus equilibrios, su nivel de desarrollo tecnológico y sus normas de tolerancia a la violencia.

¹⁷ Según su praxiología motriz (Parlebas, 2001), podemos hablar de tres variantes de peleas en función de sus modalidades lúdicomotrices y lúdicodeportivas, las cuales se localizan en los municipios de Tixtla, Chilapa de Álvarez y Zitlala. Las peleas de Tixtla —cuya variante también se practica en Chilpancingo, capital del estado de Guerrero, al término del Paseo del Pendón cada diciembre— son llamadas “porrazos de tigre”. Se trata de prácticas etnolúdicas de lucha cuyo objetivo es derribar y someter al oponente en el suelo por medio de la corpulencia y la fuerza. Distintas a éstas, las peleas de Zitlala consisten en intercambiar golpes de chicotes hechos de *ixtle*, una fibra obtenida del maguey que es trenzada y tensada hasta conseguir una cuerda de lazar con un nudo duro en el extremo, la cual es posteriormente curada en mezcál para endurecerla. Los tigres de Zitlala visten una *xaxayakatl* o máscara hecha de cuero, que funge simultáneamente para mantenerlos en el anonimato y para proteger la cabeza de los duros golpes, los cuales son propinados sobre las piernas y el torso. Asimismo, los combatientes visten ropa muy gruesa por debajo del traje, en orden de amortiguar los impactos.

¹⁸ El sector migrante de la sociedad acateca se ha asentado principalmente en los municipios de Tecoaapa y Ayutla de los Libres en el estado de Guerrero, al igual que en Nezahualcóyotl y Chimalhuacán, en el Estado de México, en el área conurbada de la capital del país.

¹⁹ Adicional a su distinta praxiología motriz, los combates acatecos se distinguen por tomar lugar del 1° al 4 de mayo, mientras los de Zitlala toman lugar el día 5 de mayo únicamente.

parte de la *performance* festiva y se congregan alrededor de los combatientes. Los *tlacololmej* arriban y a latigazos organizan a la congregación para liberar el espacio donde se habrán de librar las peleas, mientras los combatientes son asistidos por amarradores, ex-combatientes adultos, quienes se encargan de atar con fuerza la máscara de los participantes.

Una vez que los amarradores han ajustado completamente el equipo, los *tlakaoselomej* se hincan y aguardan a entablar su combate, mismo que es mediado por los amarradores o bien por los perros o *chichimej*, quienes son personificados por jóvenes que todavía no se inician como combatientes. Estas ruedas de gente, también llamadas “corrales”, se abarrotan de espectadores ávidos por mirar de cerca la acción y el dinamismo de las peleas, y en caso de que la concurrencia se abalance sobre los peleadores y los obstruya, los *tlacololeros* emiten sus latigazos nuevamente para mantener a la gente al margen. Al terminar los pugilatos el 2 de mayo, los hombres entregan a sus novias o prometidas una flor roja que nace en un cactus, llamada *tomoxochitl*. Este acto se hace como un signo de compromiso o de confirmación de una eventual unión marital.

Las peleas se segmentan por edad, y aunque su organización es difusa, se conforman de la siguiente manera: *Oselokonetl* (niños); *Oselotelpochtle* y *Tlakaoselotl* (jóvenes y hombres); *Wewetetekwantin* (viejos); y *Sowaoselotl* (mujeres). Finalmente, la característica principal de las peleas es que no son de carácter competitivo, no existe ni se promueve la victoria, ni el reconocimiento individual de los participantes en orden de evitar los egoísmos, las jerarquías y las rivalidades. Si bien portar la máscara no es obligatorio, tanto praxiológicamente y ontológicamente, es mal visto y hasta deshonoroso para los varones no pelear con sus máscaras puestas, por lo cual se trata de un mecanismo que restringe las contingencias nefastas.

Tras esta brevísima exposición, deseo enfocarme en explorar, aunque sea de manera preliminar, las maneras en las que se performa el género y cómo ello constituye un itinerario de vida que sujeta a los participantes a una producción concreta de masculinidad, es decir, a cómo la fiesta dispone ciertas condiciones de generización a las cuales los sujetos regresarán una y otra vez a lo largo de su vida.

Entenderemos por *performance* de género varias acepciones. Una primera de ellas “tecnológica” (De Lauretis, 1996: 8 y 24) como conjunto de efectos producidos en las corporeidades para el despliegue de tecnologías políticas complejas —lo que para Foucault sería todo aquello incluido bajo la noción de *dispositivo*—, entre las que destacan

procedimientos, mecanismos de sujeción y subjetivación, discursos e investiduras conseguidas por medio del contrato heterosexual.

La segunda va de la mano con la primera, en cuanto que dichos efectos imponen prácticas reguladoras de la coherencia del orden de género, como lo es la estilización del cuerpo que crean la ilusión de constancia mediante actos (Butler, 2007: 84 y 274). Por tanto, la tercera conecta con la anterior en la constitución de un *habitus*, en cuanto que construcción simbólica del género en campos de prácticas sociales definidas, donde las operaciones de poder se somatizan (Bourdieu, 2000: 37-38).

Finalmente, la cuarta como una ruta o proceso de larga duración que transforma sus puntos de partida en estructuras que configuran la variabilidad de los desempeños corporales según el momento del ciclo vital; a ello Raewyn Connell (2003: 110-112) le ha denominado “proyectos de género”.

Esta vinculación holística de la *performance* de género queda evidente cuando nos preguntamos por las condicionantes de generización de los varones que participan en los combates; sin embargo, nos hace falta la constante situacional a la que nos hemos referido como el “valor de uso vernáculo” producido por las sociedades convivenciales. Para ello, al udiremos a la noción de género vernáculo desarrollada por Ivan Illich, la cual nos apunta a un sistema de sexo-género vinculado estrechamente a las actividades de autosubsistencia.

En su planteamiento, el género es un orden societal fundado en la complementariedad ambigua y en la proporcionalidad asimétrica de los constantes (re)flujos entre lo masculino y lo femenino, que en contextos tradicionales divide lugares, herramientas, tareas, modos de hablar, gestos y percepciones que se asocian a hombres y a mujeres, y que, sin embargo, tales fronteras pueden llegar a ser sumamente porosas: “el género no solamente expresa lo que es un ser, sino lo que es en cierto momento, en qué lugar y con qué herramientas y palabras divide el espacio, el tiempo y las técnicas” (Illich, 2008: 247 y 262). Las herramientas del varón acateco son el *witsoktle* (coa), la yunta, el arado, el hacha, el machete y la pica; mientras que las de la mujer son el comal o *komajle*, la olla, el telar, la escoba, la aguja y el hilo²⁰.

²⁰ Mientras los animales compañeros de trabajo son para él los bueyes de la yunta, las mulas y el burro de carga, el perro vigía y el ganado que arrea, para ella lo serán el guajolote, el pollo, el puerco, la abeja si es apicultora y las flores. En el cosmos acateco todo lo importante ocupa posiciones genéricas fluctuantes en función de la variable tiempo-espacio.

Dado que hemos aseverado que la fiesta es trabajo comunitario, los combatientes son trabajadores y en el momento de pelear su herramienta es su propia corporeidad dispuesta para el contacto agónico directo. Tras lo anterior, es deseable mostrar cómo los rubros bajo los cuales se ubican los combatientes fungen más como investiduras masculinas ritualizadas en correspondencia con el momento vital por el que cada individuo se halla atravesando, que como segmentos etarios. Tales investiduras se performan socialmente de acuerdo con lo expuesto anteriormente.

La primera categoría, *oselokonetl*, refiere al componente pedagógico que actúa sobre la infancia, a través del cual los individuos de menor edad son canalizados por el dispositivo festivo, el cual es enfático en la diferenciación de los esquemas prácticos y simbólicos proyectados para las niñas. Si bien ambos asisten con sus progenitores a observar los combates, sólo los niños acceden al *habitus* viril que el campo de praxis de combate ofrece.

Entre los 4 y 6 años, los niños complementan su socialización varonil al participar activamente como peleadores en sus primeras faenas; se les viste con un traje a medida, según su procedencia, y portan una máscara semejante a la de los adultos, pero elaborada con cartón. La intensidad de la agresividad física es vigilada y regulada por los progenitores, quienes los introducen a las normas de las peleas: los únicos golpes permitidos se dan en el rostro, toda forma distinta de agresividad o percusión dirigida a otra parte del cuerpo está proscrita.

Idóneamente, los niños son introducidos a la socialización varonil a través del *tekitl*, pues junto a sus padres realizan las actividades agrícolas implicadas en la economía de subsistencia, lo que les supone esfuerzos físicos pesados, jornadas largas, tolerancia al cansancio, temple y paciencia, además de la especialización genérica de las herramientas de trabajo y de acumulación de un capital epistémico respecto a los saberes adquiridos en la labor de siembra, procuración (cuidado y protección de la milpa) y cosecha.

El segundo rubro es compuesto por adolescentes y adultos. La delimitación entre ambos no es rígida, sino difusa, en primer lugar, porque durante la adolescencia hay una cantidad elevada de compromisos nupciales y matrimonios consumados, pero también porque ambos rubros se ejecutan de manera combinada y simultánea, lo cual hace que un joven pueda transitar en uno u otro rubro según su estatus marital y su posición en el parentesco, además

Un caso análogo es el descrito por Pierre Clastres entre los guayaquíes, con relación al arco y la cesta.

de la dificultad de ubicar cuándo es uno y cuándo es otro durante cada pugilato.

El joven alcanza el estatus de hombre tras comprometerse en matrimonio y comenzar a procrear. Sin embargo, la definición normativa que articula los mandatos vernáculos de masculinidad no sólo descansa en estos aspectos, sino que, de manera ideal, se consume cuando el joven asume la totalidad las cargas dispuestas por el *tekitl*, las cuales mandatan:

- a) Convertirse en *tlatoka* o sembrador para poder proveer a su familia.
- b) Asumir diversas mayordomías a lo largo de su adultez, con el fin de pagar su endeudamiento con las entidades dueñas de los sustentos y así refrendar su alianza con ellas.
- c) Participar como ejecutante ceremonial de los distintos colectivos durante *Atsajtsilistle*, prestar ayuda (*tekipanowa*) y rendir las ofrendas (*wentle*) a los ancestros y a San Juan Bautista.
- d) Introducirse en el sistema de estatus por la vía del reconocimiento comunitario, al insertarse activamente en la organización autogestiva de gobernanza y convertirse en *tlayakanke* o comisario municipal.
- e) Alcanzar el grado de *tlamatine* o “principal”, hombre de edad avanzada con alto reconocimiento y prestigio que forma parte de un consejo de pares encargados de velar por los intereses de toda la comunidad.

Es aquí donde se conforma el rubro de los *Wewetete-kwantin* o “tigres viejos”, cuando estos hombres de edad avanzada buscan pelea con otros hombres, sean éstos de su edad, o bien, más jóvenes, en orden de demostrar su valentía, bravío y su intención. Vemos entonces cómo las peleas refrendan un proyecto de género basado en un modelo muy acotado localmente de masculinidad hegemónica²¹, que funge como aspiración ideal a cumplir por todos los varones acatecos. Dicho proyecto articularía, según el trabajo de Gil Calvo (15), un tipo de *performance* de género no listado con anterioridad, *la mascarada masculina*, la cual se caracteriza por una “sucesión de identidades retóricas

²¹ Connell (117) ha definido masculinidad hegemónica como “la configuración de la práctica de género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado...”, y más adelante abreviará que “[...] la hegemonía sólo se establecerá si existe cierta correspondencia entre el ideal cultural y el poder institucional, colectivo sino es que individual”.

y rituales, a la vez narrativas y melodramáticas, que se representan en público”.

En su planteamiento, esta *performance* se configura en la persistencia altamente ritualizada de tres máscaras que atraviesan los mandatos de masculinidad: la del héroe, la del patriarca y la del monstruo. Evidentemente, en el caso de *Atsajtsilistle*, la mascarada es literal; sin embargo, debido a motivos de extensión, no me detendré en este texto a indagar en qué consiste cada una, sino más bien me detendré en la segunda parte del planteamiento de Gil Calvo, en el que apela a la recursividad narrativa de la masculinidad.

La narrativa que vincula al héroe con las otras dos máscaras es la de que su viaje eventualmente lo llevará a confrontar al monstruo (una alterada mítica salvaje y pasional), al cual idealmente derrotará, y así al héroe se le promete el reconocimiento que, sin necesariamente saberlo, lo transformará a él mismo en patriarca (una identidad ciudadana, autocontrolada) al donarle una hija en matrimonio²². Las peleas de tigres efectúan este mecanismo de manera cíclica, como una historia lineal y paralela al cumplimiento de los mandatos masculinos, que se establece desde que el niño *oselokonetl* tiene su primer pelea, hasta que alcanza el estatus de *wewetekwantin*, donde no tiene que pelear salvo que lo desee.

El ascenso en la meritocracia parte pues, de cumplir el objetivo de todo hombre y convertirse en patriarca mediante la asunción de la paternidad, la gobernanza y el contacto con las divinidades. Sin embargo, como hemos visto, el patrón de poder que rige es el del *tekitl*, por lo cual el poder se traduce en capital socioafectivo, en reconocimiento y en el regreso de la fuerza.

Es decir, el retorno de la fuerza establecido por el código de reciprocidad es el factor que articula la noción de honor masculino. Para explicar el proceso de sociogénesis de la virilidad, Celia Amorós (1990, p. 2-3) ha aludido a un efecto de extero-condicionamiento que es consecuente a una serialización que se conforma y se agota en la tensión referencial del sujeto respecto a otros varones, de acuerdo a la pertenencia práctica del conjunto donde co-participa con el resto, lo que se traduce en el carácter fantasmático que regula el comportamiento que lo devuelve varón.

²² Esta es la misma premisa que Gayle Rubin detalló en *El tráfico de mujeres*, cuando señaló la operación del sistema sexo-género en función de la teorización sobre los dones, realizada por Marcel Mauss y afinada por Lévi-Strauss, como ya aludimos con anterioridad. En este sentido, el intercambio de mujeres entre los hombres pertenecientes a distintos clanes en las sociedades con estructuras de parentesco elementales, aseguraba la

El varón no se hace solo, sino que su subjetividad se co-produce en un interminable espejeo. Mientras que en las sociedades posindustriales el espejeo deviene fantasmático, pues el sistema incita al individualismo, en una sociedad como la acateca vemos que el que un hombre se haga a sí mismo no sólo no es deseable, sino monstruoso y peligroso, pues no estaría cumpliendo con el paradigma de subjetividad activa mandado por el *tekitl*: el de aspirar a portar la máscara del patriarca.

Así, puede que hallemos el principio de traducción de poder y la clave para la traición de la violencia en el espejeo interminable de hombres tigre intercambiando golpes y aceptando batirse por gusto con sus pares. Tal indicio nos lo aporta Bourdieu (2012, p. 18-19), quien al analizar las reglas de honor entre los beduinos cabileños, observa que el lanzamiento del desafío dentro de los combates cuerpo a cuerpo institucionalizados apelan a la reciprocidad. Así, el desafío como la ofensa y el regalo son considerados dones que se deben contestar para refrendar el honor masculino.

De tal forma que las agresiones físicas no sólo son consentidas y deseables, sino que en la lógica acateca implican una retribución ética al cosmos. Tal retribución encuentra su primera semilla en el componente pedagógico, cuando a los niños se les enseña que estos combates son un juego y que así debe tomarse, pues combatir genera un afecto que regula la reproducción del cosmos. Se dice *pakilistle* a la felicidad derivada de la fiesta, a la alegría y al gusto de pelear, lo cual nos indica que aquello que bajo los ojos de occidente ha sido históricamente violento, salvaje y bárbaro, en los marcos vernáculos de las sociedades convivenciales bordea los principios de regeneración del mundo, de la reciprocidad e incluso del agradecimiento.

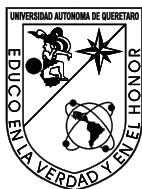
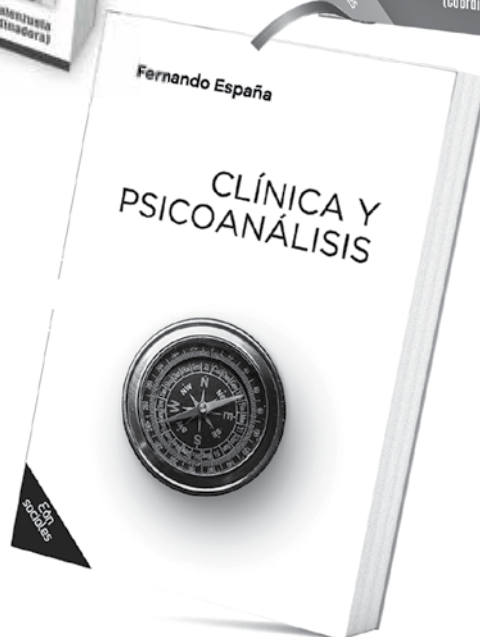
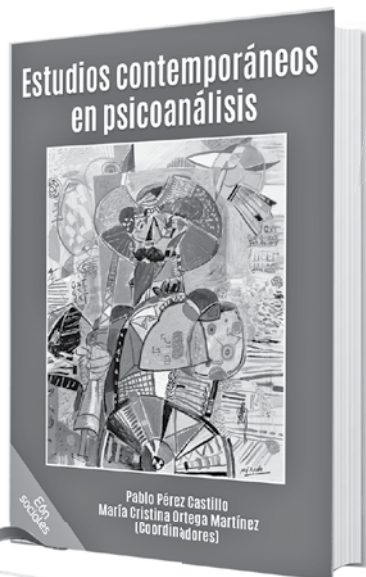
Referencias

- Amorós, C. (1990). “Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales”. En Maquieira, V. y Sánchez, C. (comps.), *Violencia y sociedad patriarcal* (1-16). Editorial Pablo Iglesias.
- Barriandos, J. (2011). “La colonialidad del ver. Hacia un diálogo visual interepistémico”. *Nómadas*, (35), 13-29.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Prometeo Libros.
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila Editores.

- Colombres, A. (2014). *Teoría transcultural del arte. Hacia un pensamiento visual independiente*. México: Conaculta.
- Connell, R. W. (2003). *Masculinidades*. México: UNAM-PUEG.
- De Lauretis, T. (1996). "La tecnología del género". *Mora*, (2), 6-34.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1995). *El anti-Edipo*. Paidós.
- Elias, N. (1992). La génesis del deporte como problema sociológico. En Elias, N. y Dunning, E., *Deporte y ocio en el proceso de civilización* (157-184). México: FCE.
- Escobar, T. (2003). *Cartografía de la memoria. Fiestas populares tradicionales. Introducción*. Instituto Andino de Artes Populares del Convenio "Andrés Bello".
- Fabian, J. (2019). *El tiempo y el otro: cómo construye su objeto la antropología*. Universidad de los Andes/Universidad de Cauca.
- Flores Gómez, J. M. (2021). "Transmutación, ímpetu y desgarrar: el cuerpo de los tigres del Atzatzilztle". Tesis de maestría. México: UNAM.
- Foucault, M. (2019). "El cómo del poder". En Foucault, M., *Microfísica del poder* (231-251). México: Siglo XXI.
- Gil Calvo, E. (1991). *Estado de fiesta. Feria, foro, corte y circo*. Espasa-Calpe.
- Gil Calvo, E. (2005). *Máscaras masculinas: héroes, patriarcas y monstruos*. Anagrama.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Good Eshelman, C. (2005). "Ejes conceptuales entre los náhuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 36, 87-113.
- Good Eshelman, C. (2008). "Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad". En Medina, A. y Ochoa, A. (dirs.), *Etnografía de los confines: Andanzas de Anne Chapman* (81-98). CEMCA.
- Haraway, D. (1991). "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". En Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (313-346). Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la mujer.
- Illich, I. (2006). "La convivencialidad". En Illich, I., *Obras reunidas*, 1 (369-532). México: FCE.
- Illich, I. (2008a). "El trabajo fantasma". En Illich, I., *Obras reunidas*, 2 (43-177). México: FCE.
- Illich, I. (2008b). "El género vernáculo". En Illich, I., *Obras reunidas*, 2 (181-336). México: FCE.
- Johnson, A. W. (2013). "Cartografías de miedo y memorias peligrosas en el Guerrero bronco". En Romano, R., Pérez-Taylor, R. y Jiménez, R. (eds.), *Violencia, poder, imaginarios e incertidumbre* (135-157). UATLAX/CIISDR/ALTRES/Costa-Amic.
- Johnson, A. W. (2015). "De raíces y rizomas: el devenir del performance". *Diario de Campo*, (6-7), 8-14.
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1971). "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En Mauss, M., *Sociología y antropología* (13-42). Tecnos.
- Magazine, R. (2015). *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el Altiplano de México*. México: UIA.
- Martínez Ramírez, M. I. (2014). "El camino rarámuri como concepto: traducción y reversibilidad como potencia teórica". *Ruta Antropológica*, (1), 49-60.
- Mauss, M. (1971). "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas". En Mauss, M., *Sociología y antropología* (152-263). Tecnos.
- Mora Bayo, M. (2013). "La criminalización de la pobreza y los efectos estatales de seguridad neoliberal: reflexiones desde la Montaña, Guerrero". *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, 7(2), 174-208.
- Moreno-Calles, A. I., Toledo, V. M. y Casas, T. (2013). "Los sistemas agroforestales tradicionales de México: una aproximación biocultural". *Botanical Sciences*, 4(91), 375-398.
- Parlebas, P. (2001). *Juegos, deporte y sociedad. Léxico de praxiología motriz*. Paidotribo.
- Schechner, R. (2013). *Performance Studies. An introduction*. Routledge.
- Rubin, G. (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología*, 3(30), 95-145.
- Scott, J. W. (2008). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En Scott, J., *Género e historia* (48-76). México: FCE/UACM.
- Viveiros de Castro, E. (2004). "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Wacquant, L. (2011). "El punto de vista del boxeador: cómo piensan y sienten los boxeadores sobre su profesión". *Educación Física y Ciencia*, 13, 189-236.

NOVEDADES

Universidad Autónoma de Querétaro / Ediciones Eón



Universidad Autónoma
de Querétaro



De venta en Ediciones Eón:
Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco, Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
y en www.edicioneseon.com.mx • www.amazon.com

Género y sexualidad en la danza de la Tunantada: aproximaciones conceptuales e históricas frente a la colonialidad multimedia*

Óscar González Gómez**

En este artículo se indaga por qué en la danza de la Tunantada, realizada en los diversos pueblos del Valle del Mantaro, en Junín, Perú, es posible la participación y expresión de los varones de orientaciones homosexuales. Para ello, se propone un ejercicio de descolonización epistémica sobre las aproximaciones históricas de los elementos constitutivos de su narrativa, y se analizan los procesos sociales que la han determinado en su heterogeneidad histórica, con el fin de discernir su estrecha relación con las nociones vernáculas de la sexualidad y el género.

La danza de la Tunantada y la colonialidad multimedia

El día 5 de febrero del año 2012, durante la transmisión del programa dominical *Día D* de la cadena de televisión peruana ATV, se difundió un reportaje titulado: “Tuantada de ambiente”; se refería a la danza tradicional del Valle del Mantaro, en Junín, Perú, que anualmente se realiza el día 20 de enero para honrar a los santos

patronos del distrito de Yauyos: San Sebastián y San Fabián. Sin embargo, el reportero centró su narrativa en la participación de varones autodefinidos como “gays”, y calificó a la festividad como de “ambiente”, vocablo que en algunos países latinoamericanos se utiliza para identificar a las personas de orientaciones homosexuales y a los espacios donde conviven.

Históricamente, la danza de la Tunantada se caracterizó por realizarse exclusivamente por varones, pero en los últimos cuarenta años, varones de orientaciones homosexuales y diversas mujeres se han integrado a las cuadrillas de bailarines para representar los personajes femeninos que la componen. Henocho Loayza, un reconocido *tunantero*, asegura que nunca ha habido objeción a que cualquier persona participe en ella, siempre y cuando cumplan cabalmente los requisitos que se exige a los danzantes,

a saber: no despojarse de las máscaras de sus personajes hasta las 20 horas de la noche y que su ejecución sea lo más fiel a los pasos de baile que han sido conservados y evaluados por las veinticinco instituciones de *tunanteros* del distrito Yauyos.

Al día siguiente de la emisión del reportaje, los dirigentes de las instituciones se reunieron en sesión extraordinaria; consideraban que al calificarse la danza como de “ambiente” se priorizaba individualidades y no a la diversidad colectiva que la realiza (Breña, 2012). Redactaron una carta notarial avalada por la Asociación de *Tunanteros* para dirigirse tanto a la directora del programa como al reportero, con el fin de pronunciarse enérgicamente sobre el contenido de lo emitido, pues a su parecer ofendía, tergiversaba y confundía los objetivos de la danza. También solicitaron que la televisora cediera espacio de

* Esta investigación fue realizada por el autor en el contexto del Programa de Estancias Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades de la unam en el CIALC (Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe) en el periodo 2013-2015.

** Profesor de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y profesor-investigador en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo Electrónico: <oscar.go@politicas.unam.mx>.

transmisión para mostrar la totalidad de la fiesta, además de que le demandaron ofrecer disculpas y extender una aclaración a los televidentes en el mismo horario y tiempo proporcionado al contenido que causó indignación. Dicha petición tenía como argumento que la Tunantada había sido declarada desde el año 2011, Patrimonio Cultural de la Nación Peruana por su valor histórico, social, cultural, educativo, turístico, además de ser bandera de la identidad de los *xauxas* (Asociación de Tunanteros del 20 de enero de Yauyos-Jauja, 2012).

Por su parte, Sonaly Tuesta (2012), periodista y conductora del prestigioso programa de televisión “Costumbres”, el cual se estima como “un homenaje a la cultura viva del Perú, a la fiesta y la alegría”, tomó postura sobre el reportaje referido y, en su columna semanal en el periódico *Diario 16*, declaró:

Debe ser el ritmo cadencioso de la melodía que inspira un llanto, la diversidad de personajes que se unen en un solo aliento, la posibilidad de distinguirse, ser otro y ganarle a la cotidianeidad, al olvido. Debe ser el sentirse aceptado y lograr esa armonía de las diferencias que tanta falta nos hace. Observarlos, en pleno goce, es reconciliarse con la vida y la necesidad de aceptar al otro tal y como es. Por eso la tunantada de ambiente no existe. Por eso la máscara destaca personajes; y el movimiento, pausado y elegante, a almas llenas de profunda pasión que realizan un gran esfuerzo para alcanzar la pista de la monumental plaza Juan Bolívar Crespo y confundirse en un baile que, según los conocedores, recrea la historia jaujina del Virreinato y comienzos de la República.

Efectivamente, resulta reduccionista adjetivar la danza de la Tunantada como de “ambiente”, pues además de la pluralidad de personas que convoca, supone un acontecimiento de veneración religiosa y agasajo colectivo, una celebración de la historia de Jauja y sus identidades locales; se trata de una expresión estética y festiva que jubilosamente integra a la diversidad de sus habitantes y a quienes los visitan. En contraste, han sido las televisoras las encargadas de objetivarla como espectáculo sin atender ni mucho menos comprender la complejidad sociohistórica que la posibilita, pues han priorizado la nomenclatura de las individualidades como resultado de un proceso de distinción asimétrico que encubre a la colectividad creyente y festiva.

Quizá el primer relato televisivo que estableció dicha tendencia fue realizado por el conductor de televisión Beto Ortiz, en el año 2007, con el reportaje sobre “los

Capullos”, grupo oriundo de Cerro de Pasco, conformado mayoritariamente por varones de orientación homosexual que, desde 1975, brindan la danza de la “Chonguinada” al patrono de Tarma, el señor de Muruhuay. Incluso, pese a la polémica suscitada por el reportaje “Tunantada de ambiente”, todavía en octubre de 2012, la cadena televisiva ATV transmitió: “Devoción en polleras”, reportaje que se centraba en la participación de los danzantes “homosexuales” del barrio de Ocapilla en Huancayo, durante las festividades dedicadas a San Francisco de Asís.

A la distancia, la representación de los varones de orientaciones homosexuales en las producciones audiovisuales peruanas se ha diversificado y, en pleno auge de los servicios de *streaming*, su registro traspasa las fronteras y las temporalidades, pero al exponerse mediáticamente, se descontextualiza el acontecimiento, se anulan los significados vernáculos para privilegiar narrativas parciales que tienden a las generalizaciones. Se mantiene la tendencia de mostrar a “los otros” como seres exóticos, distantes del desarrollo y, en el extremo de los casos, se exagera una supuesta inferioridad porque viven a los márgenes de la modernidad; sus representaciones sirven para provocar la burla, el morbo o el asombro para observadores de otras latitudes, con la finalidad de acumular audiencias y el beneficio económico mediante el *rating* o los *likes* de las redes sociales.

Alberto Cardín (1984) pudo reflexionar tempranamente sobre lo problemático de las identidades sexo-políticas acuñadas en occidente y su proyección al resto del mundo. Afirmaba que progresivamente la imaginaria *ghettocéntrica* de la militancia homosexual forzó las interpretaciones sobre etnografías añejas, a la vez que omitió la rigurosa crítica de fuentes en un afán por recuperar y justificar la identidad gay en el ámbito académico. Mostró que su error era el método, pues imponían analogías entre sociedades distantes asimilándolas como realidades idénticas con el fin de demostrar que la homosexualidad fue aceptada en otro tiempo o, lo es aún, en otros lugares; dicho proceso trajo consigo la conformación de lo que él llamaba: “homosexualidades exóticas”, en otras palabras, la imposición de las nomenclaturas y significados de las identidades sexo-políticas de occidente en un ideal universalista (Cardín, 1984: 18).

Dicha estrategia discursiva puede ubicarse genealógicamente desde la llegada de Colón a las islas del Caribe, cuando los pueblos americanos fueron objetivados por la mirada eurocéntrica; me refiero al patrón de poder que Aníbal Quijano (2014) denominó colonialidad. A saber, un sistema de dominación fundado a partir de la imposición de

clasificaciones raciales/étnicas de la población del mundo y que hasta la actualidad opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia humana. Durante la exploración, en las guerras de conquista, pero sobre todo en los debates de la legalidad de la colonización española en América, la sexualidad de los indígenas fue objeto de denuncias de orden teológico y argumentaciones filosóficas con las que se pretendía caracterizarlos como bárbaros e incivilizados para determinar el estatuto jurídico que la corona española debía darle a su existencia; una muestra de tal estrategia quedó de manifiesto en la postura de Juan Ginés de Sepúlveda, al establecer que entre las justas causas sobre la guerra de conquista estaban las que consideraban a los indígenas como idólatras y canibales, además de que mantenían una vida sexual licenciosa, en palabras de la época, permisiva con el pecado contra natura y que, incluso, se hacía extensiva a generalizar que todos los varones indígenas eran sodomitas.

Para el historiador del arte Joaquín Barriandos (2011), esos discursos configuraron regímenes visuales racializantes y son constitutivos de la matriz heterárquica de poder, que en la actualidad se manifiesta en la colonialidad del ver y el racismo epistemológico. Para él, la modernidad se compone no sólo por la colonialidad del poder, del saber y del ser, sino que se articula en la colonialidad del ver; en otras palabras, en todo régimen visual subyace una matriz de colonialidad a partir de la polarización e inferiorización entre el sujeto que observa y su objeto, el sujeto observado (Barriandos, 2011: 15). Dicho planteamiento radica en ampliar la propuesta de Quijano sobre la heterogeneidad histórico-estructural para desmontar la idea progresista de la transformación histórica de lo visual, la cual supondría que se estructura por fases que van de las menos complejas y modernas, a las más complejas y desarrolladas. En suma, la colonialidad del ver opera a través de los dispositivos visuales de la maquinaria del poder capitalista como series de superposiciones, derivaciones y recombinaciones heterárquicas, las cuales interconectan, en su discontinuidad, el siglo XV con el siglo XXI, el XVI con el XIX, etc. (Barriandos, 2011: 16).

Aunque las políticas de identidad y el derecho liberal han transformado los históricos procesos de proscripción de las orientaciones y las experiencias homosexuales, la obtención de derechos ciudadanos no ha sido a consecuencia de una demanda histórica que responsabilice al Estado y a la Iglesia por los efectos que trajo la criminalización de sus prácticas sexuales y que, por efecto, se

les reivindicara dignamente mediante los mecanismos del derecho internacional que exigen a los Estados modernos como la reparación del daño. Al contrario, su diferencia ha sido atrapada por la colonialidad que la excluyó para reinsertarla en el mercado por medio de la maquinaria que encubre su disidencia sexo-genérica, a la vez que ensalza las orientaciones sexuales como un estilo de vida y un deber ser; en otras palabras, se han convertido en objeto de un proceso de domesticación de sus identidades politizadas para transfigurarlas en modelos aspiracionales.

Basta con ver la “marcha del orgullo” y su transformación en un escaparate de marcas, productos y servicios que se ofrecen a las llamadas poblaciones LGBTTTI, lugar de ofertas donde se subraya la distinción social vía el consumo, a la par que se pondera como mayor logro del movimiento: la concesión del derecho al matrimonio y a la adopción. En suma, la colonialidad del poder y su agenda de deglución sistémica perfila un régimen visual que influye en la manera de ver, subjetivar los cuerpos, sus placeres y sus ontologías.

Actualmente, en la heterogeneidad histórico-estructural de América Latina, el patrón del poder de la colonialidad funciona a través de múltiples dispositivos, entre ellos resalta el del colonialismo interno, puesto en marcha y administrado por las élites de sus Estados-nación que, para mantener su *estatus quo*, recurren, además del dominio económico y epistémico, a una serie discursos y representaciones que inferiorizan al resto de los ciudadanos; en el caso de la danza de la Tunantada, se expresa a través de formas de representación fraccionadas que ponderan las individualidades y encubren las expresiones colectivas que difieren y se resisten a su régimen.

Por eso, en este artículo se propone un ejercicio de descolonización epistémica que permita comprender por qué en la danza de la Tunantada es posible la expresión de los varones de orientaciones homosexuales, pues revela el ejercicio de principios éticos distantes al derecho liberal y sus formas de inclusión individualizantes. Parto, entonces, de un diálogo entre saberes que permita identificar los procesos históricos de la danza de la Tunantada, pues su manifestación estética y religiosa encuentra su raíz en las ontologías andinas previas a la intrusión española; posteriormente, se intenta comprender por qué en su realización existe una profunda conexión con las cosmovisiones andinas de la relación sexualidad-género, a la vez que mantiene un estrecho paralelismo con una de las actividades más importantes de la reproducción social, la agricultura; para finalmente entender la importancia y los significados que

adquiere en la colectividad, pues es de apreciar el efecto reflejo que su realización tiene sobre las nociones éticas de la colectividad.

La narrativa colonial de la danza de la Tunantada

Entre los estudiosos del llamado “folklore andino” existen distintas interpretaciones sobre el origen de la Tunantada; uno de ellos da especial relevancia a la música que, además de interpretarse por orquestas que acompañan a los danzantes, actualmente es valorada como un género de la música popular peruana, la cual abarca una amplia variedad de compositores e intérpretes; con respecto a la música de las orquestas, generalmente se compone de dos clarinetes, dos violines, una arpa y de quince o hasta veinte saxofones; en cambio, los grupos musicales del género, paulatinamente, han integrado instrumentos y órganos eléctricos. Los cantos que se entonan a la par melódica se caracterizan por evocar estados de ánimo causados por el desamor o la pérdida de un ser querido, pero también de dolor y tristeza por el recuerdo de un tiempo añejo. Se presume que dicho estilo interpretativo data de tiempos prehispánicos, cuando los “mitimaes” yauyos fueron desterrados de su territorio en la actual Lima, por parte de los incas para ser trasladados al Hatun Xauxa, la actual provincia de Jauja. Los sentimientos melancólicos que acarrea ese despojo quedaron reflejados en su tradición oral, en el canto-danza llamado “*Jerga Kumu*” (Llanto, 2003).

Otras interpretaciones sobre el origen de la danza se sitúan en la colonia, pues resultan relevantes las diferencias histórico-culturales de los personajes que la componen; me refiero a las caracterizaciones que distinguen añejos estereotipos locales y a sus reactualizaciones en una pléyade de identidades nacionales e internacionales. Henoch Loaiza (2006) aprecia que la cuadrilla de bailarines manifiesta teatral y coreográficamente los procesos de diferenciación social impuestos en la zona a partir de la conquista y la colonización; no en balde, en su ejecución, es necesario el desplazamiento frontal y eslabonado de los distintos personajes que, con acompasados pasos de baile, avanzan por la calle y/o plaza central de sus localidades para bordear cuadrangularmente el recinto religioso que resguarda al santo patrono al que se dedica el baile; es el obligado “pasacalle” que los presenta grupalmente.

Inicia la danza el “huatrilla”, un indígena humilde que canta y hace bromas en lengua quechua en su variante xauxa-wanka; los dirige, especialmente, a los que él consi-

dera “señoritos” y “niñuchas”; según los *tunanteros*, tiene la función de abrir camino al resto de los bailarines y, aunque en su desplazamiento ingiere bebidas embriagantes, no pierde la cordura. Muchas veces se le confunde con otro personaje, el “chuto”, quizá por la semejanza que guardan entre sí sus máscaras, pese a que el resto de los accesorios que portan son muy distintos. Los folkloristas no saben situar este personaje en una filiación: unos dicen que se diferencia por ser un indígena educado; otros, que es un mestizo de clase media, e incluso hay quienes consideran que podría ser inglés. Lo cierto es que de la misma forma que el “huatrilla”, abre paso a la cuadrilla y bromea entre los espectadores.

Les sigue el “tucumano”, el arriero del Virreinato de la Plata; recientemente también se infiere que es “argentino”, y aunque sus pasos de baile son toscos por la calidad de sus botas, recorre intermitentemente los costados de la cuadrilla lanzando largos azotes con su fuste de piel bovina. En cambio, el desplazamiento del “jamilé”, o también llamado “boliviano”, es prudente, quizá por su oficio de curandero, adivino y vendedor de plantas medicinales. Se suma a esta apertura discontinua el “chuncho” o el “anti”, proveniente del norte, de la región selvática, cuya peculiaridad dancística recalca que está de cacería o quizá apto para la guerra. Con un andar tambaleante, se integran “María Pichana” y su “viejo”, una pareja de ancianos alcohólicos que bromean a los espectadores con alaridos picarescos y que realizan entre sí movimientos de connotación sexual.

Las mujeres se ubican al centro de la cuadrilla, las encabeza la “Jaujina”, la mestiza noble o también identificada como criolla, que se distingue por su altivez y elegancia. Ella, con movimientos sutiles, abre paso a su madre la “Wanka” o “Huanquita”, mujer indígena de la nobleza Xauxa-huanca que se atavía con una suntuosa pechera que lleva incrustados ornamentos de oro y a sus espaldas carga a su infante mestizo; sus pasos de baile remarcan el lugar de preeminencia que le corresponde en la jerarquía social, pues es reconocida por su riqueza y su estrecha relación con los conquistadores. Se les une la “sicaína”, posiblemente una mujer mestiza cuya característica más visible es la alegría y la sensualidad, al grado de mostrar sus atributos físicos con una pollera que, a diferencia de las otras mujeres, culmina a la altura de sus pantorrillas. Finalmente, cierra la cuadrilla el llamado “príncipe”, “chonguino” o “español”, representante del poder colonial, posiblemente un conquistador o encomendero que alardea su lugar de poder al alzar su bastón y dirigirse al resto de bailarines con desdén.

Loaiza considera que la explícita diferenciación social y la connotación colonial de los personajes permite inferir que la danza fue una creación de los indígenas y mestizos de Jauja; de ahí que proponga que la danza se configuró como una expresión exclusiva de varones porque su realización posibilitaba un espacio de recreación que asimismo les permitía ironizar sus condiciones de vida y burlarse de sus opresores dentro del sistema de calidades que se implantó con la estructura colonial. Por eso, en la caracterización de los personajes, los varones excluidos se distinguen por su picardía, disipan sus penas con la desmesura que el alcohol les provoca; en cambio, las mujeres indígenas nobles y sus hijas mestizas ensalzan la elegancia de sus atuendos para reiterar su relación con la opulencia y la pretendida complicidad con los amos españoles, que finalmente son representados como unos déspotas.

A este respecto, el cronista mestizo del siglo XVII, Guaman Poma de Ayala (1988), llegó a declarar en su *Nueva corónica y buen gobierno* que, durante la colonización de esa región, el control de los españoles sobre los “indios” consistió en la ocupación de sus territorios y en el dominio sexual de sus esposas e hijas. En un pasaje, se lamentaba de la vida pecaminosa de los varones y las mujeres indígenas por vivir amancebados; además, condenaba la absoluta libertad que les concedían a sus hijas, las jóvenes doncellas, pero acentuaba su preocupación en que los varones huían de sus pueblos y se volvían alcohólicos, porque:

Estas indias es causa de que españoles de los tambos y arrieros y pasajeros se detengan porque pecan con ellas y se detiene cuatro días o diez días en el Tambo, amolestando a los pobres indios mitayos, pidiéndoles camaricos, indios de servicio y así como los indios saben que sus mujeres andan hechas bellacas y putas, ha parido de otro indio o mestizo, de pura vergüenza no se viene a su pueblo o por no matarlo o por no tener con ella mala vida, se ausentan de sus pueblos, como lo he visto en los Aymaraes, Parinacochas, doctrinas de frailes, Collas, Condes, huancas de Jauja, hierve de mestizos (De Ayala, 1988: 266).

Pese a que las concepciones de Guaman Poma ponderaban la moral cristiana para compadecerse de las circunstancias en las que vivían los varones indígenas, también resaltaban un hecho generalizado durante la conquista y colonización de América, la valorización que los conquistadores dieron a las mujeres indígenas a manera de moneda de cambio y/o botín de guerra y, en consecuencia, la obligación que éstas

tuvieron para mediar entre los invasores y los varones conquistados. La colonización del orden social a través de la violación sexual servía para beneficiar determinante a los conquistadores, pues el lugar de preminencia y solemnidad que en las cosmovisiones andinas tenían las mujeres fue aprovechado para asegurar el control social de las municipalidades virreinales, tanto en el orden político como en el núcleo familiar.

Género, territorio y reproducción social en las cosmovisiones andinas

Efectivamente, en el Tahuantinsuyo, las mujeres tenían una valoración distinta a la objetivación que padecían sus pares en la península ibérica; en el mundo andino pre-intrusión española, el papel de las mujeres era vital, pues se apreciaba su participación en la creación a la par de sus compañeros varones. Así se expresaba en las concepciones religiosas, por ejemplo, la soberana fuerza divina andina, la que los españoles identificaron como la deidad principal, y que para sus creyentes era el primero, el principio sagrado y creador, se desdoblaba en la figura del padre-madre: *Viracocha*, fuerza sagrada que era a la vez hombre y mujer, por lo que se le distinguía en la lengua quechua como: *cay cari cachon, cay uarmi cachon*, “sea varón, sea mujer”. Incluso, dicha concepción se extendía a su corporalidad, pues se le reverenciaba como *ulca apo*, o sea, señor del *ulli* (falo) y *raca* (vulva) (Kush, 2000: 34).

Los pueblos andinos creían que la fuerza divina de *Viracocha* se proyectaba en la realidad humana y en el cosmos, es decir, en su extensión circundante y entendida como totalidad; cuando se desdoblaba en el ámbito terrestre, los territorios en su posición cardinal contenían uno de los principios de la dualidad, lo que suponía la partición geográfica y su delimitación, a partir de la diferenciación de las cualidades de género que extendía. No en balde, la concepción territorial de los incas era llamada *Tahuantinsuyo* o “las cuatro regiones unidas entre sí”, la cual comprendía las regiones cardinales: *chinchaysuyo, collasuyo, antisuyo, contisuyo*, entidades territoriales que mantenían relaciones de convivencia en una lógica de reciprocidad, ya fueren éstas a través de oposiciones y/o complementariedades.

En consecuencia, esas nociones tenían eco en las taxonomías geográficas y en sus atributos; por ejemplo, en los relatos de las dinastías incas elaborados después de la conquista, se describía que la partición social y espacial del territorio denominado Cuzco correspondía a mitades asimétricas: en el plano horizontal se distinguía la pareja

icho-allauca, izquierda-derecha, que tenía su valencia de género, femenino y masculino, respectivamente. En el plano vertical, la dualidad era entendida en el par *hanan-hurin* arriba-abajo.

María Rostworowski (1998) afirma que las descripciones de Garcilaso de la Vega sobre el Cuzco sugieren que el área montañosa alta, denominada *hanan*, era el aspecto masculino, mientras que el femenino correspondía a su contraparte baja y llana: *hurin*. Al concebirse como territorios que adquirirían connotaciones de género, el mismo principio influenciaba determinadamente a sus habitantes, por lo que en la región *hanan* varones y mujeres eran masculinos, mientras que en la parte baja, *hurin*, las mujeres eran femeninas y los varones también.

La relación *hanan-hurin* tenía otras implicaciones sociales, pues también se concebía como *yanantin*, es decir, como la unión varón-mujer, equivalente a la idea de matrimonio; así, cada comunidad al dividirse y estar constituida en dos partes, generaba entre sí relaciones asimétricas de reciprocidad, pues, aunque cada parcialidad tenía su correspondiente autoridad, en su conjunción comunitaria, la *hurinsaya* era dependiente a la *hanansaya*, “como una mujer a su marido o como la mano izquierda a la derecha” (Nuñez, 2008: 4). La autoridad de la porción *hanansaya* representaba a las dos partes o, mejor dicho, a la comunidad en su conjunto y, de la misma forma, se extendía dicha concepción a la familia nuclear, ya que a pesar de ser entendida como unidad doméstica y cuyo germen era un par, quien la representaba socialmente era el varón, el padre, porque el ámbito público era concebido como un espacio masculino.

Daisy Nuñez (2008) afirma que *yanantin* o matrimonio era fundamental en la cosmovisión andina, pues otorgaba a los individuos el estatuto de ser persona, es decir, se reconocía a los cónyuges en su calidad de adultos y partícipes de la reproducción social; se motivaba desde edades tempranas y se valoraba como una norma, pues en el pensamiento andino las vicisitudes del mundo debían enfrentarse dualmente, en pareja. En suma, el *yanantin* era vital, era el principio fundamental de la vida en colectividad, al menos así lo sugiere su etimología: se compone de la raíz quechua *yana*, cuya traducción es negro, pareja y mano de mortero que, al conjugarse al sufijo *ntin*, tiene la función de pluralizar, por lo que su significado global se adquiere al ligarse con un verbo con la finalidad de expresar la idea de una acción efectuada en par, en sociedad o en conjunto, sean éstas personas, animales o cosas.

Por tanto, la reproducción de la vida social dependía de la partición de las actividades que desempeñaba cada

individuo de acuerdo con su posición de género, pero también de las tareas que realizaba en conjunto; si bien los varones se ocupaban de las labores públicas y las mujeres de las del ámbito privado y doméstico, esto no suponía la exclusión o privación de alguno de los cónyuges en las faenas cotidianas; había ámbitos que requerían las labores de ambos en corresponsabilidad asimétrica: entre ellas se encuentra el pastoreo, el comercio, la ganadería y la agricultura, donde de acuerdo con la valencia de género que tuviera el trabajo, uno asumía la responsabilidad o la dirección de las acciones a seguir, mientras el otro las obedecía y se convertía en su ayudante. Así, el pastoreo y la ganadería eran comandadas por los varones, mientras en actividades como el comercio y la agricultura tenía preeminencia el trabajo de las mujeres.

El varón-mujer en los ciclos agrícolas andinos

Una de las actividades centrales para las sociedades andinas fue y sigue siendo la agricultura. En tiempos anteriores a la invasión europea, se consideraba análoga a la sexualidad matrimonial porque además de ser indispensable la fuerza laboral de varones y mujeres, se esperaba que su realización tuviera como resultado la reproducción, es decir, la producción de los mantenimientos: el maíz, la quinoa, la papa; incluso las herramientas y elementos necesarios para concretarla adquirirían equivalencias antropomórficas mediante las siguientes series análogas: lampa-varón (falo), tierra-mujer (vagina).

En consecuencia, su realización debía valorarse como acontecimiento de importancia social; requería de acciones humanas que solicitaran la intervención de las fuerzas cósmicas para que la actividad estuviese protegida, fuese efectiva y se cumplieran a cabalidad sus tres periodos cíclicos: fertilidad-siembra-cosecha. En el calendario ritual andino, las faenas que requerían su cumplimiento iban aparejadas de ceremonias solemnes, expresiones estéticas y a la vez festivas en las que la colectividad se esmeraba en ofrecer su fuerza de trabajo y sus esperanzas a las fuerzas cósmicas. Así lo sugería Guaman Poma de Ayala, quien, en uno de los pictogramas de su crónica, indicaba que el día 22 de agosto era el día propicio para la celebración del *chacraiapui*, el ritual de plantación del maíz (Horswell, 2013: 226).

Michael J. Horswell (2013) propuso una interpretación de esa imagen: al extremo superior se encuentra, a manera de marco, la tipografía que refiere el mes y el nombre de la fiesta; en cambio, su narrativa visual contiene los

elementos que determinan e influyen en las actividades del periodo de siembra: primero en el ámbito celeste, los astros, el sol y la luna, quizá como marcadores de la importancia de la dualidad en su conjunción complementaria; ya en el plano terrestre la imagen se divide en tres planos: al centro aparece una hilera conformada por cuatro varones, cada uno aplica fuerza sobre su lampa, el instrumento andino utilizado para arar la tierra; del lado izquierdo, de manera frontal a ellos y al ras de la tierra, permanecen cuatro mujeres hincadas que los miran expectantes, quizá esperan el momento para depositar las semillas en el surco o, al contrario, acaban de cubrirlas con la tierra.

No obstante, otro personaje irrumpe en la escena: emerge a espaldas de la hilera de varones, lleva en cada una de sus manos un *quero* o vaso ceremonial; por los trazos toscos del dibujo, parece representar una mujer, muy distinta a las que permanecen en el suelo; su andar es tambaleante y sus ropas lucen desvencijadas; el personaje quiebra con la simetría que implica la narrativa de género y la dualidad complementaria, aunque llega a armonizar la composición, ya que los varones se encuentran al centro, mientras el grupo de mujeres y la figura solitaria los custodian, respectivamente, en cada extremo. Según Horswell (2013), se trata de un varón travestido, posiblemente aquilatado como un cuerpo ritual que fungía como el intermediario entre las fuerzas masculinas y las femeninas.

En un ejercicio de interpretación diacrónica, el autor sostiene su argumentación apoyándose en la etnografía realizada en la década de los años sesenta, por la antropóloga Billie Jean Isbell, según la cual, en un pueblo del sur andino durante los rituales efectuados en la festividad de *chacrayupay*, pudo atestiguar entre los participantes la aparición de un personaje solitario, un varón que usaba ropas de mujer y que, entre las acciones que realizaba en la plaza del lugar, estaban las de simular la siembra con los restos de maíz sobrantes en las ollas que habían contenido chicha. La pervivencia del personaje travestido y su relación con la siembra permite inferir que posiblemente su función ritual fuera la de balancear la escala de poder latente entre los principios masculino y femenino, durante los ciclos de fertilidad agrícola; es decir, para revertir el predominio del poder femenino en la tarea procreativa, se tornaba indispensable que un varón invirtiera su posición en las faenas, por lo que pasaba de realizar los surcos con la lampa para dedicarse a la plantación de las semillas, la tarea femenina (Horswell, 2013: 229).

Por eso, dicho personaje no debe aquilatarse como varón, pues al aparecer travestido denota un cambio en su

posición de género, por lo que adquiere la cualidad de signo para ampliar los significados de la acción donde participa. De ahí que proponga entenderlo como un tercer género, categoría analítica que planteó el antropólogo Gilbert Herdt (1997), con el objetivo de trascender las analogías y la bipolaridad que se presentan en las categorías de sexo y género en el pensamiento occidental (Horswell, 2013: 42).

En efecto, para Herdt (1997), la cualidad de “tercero” presente en las estructuras de género de numerosos pueblos no occidentales, permite considerar infinitas y múltiples combinaciones, a diferencia de las oposiciones binarias y excluyentes propias de occidente. Con dicha acepción, intentó superar la idea de que el género es análogo al dimorfismo sexual propuesto por la biología que caracteriza las variaciones fisonómicas como determinantes de la distinción entre machos y hembras.

Por eso, Horswell propone que la representación corporal del varón travestido puede ser entendida como un tercer género, pues su existencia andrógena a la vez que refleja el principio sagrado de la dualidad, resulta vital para equilibrar el asimétrico sistema de género. En suma, su función era la de posibilitar la reproducción, tanto la dada entre los humanos, la multiplicación de la especie y la de éstos con relación a la ecología, la producción de los mantenimientos; en otras palabras, participa en el engranaje cósmico para balancearlo a favor de la reproducción de la vida: el acto procreativo y la cosecha.

De la misma forma, en la investigación realizada en los pueblos *aymaras* de los andes bolivianos, la antropóloga Eveline Sigl (2012) constató que, gran parte de los rituales, las festividades y las expresiones estéticas como las danzas, están asociadas a los periodos de fertilidad agrícola y a la naturaleza, a la vez que establecen una estrecha conexión con la sexualidad humana. En sus narrativas aparecen parejas de jóvenes que representan actos de cortejo y coqueteo, en otras llevan a cabo juegos para provocar la risa a través de interacciones sutilmente eróticas, pero resaltan aquellas donde el humor juega un papel crucial.

Por ejemplo, entre ellas, existen personajes emblemáticos como el Pepino, el *K'usillo* o el *Achachi*, que se caracterizan por fingir actos sexuales mientras dirigen bromas a los asistentes. Sus ejecutantes consideran a los personajes que encarnan como una especie de payaso; otros, en cambio, los asocian al diablo. Los antropólogos lo valoran en su calidad *trickster*, ya que manifiesta una ambigüedad temporal, espacial y moral. Al igual que el personaje que analizó Horswell, Sigl reconoce la importancia de los varones que portan atuendos de mujeres en

las danzas rurales de Bolivia, especialmente en la figura del *Awicha*, *Awila* o *Tayka* (“abuela” en *aymara*); para ella, se trata de personajes que no necesariamente representan a una mujer, sino más bien manifiestan ambigüedad, pues se distinguen por vestir las ropas femeninas de manera burda y desaliñada, por lo que es posible que su papel tenga la intención de representar la dualidad:

Muchos entrevistados se refieren a los jóvenes disfrazados de mujer como “lisos”; este término alude a la malcriadez o picardía de connotación erótica-sensual, que es reservada para los hombres. Una mujer biológica no podría tener el acceso lúdico-agresivo a la sexualidad demostrado por los hombres disfrazados de mujeres. Entonces, lo cómico-transgresor también surge de la distorsión del papel de género establecido para la mujer. La *tayka* (“madre”) y las *awichas* de los *Auki Aukis*, *Chunchus*, *Jach’a Sikus* y otras danzas más deleitan al público tironeando a su pareja masculina hasta que se caiga, pateándola y sentándose sobre ella, demostrando una actitud que no encaja con el comportamiento previsto para una mujer (Sigl, 2012: 68).

A diferencia de los travestis urbanos, los transformistas rituales, como los denomina Sigl, no pretenden representar a una mujer, sino a un estado intermedio que reúne las polaridades asimétricas; dicha condición dual se manifiesta expresivamente con la picardía, pues con ella se potencializa su significado a manera de estimulante colectivo y alegoría del placer sexual; su tarea es provocar alegría entre los asistentes y, simultáneamente, traspasarla a la tierra como condición previa para la procreación; en síntesis, deben agradar a la *pachamama* y a los espíritus de las semillas para que la cosecha y el temporal agrícola venidero sean buenos.

La pervivencia de dichos personajes permite considerar que las configuraciones de género en los pueblos andinos eran múltiples y variables; si bien forman parte de un sistema que reconoce las oposiciones binarias y asimétricas, éstas eran fluidas, debían complementarse y ser recíprocas entre sí. Si sumamos estas concepciones a los elementos cosmogónicos anteriormente analizados, se puede advertir que en el *Tahuantinsuyo* los humanos podían tomar diversas posiciones de género de acuerdo con la región cardinal que ocupaban, a la parcialidad que les correspondía geográficamente: *hurin-hanan* o de la preminencia que adquiría su labor en las tareas realizadas en pareja o *yanantin*. Además,

dichas combinaciones se complejizaban en el tiempo, en las fechas propicias para la siembra-cosecha y el temporal cíclico lluvia-sequia.

Así, las personas adquirirían posicionalidades genéricas que estaban condicionadas por el lugar que su cuerpo ocupaba en el espacio y el tiempo. Transitaban de una polaridad excluyente a un estadio intermedio que, sin cesar, les permitía volver a transitar a una polaridad cuya condición era la de complementarse en par para sostener la vida. Tanto la economía social como la doméstica requerían de las posiciones de género para mantener la cohesión colectiva, pues cada individuo era partícipe de la totalidad dual. En suma, se valoraban todas las posiciones que cada persona tomaba para mantener la subsistencia en común.

En la actualidad, la complejidad histórico estructural andina permite observar sistemas de referencias de género variables; los centros urbanos guardan progresivamente estrecha semejanza con el modelo occidental, mientras que en los ámbitos rurales aún prevalece gran parte de los elementos significativos que, como hemos reseñado, la historia identifica como previos a la intrusión española y la antropología como parte de la vida ceremonial de las comunidades campesinas. Even Sigl constató la pervivencia de ambos sistemas en su estudio sobre Bolivia. En los ámbitos rurales, los varones no asocian dichos personajes a una orientación sexual o a una identidad sexogenérica, sino que realzan su cualidad de representación ambigua: el varón-mujer; en cambio, en los ámbitos urbanos dichos personajes son considerados como representaciones de una mujer, lo que indica que se ha abandonado su cualidad de tercero, la ambivalencia y la androginia que los caracterizaban.

Es posible que la danza de la Tunantada, en su devenir histórico, también se haya transformado; actualmente los varones de orientaciones homosexuales y las mujeres prefieren representar a los personajes de mujeres como la Huanquita, la Jaujina y la Sicaína, mientras que el personaje de María Pichana sigue manteniendo sus características ambiguas, en su cualidad de varón-mujer, y sólo los varones siguen representándola. Incluso la coexistencia de ambos sistemas de referencia también se expresa en la forma en que se les identifica y se autodesignan; los mestizos de Jauja utilizan el vocablo *mallica*, posiblemente por una variación fonética de las palabras castellanas marica, maricón, es decir, afeminado, mientras que entre los hablantes de lengua quechua les llaman *Walmish* o *walmishco*, que significa dos a la vez o es varón, es mujer (De la Torre, s/f).

Oposición y reciprocidad en la danza de la Tunantada de Sausa Tambo

La importancia del principio del *yanantin* en la reproducción social también tenía su correspondencia en la vida ritual, pero se manifestaba en una de las prácticas sociales aún vigente en los andes: el *tinku*. La raíz del vocablo en lengua quechua y su conjugación tienen las siguientes acepciones según el diccionario siglo XVII compuesto por Diego González Olguín:

Tincu: La junta de las cosas.

Tincunacuni: Ser contrarios, competir,

Tincuni, *Tincunacuni*, *Macanacuni*: Reñir o pelear, trabar la pelea, porfiar.

Tincuk pura: Límites.

Tincuquempi sayahuani: Amojonar en su raya o límite.

Tincuc masiy: Mi contrario en juego o fiesta (López-Baralt, 2008: 34).

Tinku comprende la reunión, el encuentro de contrarios o su competición, aunque en su contexto ritual actual se entiende como una pelea, una lucha entre las dos parcialidades de una comunidad (*Hanan-Hurin*) o incluso entre distintos grupos; no obstante que sus motivaciones son polisémicas, entre ellas, se consideran relevantes: honrar a los santos patronos por su amparo y los favores recibidos, también con ello establecen convenciones de reciprocidad entre las parcialidades con el objetivo de fortalecer la unidad entre ellas y, asimismo, se valora como un ritual que celebra y potencializa la fertilidad agrícola. En su realización es latente la lógica ambivalente de la dualidad: su complementariedad y su oposición, su reunión y su encuentro competitivo, por lo que incluso mantiene una estrecha analogía con en el *yanantin*, pues recuérdese que reúne las polaridades varón y mujer, conjunción que, según un dicho popular *quechua*: donde hay *maqakuy* hay *munakuy*, “donde hay pelea, hay amor” (Núñez, 2008: 5).

En consecuencia, la conformación del par *yanantin*, además de su acepción como matrimonio, también refería a la reproducción de la vida social en un doble sentido; a escala doméstica comprendía la conformación de una familia, cuya condición previa y necesaria era la actividad sexual en su calidad de intercambio recíproco y/o tarea reproductiva para la llegada de nuevos seres humanos; en el otro sentido, refiere a su impacto en la vida comunitaria, particularmente a través del ritual y el trabajo porque su

desarrollo en todas las actividades de la reproducción social actúa a favor del beneficio comunitario.

En suma, la cosmovisión de la dualidad comprendía un par masculino-femenino y sus relaciones asimétricas en oposición-complementariedad, cuya influencia determinaba las normas de convivencia: como la partición territorial *hanan-hurin* en la célula básica de la reproducción social, la familia-matrimonio o *yanantin*, a la vez que se multiplicaba en el *tinku*, donde las potencias duales se enfrentan y se conjugan para determinar el acceso a los recursos, a sus respectivas cualidades ecológicas y a sus potencialidades en el trabajo. Esto supone que las relaciones de oposición y complementariedad establecidas en la partición espacial y social del *Tahuantinsuyo*, a la vez que conformaban una totalidad compleja, determinaban y sentaban las normas de las relaciones políticas, económicas y de reciprocidad entre las parcialidades que la componían.

El historiador Manuel Perales (2018) asegura que el asentamiento andino de *Hatun Xauxa* (uno de los poblados más antiguo del Valle del Mantaro y donde actualmente se establece Jauja) fue concebido y planificado como un espacio para celebrar el *tinku*; era un espacio de singular connotación religiosa, pues su nicho ecológico y sus relieves orográficos fueron aquilatados como *huacas*; por eso, ahí se reunían los diversos pueblos de la región para participar en celebraciones y competencias rituales en fechas establecidas dentro del calendario festivo de los incas, y aún en la actualidad se considera un espacio sagrado.

Los encuentros *tinku* fueron posibles por la amplia red de caminos que conformaban el sistema vial que en actualidad se conoce como *qhapaq ñan*; se trata de numerosas vías, posiblemente construidas por sociedades que antecedieron al Estado cusqueño; comprendió parte de las actuales naciones de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina, por lo que se estima una extensión de alrededor de sesenta mil kilómetros. Durante la invasión y colonización española, funcionaron para el desplazamiento de los ejércitos y, a partir del siglo XVII, como vías para el traslado de las ferias de mercaderías del Virreinato (Perales, 2018: 2).

En ese sitio, actualmente distrito de Sausa Tambo, se afincó la primera capital virreinal del Perú y actualmente se realiza la danza de la Tunantada durante las festividades con las que se honra a la Santa Cruz. La fiesta marca su inicio el 3 de mayo, cuando en los cuatro barrios que componen el distrito, los mayordomos en turno, acompañados por sus vecinos, sacan de las capillas barriales sus respectivas

cruces para finalmente conducir las en procesión rumbo a la Iglesia principal, porque ahí quedarán resguardadas durante cuatro días. La noche del 7 de mayo se realiza una operación a la inversa, las cruces son llevadas a su lugar de origen acompañadas de una peregrinación festiva encabezada por los nuevos mayordomos.

Entre esas fechas, del 5 al 7 de mayo, los sausinos salen a las calles al compás del baile de la Tunantada; se desplazan en sentido levógiro y rodean sin cesar la plaza principal. Pese al sentido religioso y solemne que implica el culto a la Santa Cruz, con el ofrecimiento de la danza, la plaza principal se torna en un ambiente familiar, incluyente y festivo. Cada cuadrilla o grupo barrial que baila la Tunantada se conforma de acuerdo con la convocatoria de la familia que anualmente es elegida para liderar a su barrio en las actividades que implican las celebraciones de la Santa Cruz; son los “mayordomos” quienes, previa solicitud ante la comunidad y la Iglesia, se convierten oficialmente en los encargados de preservar su culto; su función también supone cubrir los consumos alimenticios que se efectúan durante la fiesta, además de pagar los gastos de la orquesta musical que acompaña a la cuadrilla de danza compuesta por los vecinos.

Dichas celebraciones son mantenidas por el pueblo de Sausa porque a través de ellas reafirman sus creencias frente a los procesos de homogenización cultural que ha traído consigo la globalización; son prácticas organizativas que definen su pertenencia territorial y que consolidan el lazo social identitario, pues su realización es entendida como el baluarte que conserva la cohesión del pueblo e integra a sus migrantes. Así, a partir de las instituciones comunales como el “Comité de Mayordomos”, deciden colectivamente los requerimientos necesarios para emprender la organización festiva. Dichas prácticas adquieren un sentido común que dota de prestigio y reconocimiento social a cada uno de los individuos que participa en su realización. La visibilidad tanto del trabajo individual como el colectivo tiene peso en el cuerpo social, en la medida en que muestra el compromiso que se tiene para la pervivencia comunal.

En esa celebración conocí a Alonso, un joven que prefiere ataviarse con el traje de la “sicaína”, pues según él se siente identificado con la alegría y la picardía que caracteriza al personaje; aunque no es originario del pueblo, su integración al mismo ha sido sencilla; su diferencia como “gay”, como él mismo se define, no fue obstáculo porque incluso es reconocido por su habilidad en las labores consideradas femeninas, como el bordado de los vestidos que portan los personajes de mujeres en la danza y, además, tiene

trabajo voluntario como campanero de la iglesia; en suma, es muy apreciado al punto que sus vecinos lo apremian a convertirse en político.

Otro “tunantero”, Waldo, aunque prefiere no definirse bajo una identidad de acuerdo con su orientación homosexual, asevera que se identifica con el personaje de la “jaujina” por ser una dama altiva y elegante. Es oriundo del distrito de Acolla, pero le gusta participar en la Tunantada de Sausa y en las de otros distritos circunvecinos, y hasta ha llegado a participar con el grupo de “los capullos” en la “chonguinada” de Cerro de Pasco. Me asegura que en el Valle del Mantaro no se discrimina por lo que asevera que los “maricones” siempre han participado en las celebraciones, la mayoría de ellos se conoce entre sí y, pese a que pertenecen a distritos distantes, esa red amistosa se ha convertido en un compromiso colectivo que los motiva a participar en la Tunantada de cada uno de sus respectivos pueblos.

Sin duda, la estrecha relación que guarda la danza de la Tunantada con las cosmovisiones andinas sobre el género y la sexualidad pudo ser el detonador para que los varones de orientaciones homosexuales lo resignificaran como un espacio para la expresión de su singularidad. Pero, sin duda, estas expresiones son bien recibidas en los distintos pueblos andinos por formar parte de sus prácticas organizativas e incluyentes cuya configuración tiene su origen en la herencia de las cosmovisiones andinas, en su sincretismo colonial, pero, sobre todo, en la perspectiva comunal que tienen sus prácticas organizativas.

La valoración positiva que se les concede a esos varones no obedece a su participación en una danza que, por sus características narrativas, permita la reivindicación de sus orientaciones o identidades en consonancia a los principios jurídicos de la no discriminación y la ciudadanía; al contrario, se trata un proceso de reciprocidad colectiva, donde la obtención del respeto y del reconocimiento se condiciona por las formas de organización que las instituciones comunales demandan, pues a través de ellas se contribuye al trabajo comunitario, se mantienen vivas las creencias y tradiciones, además que se genera un espacio de autoridad, de respeto mutuo y ética vernácula.

Referencias

Asociación de Tunanteros del 20 de enero de Yauyos-Jauja (2012). “Carta Notarial”. Recuperado de <<https://es.scribd.com/document/80492636/Carta-Notarial-de-La-Asoc-Tunateros-Del-20-de-Enero-Yauyos-Jauja>>.

- Barriandos, J. (2011). "La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico". *Nómadas*, 35, 13-30.
- Breña, A. (2012, febrero 6). "Instituciones tunanteras y alcalde sobre mal reportaje DÍA D". Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=Bl eSnytawVEs>>.
- Cardín, A. (1984). *Guerreros, chamanes y travestis, indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona: Tusquets Editores.
- De Ayala, G. P. (1988). *Nueva coronica y buen gobierno II*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- De la Torre, A. (s/f). "El tres y el cinco de las semillas: Conocimientos y habilidades". En *La mujer campesina y las semillas andinas: Genero y el manejo de los recursos genéticos*. Recuperado de <<http://www.fao.org/3/x0227s/x0227s08.htm>>.
- Herd, G. (1997). "El tercer sexo y el género. Más allá del dimorfismo en la cultura y la historia". *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, 1(6). México: Universidad de Guadalajara.
- Horswell, M. (2013). *La descolonización del "sodomita" en los Andes coloniales*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Kusch, R. (2000). *América profunda*. Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Loaiza, H. y Orellana, S. (2006). *La tunantada de los Yauyos-Xauxa, huatrilas y chutos*. Lima: Arteida Editores.
- López-Baralt, M. (2008). "Tinku, concordia y ayni: tradición oral andina y neoplatonismo en dos obras el inca Garcilaso". En *Nuevas lecturas de La Florida del Inca*, De Mora, C. y Garrido, A. (eds.). Madrid: Iberoamericana Libros, Vervu.
- Llanto, L. (2003). "Jerga Kumu. Canto del mitimae Yauyo". En Gonzalo Espino (comp.), *Tradición oral, culturas peruanas: una invitación al debate* (147-156). Lima: UNMSM Fondo Editorial.
- Núñez, D. (2008). "Yanantin y Masintin: La cosmovisión andina". Recuperado de <https://www.academia.edu/10401973/YANANTIN_Y_MASINTIN_LA_COSMOVISION_ANDINA>.
- Perales, M. (2018). "El Qhapaq Ñan y los orígenes de la tunantada: notas sobre la relación entre los caminos y el patrimonio cultural inmaterial de Jauja". Recuperado de <<https://qhapaqnan.cultura.pe/sites/default/files/articulos/Qhapaq%20C3%91an%20y%20Tunantada.pdf>>.
- Quijano, A. (2014). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En D. Assis (ed. lit.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- Rostworowski, M. (1988). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/ Ministerio de la Presidencia/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Sigl, E. (2012). "Erotismo, sexualidad y humor en las danzas del altiplano boliviano". *Maguaré*, 26(2), 51-86.
- Tuesta, S. (2012). "La armonía de las diferencias". *Diario 16 del Perú*. Recuperado de <<http://jaujate.blogspot.com/2012/02/sonaly-tuesta-la-armonia-de-las.html>>.

Fotografías

Huatrilla



Foto: Óscar González Gómez.

Wanca



Foto: Óscar González Gómez.

Jaujina



Foto: Óscar González Gómez.

Agosto Chacraiapui



Dibujo: Nueva corónica y buen gobierno (Guaman Poma de Ayala).

María Pichana



Foto: Óscar González Gómez.

Impacto ambiental, conciencia social y disponibilidad de alimentos en urbes mexicanas: el caso de la producción agrícola

Libertad Rosalía Castro Colina*

La relación campo-ciudad en torno al sistema de alimentos puede analizarse considerando ciertos conceptos teóricos. En este sentido, el objetivo de este trabajo es utilizar tres perspectivas teórico-prácticas: agroecología, ciudadanía ecológica y soberanía alimentaria, para definir problemas, señalar responsables y proponer soluciones. A través de doce líneas de análisis, cuatro por cada uno de los tres conceptos mencionados, se indicaron puntos cruciales para disminuir el impacto ambiental de la producción, generar conciencia social y mejorar la disponibilidad de alimentos. Con esta propuesta interdisciplinaria, se busca encontrar los obstáculos y generar alternativas para mejorar el sistema de alimentos, así como encontrar la manera de reducir la dependencia de la ciudad con el campo.

Introducción

El estudio de las relaciones campo-ciudad podría ser un enfoque que ayude a brindar soluciones a los problemas en los sistemas de alimentos. Como una investigación mexicana lo señala: “Se necesita una colaboración entre los diferentes grupos urbanos para formar ‘La Vía Urbana’ que trabaje junto con ‘La Vía Campesina’ para reconstruir las conexiones rural-urbano y producir los cambios estructurales necesarios para alcanzar la soberanía alimentaria” (García-Sempere *et al.*, 2018: 12). Así, el sistema de alimentos no puede entenderse sin el campo ni sin la ciudad, y mucho menos sin su relación e interdependencia.

* Investigadora sin adscripción institucional.

La relación entre los espacios rurales y urbanos entendida como meros circuitos de comercialización más que como espacios continuos de procesos de desechos y procesos naturales podría agudizar la crisis ambiental (McMichael, 2009). Las ciudades son centros caracterizados por su falta de autosuficiencia en agua, energía, alimentos y manejo de desechos entre los aspectos más importantes en términos ambientales. Las ciudades tienen una imposibilidad para lograr esta independencia. Estas regiones metropolitanas integran a la mayor cantidad de consumidores nacionales que incluyen una población que podría ejercer una influencia para alcanzar formas ambientalmente sustentables, socialmente conscientes y homogéneamente accesibles que podrían lograr transformar los sistemas de alimentos.

El objetivo de esta investigación es utilizar tres conceptos teóricos para entender los desafíos, contradicciones y obstáculos en el desarrollo de un sistema de alimentos ambientalmente amigable, socialmente consciente y disponible de manera homogénea. Dichos conceptos son agroecología, ciudadanía ecológica y soberanía alimentaria.

Por otro lado, la justicia ambiental es un concepto que implica el reconocimiento de inequidades en la distribución de daños, riesgos y peligros ambientales generalmente propiciados por las prácticas humanas (Schlosberg, 2013). La aplicación de este concepto a las relaciones campo-ciudad puede hacernos reflexionar acerca de la manera en la que el campo sostiene y la alimentación de la ciudad, asume los costos ambientales y la mayoría de las inequidades sociales. A su vez,

la ciudad avala los sistemas productivos de agricultura intensiva, aumenta las inequidades fuera y dentro del campo y no es muy eficiente en la distribución de alimentos interna y externamente (Agyeman, 2014). Así, el papel de las ciudades debería promover la agroecología en el campo; alentar las responsabilidades y conciencias ambientales de los ciudadanos en el campo y la ciudad; e incitar iniciativas para generar una distribución homogénea de alimentos en el sector urbano y rural.

De este modo, este trabajo busca identificar las prácticas relacionadas con: 1) el impacto ambiental de los distintos tipos de producción agrícola; 2) la conciencia de las inequidades y las responsabilidades ambientales dentro de la población urbana; y 3) los problemas de la disponibilidad local de los alimentos. Así, el análisis del daño ambiental por la producción agrícola de alimentos puede enfocarse desde la perspectiva de la agroecología. Además, el estudio de la conciencia a la adherencia a vías equitativas de producción y consumo responsable y sustentable puede incluir el concepto de ciudadanía ecológica. Y el examen de la manera en la que se disponen y distribuyen los alimentos puede tomar orden desde la noción de la soberanía alimentaria.

Este trabajo consta de la presente introducción y cinco secciones. La primera describe el contexto mexicano de la producción agrícola y los programas gubernamentales contra el hambre. La segunda corresponde a la metodología propuesta. La tercera sección explica cómo se podría analizar la relación campo-ciudad bajo el concepto de justicia ambiental. La cuarta sección aborda cómo el enfoque agroecológico, la perspectiva de ciudadanía ecológica y el concepto de soberanía alimentaria podrían utilizarse para analizar los obstáculos y posibles alternativas en el sistema de alimentos. Y la quinta sección es la relativa a las conclusiones.

Contexto agrícola mexicano: producción nacional y programas de alimentos

El centro de estudio de esta investigación gira en torno a las ciudades mexicanas, pero el análisis de la realidad en el campo es indispensable porque es ese el contexto en el que se generan los alimentos. Así, el examen de la realidad de la producción en el campo nacional es necesario para generar alternativas en los sistemas de alimentos ciudadanos.

En México, según la Encuesta Nacional Agropecuaria (ENA) 2017, se utilizan 18,980,799 hectáreas (ha) para la agricultura (el territorio mexicano abarca 196,437,500 ha, así su área agrícola equivale a 9.6%), que generan una

cosecha de 109,016,639 toneladas (ton) de alimentos. El cultivo más importante es el maíz blanco (con 6,947,000 ha cultivadas y 23,142,203 ton cosechadas). Además del maíz blanco, dentro de los cultivos anuales con mayor superficie sembrada están el sorgo (2,175,099 ha), el maíz forrajero junto con el sorgo forrajero (2,093,629 ha), así como el frijol de grano (1,912,609 ha). Entre los cultivos anuales con mayor producción están el maíz amarillo (8,071,840 ton), el trigo (3,214,047 ton) y el jitomate (3,008,036 ton). En el caso de los cultivos perennes, el café (834,389 ha), la caña de azúcar (824,747 ha) y la naranja (395,849 ha) son los que mayor superficie abarcan. Pero la caña de azúcar (56,354,945 ton), la naranja (2,896,798 ton) y el plátano (2,220,400 ton) son los que más producen. Así, 79% de los cultivos son de temporal y 21% de riego (INEGI, 2017). De igual manera, la ENA 2017 señala que la mayoría de las unidades de producción (UP) tiene entre 0,1 y 5 ha (Tabla 1).

Tabla 1
Porcentaje de las unidades de producción según su superficie

Superficie	Unidades de producción (%)
Mayor de 0,1 a 2 ha	30.97
Más de 2 a 5 ha	22.68
Más de 5 a 10 ha	17.61
Más de 10 a 20 ha	12.67
Más de 20 ha	16.07

Fuente: INEGI, 2017.

Con respecto a la tecnología agrícola, la ENA 2017 indica que la mayoría de las UP utiliza semilla criolla (77.4%), usa fertilizantes químicos (68.1%), emplea coa o azadón (56.8%) y agrega herbicidas químicos (60.5%) (Tabla 2).

Tabla 2
Porcentaje de las unidades de producción según el tipo de tecnología empleada

Tipo de tecnología agrícola empleada	Unidades de producción (%)
Semilla criolla	77.47
Semilla mejorada	25.69
Semilla certificada	10.14
Semilla transgénica	0.44

Continúa...

Tipo de tecnología agrícola empleada	Unidades de producción (%)
Uso de plántulas, esquejes o yemas en la plantación	34.11
Agricultura orgánica certificada	0.30
Uso de fertilizantes químicos	68.17
Uso de abonos naturales	39.14
Uso de coa o azadón	56.88
Uso de animales de tiro o yunta	28.21
Rotación de cultivos	21.87
Herbicidas químicos	60.55
Herbicidas orgánicos	6.37
Insecticidas químicos	49.03
Insecticidas orgánicos	5.73
Fungicidas químicos	34.66
Fungicidas orgánicos	5.35
Realización de injerto de árboles	4.57
Realización de podas	16.89
Uso de sembradoras	22.60
Uso de cosechadoras	14.28
Uso de desgranadoras ^{GP}	0.12
Realización de control biológico de plagas	12.43
Uso de sensor de humedad ^{GP}	0.06
Uso de sensor de nitrógeno, coloración o verdor ^{GP}	0.03
Uso de mejoradores de suelo	8.65
Uso de polinización controlada	1.06
Realización de labranza de conservación de suelos	16.34
Cumplimiento de alguna norma oficial de sanidad vegetal	1.51
Realización de análisis del suelo	9.00
Realización de quemas controladas	16.22
Asistencia técnica para la producción	11.22
Otro tipo de asistencia técnica (comercialización, trámite de crédito)	2.06
Alguna otra tecnología	2.18

GP = grandes productores.

Fuente: INEGI, 2017.

Los principales problemas en la producción agrícola mencionados en la ENA 2017 son los siguientes: altos costos de insumos y servicios (75% de las UP); falta de capacita-

ción y asistencia técnica (33%); pérdida de fertilidad del suelo (28%); infraestructura insuficiente para la producción (24%); dificultades en la comercialización debido a un excesivo número de intermediarios (22%); problemas en la comercialización debido a bajos precios (31%); vejez, enfermedad o invalidez del productor (18%); e inseguridad (16%). La Ciudad de México incluye solamente a 0.30% de las unidades de producción nacionales (INEGI, 2017). Dados los problemas reportados con respecto a la producción agrícola, puede sugerirse que, al evitar el uso de insumos del exterior, aumentar el conocimiento sobre los contextos locales y mejorar las vías de distribución, se podría mejorar el contexto en la mayoría de las UP nacionales.

El maíz es el principal cultivo en el país y la regionalización de su producción nos puede dar pautas acerca de las diferencias entre las regiones agrícolas en el país. El principal productor de maíz es el estado de Sinaloa, seguido de Jalisco, Michoacán y Estado de México (Sagarpa, 2019). La producción industrializada se encuentra mayoritariamente en el norte y la de subsistencia en el sur del país.

Así, en México existen varios tipos de agricultura según la escala y la estrategia de producción. La agricultura de pequeña escala (de hasta cinco ha) es el umbral en el que se encuentran la mayoría de las unidades de producción (53.65%, Tabla 1). En esta escala generalmente la producción está destinada al autoconsumo o a mercados de intercambio local y no es muy dependiente de insumos externos (agroquímicos, semillas mejoradas y riego), pero sí lo es del conocimiento local, del trabajo campesino y de los servicios ecosistémicos circundantes. Gran parte de este tipo de producción puede considerarse orgánica. Este tipo de producción rara vez llega a las grandes ciudades a excepción quizá de los proyectos de agricultura urbana y la producción en las zonas periurbanas como Xochimilco y Milpa Alta en la Ciudad de México. Sin embargo, este tipo de agricultura es el proyecto más amigable y sustentable ambientalmente.

Por otro lado, la agricultura a escala media (entre cinco y 20 ha) está representada por un menor número de unidades de producción (30.28%, Tabla 1). Los agricultores medianos destinan su producción a mercados regionales, nacionales o internacionales y habitualmente utilizan semilla mejorada, fertilizantes, herbicidas e insecticidas, aunque también hay ejemplos de agricultura orgánica. De este modo, estos agricultores son normalmente dependientes de insumos externos y no imitan las funciones y características de los ecosistemas en su estado natural, por lo que

el nivel de sustentabilidad a mediano o largo plazo podría verse amenazado.

La agricultura a gran escala (más de 20 ha) representa el menor número de unidades de producción en el país (16.07%, Tabla 1). Estos agricultores abastecen las necesidades nacionales e internacionales en la mayoría de las ciudades. También son altamente dependientes de insumos externos y de capital más que de conocimiento local.

De este modo, aunque la agricultura a pequeña escala no abastezca a las ciudades, su modelo de producción debe de ser apoyado en las ciudades e imitado en la agricultura urbana, periurbana y a escalas medianas y grandes de producción en el campo, que son las que abastecen a las ciudades mexicanas e importan producción al extranjero. Así, los tres tipos de producción deben de ser considerados en esta investigación. El primero porque es el modelo a seguir y el segundo y el tercero porque son los que abastecen a las ciudades y los que necesitan modificarse con el fin de mantener una producción a largo plazo.

El sector agroalimentario en México exporta 34,849 millones de dólares e importa 28,437 millones de dólares, siendo la cerveza, el aguacate, las berries, el jitomate y el tequila los productos con mayor índice de exportaciones en millones de dólares (Sagarpa, 2019). Con respecto al maíz, en 2017, México tuvo importaciones netas de maíz amarillo de 14,311,296 ton, siendo EU el país exportador más importante con 13,668,443 ton (SIAVI, 2017). Cabe mencionar que la agricultura no orgánica en EU que se destina a la exportación sigue los mecanismos agrícolas altamente tecnificados.

A pesar de que México ocupa el 11° lugar en producción mundial de cultivos agrícolas (Sagarpa, 2019), en 2012, 43.9% de su población entraba en la categoría de carente por acceso de alimento (CONEVAL, s/f a). Entonces podría sugerirse que el problema del hambre es consecuencia de la mala distribución de alimentos y no de la insuficiente producción de los mismos (Altieri y Nicholls, 2005).

En 2013, la Cruzada Nacional contra el Hambre establece sus objetivos de la siguiente manera: “Reducir la incidencia de personas en condición de pobreza extrema (multidimensional) y carencia alimentaria, transformando los entornos social y económico, mejorando la inclusión y la participación social, así como el desarrollo comunitario” (CONEVAL, s/f b: 7). Este instrumento de política pública nacional es el principal asociado a la soberanía alimentaria. En la Ciudad de México destacan el Programa

Aliméntate, Programa Agricultura Sustentable a Pequeña Escala y Altépetl.

Por otro lado, una vez descrito el panorama nacional que básicamente muestra la falta de seguridad y soberanía alimentaria, se abundará en el concepto de justicia ambiental y la manera de abordar los distintos tipos de discursos y prácticas urbanas, así como la forma en la que se definen las problemáticas y se proponen diversas soluciones.

La justicia ambiental

El concepto de justicia ambiental implica el entendimiento de inequidades y desigualdades en el momento de asumir las consecuencias de los daños ambientales. Inicialmente, los estudios sobre justicia ambiental estaban relacionados con las poblaciones urbanas de una raza específica (americanos-africanos, por ejemplo) que históricamente vivían o eran desplazados a vivir en zonas donde había grandes cantidades de riesgos que comprometían su salud y su vida, como por ejemplo exponerse a los desechos tóxicos de una fábrica (Chavis y Lee, 1987).

Posteriormente, el análisis de la justicia ambiental se ha desarrollado en diferentes temas, contextos culturales y zonas geográficas. Un punto relevante de la aplicación del concepto de justicia ambiental es en la relación global-local que está íntimamente implicada con lo nacional-regional y lo rural-urbano. La equidad regional es un concepto puente entre la justicia ambiental y la planificación urbana (Sze, 2008). Asimismo, debe considerarse que las ciudades tienen deudas ambientales con otras zonas geográficas.

Las prácticas urbanas podrían promover la justicia ambiental una vez que se vinculan al desligue de los procesos que generan el problema, se adhieren a vías equitativas, justas e inclusivas de producción y consumo sustentable y generan instituciones que promuevan posibles soluciones (Schlosberg, 2013).

Metodología

La propuesta metodológica es sugerir cuatro líneas centrales para cada uno de los tres conceptos de análisis: agroecología, ciudadanía ecológica y soberanía alimentaria (doce en total), para después analizar cada línea para indicar ciertos obstáculos y posibles soluciones al sistema de alimentos (Tabla 3).

Tabla 3
Líneas centrales por concepto teórico

Conceptos teóricos			
	Agroecología	Ciudadanía ecológica	Soberanía alimentaria
Línea 1	Tamaño de la unidad de producción	Sustentabilidad como bien común	Regímenes de alimentos internacionales
Línea 2	Niveles de biodiversidad (monocultivo vs. policultivo)	Obligaciones ambientales distintas según la huella ecológica con respecto al nivel local, regional y nacional	Regímenes de alimentos nacionales
Línea 3	Manejo de semillas	Consecuencias no territoriales	Culturas culinarias
Línea 4	Utilización de agroquímicos	Educación Ambiental como herramienta auxiliar	Movimientos sociales

Fuente: Elaboración propia.

El concepto de agroecología incluye un elemento científico que se ha sugerido como sustentable a largo plazo en comparación con la agricultura altamente dependiente de insumos del exterior de las comunidades agrícolas. Este concepto fue seleccionado porque los actores ciudadanos podrían o no ser conscientes de la manera en la que se producen sus alimentos y los tipos de producción agrícola del país. Es decir, la ciudad debe de mirar al campo de alguna manera que podría apoyar ciertos esquemas de producción y rechazar otros. Así, la ciudad debería conocer los esquemas productivos del campo (tamaño de la unidad de producción ideal; niveles de biodiversidad idóneos; mejor manera de utilizar las semillas; y rechazo o aceptación de agroquímicos) para apoyar o no su consumo.

El concepto de ciudadanía ecológica tiene que ver con el nivel de conciencia urbana de la dependencia de las ciudades con otras zonas (en este caso el campo) y cómo se deberían de establecer responsabilidades a nivel temporal y espacial para equilibrar la deuda ambiental de la ciudad con el campo. Este concepto fue escogido porque los actores ciudadanos podrían o no ser conscientes de la deuda con el campo y la manera de equilibrarla. De este modo, al indagar cómo se aprecia la relación entre la sustentabilidad y el bien común ambiental; el posible establecimiento de obligaciones ambientales distintas según la huella ecológica con respecto al nivel local, regional y nacional; las consecuencias no territoriales, es decir, temporales; y la problemática de la creación de una política sustentable que tenga como un pilar central la educación ambiental, se podría examinar el compromiso de la ciudad con el campo considerando la dependencia de la primera con el segundo.

La soberanía alimentaria intenta exacerbar la importancia de la toma de decisiones independientes en cuanto a la producción, distribución y consumo de alimentos.

Este concepto fue utilizado porque, aunque los actores ciudadanos sean dependientes del campo, podrían o no impulsar o generar esquemas que apoyen la soberanía nacional en la producción de alimentos que finalmente influye en los sistemas de alimentos de las ciudades. Así, al examinar los regímenes de alimentos internacionales; las dinámicas nacionales; las culturas culinarias dentro y fuera de la ciudad; y los movimientos sociales relacionados con la alimentación, se podrían sugerir formas de producción soberana a nivel nacional.

La articulación de los conceptos seleccionados va en el sentido de que éstos buscan responder las nociones que se tienen acerca del sistema de alimentos desde la ciudad. Si se considera que las ciudades son más consumidoras que productoras de alimentos (a pesar de la agricultura urbana) o más bien que no son autosuficientes en la producción en función de lo que consumen, es necesario entender cómo la ciudad podría influir para alcanzar un sistema ambientalmente amigable, equitativo y con una adecuada distribución de alimentos dado su carácter de consumidora.

Así, el enfoque de la agroecología podría ser valorado como una propuesta para un sistema sustentable de alimentos en el campo que se podría avalar y apoyar en las ciudades. Además, la perspectiva de la ciudadanía ecológica podría aportar elementos para compensar el desequilibrio y las inequidades entre el campo y la ciudad en términos de la huella ecológica y las escalas temporales, así como sugerir a la educación ambiental como una estrategia de concientización en ambas regiones (campo y ciudad). Y el concepto de soberanía alimentaria podría proponer qué estrategias deberían seguirse en las ciudades para incrementar la autosuficiencia y soberanía alimentaria a nivel nacional y cómo el contexto internacional, las culturas culinarias y los movimientos sociales en torno a la

alimentación podrían fomentar dicha soberanía en el país para alcanzar mejores condiciones ambientales y sociales en las ciudades y, a su vez, en otros contextos como las zonas periurbanas y en el campo.

La agroecología: un enfoque para evitar el daño ambiental de la producción agrícola

La agroecología es una ciencia con un elemento político imposible separar de sus aspectos técnico-biológicos. Esta propuesta indaga sobre las prácticas agrícolas. Entre las más importantes están: uso o eliminación de agroquímicos; tipo y dinámica de utilización de semillas; cantidad y tipo de variedades de cultivos en la plantación; implementación de métodos de rotación; estrategias de preparación de la tierra; y tipo de uso de agua más adecuadas para mantener la producción a largo plazo. Asimismo, esta disciplina estudia los movimientos para hacer que estas prácticas sean más equitativas para la población humana en general y para los agricultores en particular. Este enfoque se basa en la investigación del conocimiento tradicional de los campesinos y en la investigación participativa en el campo (Rosset y Altieri, 2017).

La agroecología busca imitar los procesos que ocurren naturalmente en los ecosistemas para mantener los servicios ambientales. Así, los principios ecológicos que principalmente se buscan son aumentar el reciclaje de biomasa y la optimización de la disponibilidad de nutrientes para favorecer el crecimiento de las plantas y la actividad biológica edáfica. Además, se intenta establecer sistemas altamente biodiversos en tiempo y en espacio para incrementar las interacciones y sinergismos que promueven un funcionamiento estable y sustentable del agroecosistema (Altieri y Nicholls, 2005).

Un buen ejemplo empírico de un trabajo agroecológico es un estudio de la producción de maíz, café y miel en los sistemas tradicionales mexicanos. La investigación muestra que mientras cierto conocimiento científico y sus tecnologías asociadas apoyan ciertas posturas políticas y económicas dominantes, otro tipo de conocimiento científico legitima a los actores indígenas y locales y sus movimientos sociales ligados a la autonomía y autosuficiencia (Toledo y Barrera-Bassols, 2017). Así, la agroecología es una base teórica para entender y brindar alternativas al daño ambiental generado por la producción agrícola industrial.

Otro ejemplo pertinente a este contexto es el manejo, la preservación y el conocimiento del suelo entre el pueblo

otomí en el Valle del Mezquital ubicado en el estado de Hidalgo, que se caracteriza por un clima seco con bajas precipitaciones y heladas en invierno. En estas circunstancias, los otomíes relacionan la fertilidad del suelo, la oferta de la mano de obra dentro de la comunidad y la aptitud y requerimientos de cada cultivo. Así, ellos han diseñado dos estructuras para la conservación edáfica y la colecta de agua. La primera es la denominada atajadizo, cuyo principio es reclutar el agua en las cárcavas del terreno para que las plantas lo utilicen, y la segunda es la llamada terraza para evitar la escorrentía y propiciar la infiltración. Estos diseños permiten una agricultura sin riego en zonas áridas donde además se evita la salinización y la compactación de los suelos. Asimismo, este grupo indígena ha desarrollado una taxonomía edáfica que tiene aplicaciones para determinar el tipo de cultivo que mejor se puede cultivar (maíz de ciclo largo, frijol, maguey y nopales, entre los más destacados) según las características botánicas, la disponibilidad de mano de obra y las combinaciones en policultivos.

Por otro lado, un caso interesante a destacar es cómo el conocimiento de la diversidad de maíces de los pobladores de las tierras circundantes al lago de Pátzcuaro en el estado de Michoacán integra la comprensión no sólo de las variedades del grano, sino del contexto de paisaje, del suelo, de la incertidumbre climática y de las limitantes económicas locales para una producción sustentable (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

Las líneas centrales seleccionadas para la agroecología son: 1) tamaño de la unidad de producción y la relación con la productividad y utilización de recursos; 2) niveles de biodiversidad (monocultivo y policultivo); 3) manejo de semillas (genéticamente modificadas, híbridas y semillas tradicionales); y 4) utilización de agroquímicos.

Así, una de las afirmaciones fundamentales de la agroecología es el reconocimiento de la relación inversa entre el tamaño del predio cultivado y la productividad, así como la conservación de recursos. Por tanto, los predios pequeños son considerados como más productivos y más eficientes en la conservación de recursos, ya que pueden ser utilizados a largo plazo, y porque, al considerar la producción de todos los cultivos, ésta resulta ser más alta que en un sistema de monocultivo (Altieri y Nicholls, 2010). Además, los predios de cultivo de tamaño pequeño pueden estar rodeados de vegetación primaria que les provee de biodiversidad que a su vez puede ser benéfica porque integra componentes para el manejo de plagas como ciertos parásitos y enemigos naturales de las mismas (Altieri y Nicholls, 2005).

Asimismo, el monocultivo se considera nocivo, ya que sólo explota ciertos recursos ambientales específicos de cada especie, lo que desgasta el suelo y otros recursos naturales, y evita interacciones entre las distintas especies del predio cultivado, como por ejemplo las involucradas con la fijación del nitrógeno. Los sistemas más biodiversos tienden a mejorar los mecanismos de facilitación en los que una especie mejora las condiciones ambientales para el desarrollo de otra. Además, en caso de un disturbio ambiental, una especie o variedad puede sucumbir, pero otra no, lo que podría generar un seguro ecológico para mantener las funciones del agroecosistema y poder continuar con la productividad agrícola (Altieri y Nicholls, 2005).

Por otro lado, el uso de semillas genéticamente modificadas e híbridas genera una dependencia de los agricultores con las compañías productoras de estos insumos. Asimismo, en el caso del uso del primer tipo de semillas se toman riesgos como la introgresión de secuencias genéticas en poblaciones vegetales nativas cuyas consecuencias podrían implicar la extinción de ciertas variedades adaptadas a ambientes locales, controversias legales y la imposibilidad de una certidumbre científica (Burgeff *et al.*, 2014). Altieri y Nicholls (2005) proponen diez razones por las cuales la biotecnología no es viable: 1) el hambre es cuestión de distribución no de escasa producción de alimentos; 2) las innovaciones biotecnológicas son dirigidas a aumentar ganancias no porque exista una necesidad para utilizarlas; 3) la utilización de los paquetes biotecnológicos no generan más ganancias totales para los agricultores; 4) las semillas genéticamente modificadas no generan más rendimientos; 5) los alimentos transgénicos podrían ser peligrosos para la salud; 6) los cultivos resistentes a insecticidas pueden generar resistencia entre las plagas; 7) la rápida aprobación en el mercado de los productos biotecnológicos no permite probar adecuadamente la inocuidad para la salud humana y los ecosistemas; 8) existe mucha incertidumbre científica con respecto a las consecuencias de su uso; 9) las prácticas monopólicas podrían ser desfavorables para algunos agricultores; y 10) la mayoría de la comida necesaria para alimentar a la población mundial podría producirse bajo esquemas agroecológicos.

En el caso de la utilización de agroquímicos, existen peligros como la contaminación de suelos, agua, especies simbióticas, agricultores y consumidores, lo que disminuye la productividad a largo plazo. De este modo, es como se propone el análisis de las prácticas desde el enfoque de la agroecología. Ante lo anterior, queda claro que la mayoría

de las prácticas de consumo de alimentos en la ciudad no toma en cuenta aspectos agroecológicos.

Un ejemplo emblemático es el Valle del Mezquital, en el que se producían hortalizas con agua contaminada que generaba alimentos tóxicos que posteriormente era consumidos en la Ciudad de México. Con este ejemplo, queda claro que no existe conciencia general del tipo de producción agrícola que se consume en la ciudad. Pero tal vez exista conciencia de un desbalance entre las dos zonas, por lo que a continuación se abordará la perspectiva de análisis a través de la noción de ciudadanía ecológica.

La ciudadanía ecológica: una perspectiva hacia la equidad en la producción y consumo de alimentos

El concepto de ciudadanía ecológica está dirigido a analizar la evaluación de los individuos y comunidades sobre el impacto ecológico. Según Dobson (2010), la ciudadanía ecológica está definida como una conducta pro-ambiental en los ámbitos públicos y privados que implica la aplicación de ideas de justicia en la distribución de los derechos y obligaciones ambientales, la participación y la co-creación de una política sustentable.

Los componentes centrales de la teoría de la ciudadanía ecológica se basan en la justicia social, la distinción entre lo público y lo privado, las responsabilidades no territoriales y las obligaciones asimétricas. Además, la teoría identifica al ciudadano socialmente responsable con un comportamiento basado en valores y reconoce individuos con diferentes huellas ecológicas. Concerniente a la distinción entre lo público y lo privado, el concepto de ciudadanía ecológica sugiere que las actividades privadas afectan la esfera pública de tal manera que lo privado resulta ser de alguna manera público. Las responsabilidades no territoriales incluyen la preocupación de la extensión temporal de justicia como una necesidad de obligaciones de largo plazo. La idea de obligaciones asimétricas proviene del hecho de distintos niveles y tipos de consumo (Jagers *et al.*, 2014). De esta forma, el concepto de ciudadanía ambiental está ligado a las ideas de equidad y justicia social que en este caso se aplicará al sistema de alimentos.

Un intento para aplicar el concepto de ciudadanía ecológica es la incorporación de la materia de educación ambiental en las escuelas de educación básica y media. Así, los ciudadanos social y ambientalmente responsables podrían generar esquemas de compensación de huella

ecológica entre las regiones y las generaciones. La desventaja de este tipo de propuestas es que la educación es un proceso que tarda años en arrojar resultados y por el momento el esquema propuesto y aplicado no ha podido ser evaluado, pero se espera que los frutos generen conciencia entre los ciudadanos para promover soluciones a las desigualdades del presente y del futuro (Dobson, 2003). Además, la agricultura urbana podría ser una herramienta para producir y educar a la población. De forma que los actores ciudadanos podrían no entender o no estar familiarizados con la producción agrícola y la agricultura urbana sería una forma de concientización.

Así, Dobson (2010) señala que los puntos más sobresalientes dentro del estudio de la ciudadanía ecológica y que son entendidos como las líneas centrales podrían describirse así: 1) sustentabilidad como bien común; 2) obligaciones ambientales distintas según la huella ecológica con respecto al nivel local, regional y nacional; 3) consecuencias no territoriales; y 4) problemática de la creación de una política alimentaria sustentable y la educación ambiental como herramienta auxiliar.

La sustentabilidad como bien común tiene sentido cuando pensamos que compartimos un mismo planeta y además consideramos que no hay un planeta “B” disponible. De tal forma que es necesario hacer un uso de los recursos en la Tierra pensando en el largo plazo porque todos estamos en el mismo barco y no existe la posibilidad de cambiar de embarcación. El enfoque teórico detrás de este punto afirma que las acciones privadas finalmente resultan ser públicas porque somos parte de un sistema que no puede desagregarse.

Por otro lado, la conciencia del impacto de las acciones privadas en el medio ambiente entendido como un bien común puede llevar a una reflexión sobre el hecho de las diferencias en las huellas ecológicas urbanas y rurales. A su vez, esta diferencia puede influir para generar un esquema que sugiera diferentes obligaciones ambientales en la ciudad y en el campo. Asimismo, estas diferencias no sólo son pertinentes para comparar lo urbano y lo rural, sino que también pueden analizarse para comprender los diferentes esquemas entre las ciudades y las distintas propuestas de producción en el campo, lo que conecta a la agroecología con la ciudadanía ecológica. Así, la propuesta agroecológica podría implicar una huella ecológica menor que un sistema que utilice masiva e indiscriminadamente agroquímicos en el campo.

Las consecuencias no territoriales de nuestras huellas ecológicas están principalmente aunadas a las consecuencias temporales. Es decir, las consecuencias de las acciones ambientales de una generación a la siguiente. De hecho, este punto está relacionado con el origen del concepto de sustentabilidad y el mantenimiento de los sistemas naturales y sociales a lo largo del tiempo. De este modo, para ligar a la ciudadanía ecológica con la propuesta agroecológica es necesario tener claro que los modelos agroecológicos son más productivos a largo plazo que las propuestas agroindustriales, por lo que son temporalmente más eficientes.

Adicionalmente, la ciudadanía ecológica sugiere que una de las bases para la creación de una política sustentable es generar propuestas para la educación ambiental en los niños desde edades tempranas. Así, la agricultura urbana podría sugerirse no sólo con fines productivos, sino también educativos, de manera que la población en las ciudades entienda, diferencie y valore los distintos procesos productivos en el campo.

En el caso de la ciudadanía ecológica, la ciudad tampoco tiene abundantes ejemplos que reflejen una conciencia de los puntos mencionados, a excepción quizá de la agricultura periurbana como las chinampas en Xochimilco y las nopales en Milpa Alta que generan alimentos en condiciones agroecológicas y concientizan a la población urbana.

Una vez explicada la forma de utilización del concepto de ciudadanía ecológica para evaluar la equidad en el sistema de alimentos, se abordará el tema de la soberanía alimentaria y su alcance desde una perspectiva teórica.

La soberanía alimentaria: un concepto relativo a la distribución de los alimentos

La soberanía alimentaria unifica el estudio de los regímenes alimentarios nacionales e internacionales y los marcos argumentativos asociados a los movimientos sociales (Friedmann, 2005). En 1996, en una conferencia internacional que tuvo lugar en México, “La Vía Campesina” propuso el concepto como una crítica al modelo de agricultura y comercio predominante. La definición general del término es entendida como el derecho de las naciones y las personas para controlar sus propios sistemas de alimentos, incluyendo sus propios mercados, modos de producción, culturas culinarias y medios ambientes (Wittman *et al.*, 2010). La soberanía alimentaria también incluye las nociones de acceso y distribución equitativa de los alimentos. Así, las

formas de producción agrícola que son más intensivas en conocimiento local que en capital y que son cobijadas bajo los principios agroecológicos, generan soberanía alimentaria desde el punto de vista de la producción porque la dependencia de insumos externos se tiende a minimizar. Además, las formas de distribución de alimentos hacia una población consciente de los procesos agrícolas que apoye prácticas agroecológicas, también generan soberanía alimentaria porque dicha población consume productos soberanos y al estar educada e informada decide soberanamente. De esta manera, la producción, distribución y consumo están trenzados en principios soberanos de utilización de insumos y de elección de productos.

La Vía Campesina es el clásico y más sobresaliente ejemplo que busca entre sus múltiples objetivos la soberanía alimentaria. Esta organización está integrada por agricultores pequeños de todo el mundo que desafían los principios de la agricultura a gran escala basada en los supuestos de la Revolución Verde. La Vía Campesina propone estrategias agroecológicas, de distribución de alimentos y de concientización que coadyuven al alcance de la seguridad alimentaria y la libre capacidad de decisión para producir, distribuir y consumir alimentos. Por otro lado, el programa de Campesino a Campesino se basa en compartir experiencias de las estrategias agroecológicas de producción que utilizan más recursos locales que externos, lo que a su vez confiere de soberanía al productor y con él al sistema de alimentos regional (Rosset y Martínez-Torres, 2012).

Las líneas centrales asociadas a la disponibilidad local de los alimentos que se podrían estudiar desde la perspectiva de la soberanía alimentaria incluyen: 1) regímenes de alimentos internacionales; 2) regímenes de alimentos nacionales; 3) culturas culinarias; y 4) movimientos sociales relacionados con la alimentación.

Los regímenes internacionales de alimentos pueden influir en la soberanía y autosuficiencia alimentaria de un país. La primera se refiere a la capacidad de un país para decidir sobre su sistema de alimentos desde la producción hasta el consumo. La segunda indica la capacidad de producir la suficiente cantidad de alimentos para la población de una nación. Así, las diferencias económicas entre los países, la falta de protección de los precios entre los productores nacionales y extranjeros, y la falta de una cultura culinaria en la población de un país con respecto a otro son algunos de los aspectos que deberían analizarse al considerar el tema de los regímenes internacionales de alimentos.

Al considerar los regímenes nacionales de alimentos se debería tener claro que existe una diversidad de contextos

agrícolas y de consumo dentro de México. Los casos más extremos están representados entre el estado de Sinaloa con una agricultura mayoritariamente tecnificada y dependiente de agroquímicos y la zona del sureste cuya agricultura está basada primordialmente en el sistema biodiverso denominado milpa, que es dependiente del conocimiento y trabajo local más que de insumos externos.

Por otro lado, la gastronomía mexicana ha sido nombrada por la UNESCO como un patrimonio cultural intangible de la humanidad. Lo anterior entra en contradicción con la falta de soberanía y seguridad alimentaria del país, así como con el problema de desnutrición y obesidad. Además, se ha sugerido que existen dos visiones o fines en el proceso del nombramiento de la UNESCO. El primero asociado a la idea de la cultura como un capital social y el segundo tendiente a defender la diversidad cultural (Méndez-Cota, 2016). Así, existe una visión de entender la cultura como una mercancía y otra perspectiva que favorece la aceptación de una cultura que implica una alimentación variada y balanceada. Adicionalmente, debe considerarse que la dieta del mexicano se ha visto alterada por la introducción de alimentos procesados y bebidas de alto contenido calórico, lo que a su vez ha generado problemas de salud reflejados en la expansión de los índices de obesidad en México.

Entre los movimientos sociales vinculados con el campo y el sistema de alimentos mexicanos se encuentran “El campo no aguanta más” y “Sin maíz no hay país”. El primero tiene que ver primordialmente con la falta de atención y de subsidios al campo por parte del gobierno mexicano y el segundo está asociado a una serie de circunstancias que amenazan al maíz, que es a su vez la piedra angular de la alimentación y de buena parte de la cultura mexicana.

Conclusiones

El daño ambiental de los distintos tipos de producción agrícola, la escasa conciencia dentro de la población con respecto a la producción y consumo de alimentos, y la desigual disponibilidad local de comida, se sugieren como obstáculos cruciales a analizar en la relación campo-ciudad y el sistema de alimentos. Estos tres rubros pueden a su vez examinarse bajo la sombrilla teórica y multidisciplinaria de la agroecología, la ciudadanía ecológica y la soberanía alimentaria.

La agroecología tiene fundamentos científicos, políticos y culturales para maximizar los recursos naturales a largo plazo. La ciudadanía ambiental implica reconocer derechos, responsabilidades y obligaciones según el tipo e intensidad

de consumo de los individuos de la sociedad. Y la soberanía alimentaria intenta explicar y orientar la relación entre lo local y lo regional que influye en la accesibilidad de alimentos para la población.

La utilización de los tres conceptos seleccionados busca entablar un puente entre la Vía Urbana y la Vía Campesina mencionadas en la introducción del documento, ya que es un mismo sistema (el de alimentos) cuyos elementos necesitan interactuar para lograr una producción sustentable a largo plazo, una conciencia de las diferentes responsabilidades ambientales, entendiendo que la ciudad está endeudada con el campo y que necesita compensarlo de alguna manera. Además, es necesaria una capacidad de autodeterminación tanto en el campo para producir como en la ciudad para consumir y en ambos para distribuir. Así, con esta articulación se espera que se podría llegar a alternativas que generen equidad social en y entre la ciudad y el campo. Asimismo, la ciudad y el campo no son entes separados (la Vía Urbana y la Vía Campesina), son parte de un mismo sistema, sólo ocupan diferentes posiciones. Así, los tres conceptos mencionados buscan un diálogo entre los espacios que no están separados en términos de comunicación, interacción e influencia de uno con el otro.

Además, la identificación del problema, la distribución de las culpas y el señalamiento de soluciones puede ayudar a avanzar en el conocimiento para averiguar las contradicciones y alternativas para mejorar la producción sustentable agrícola, la equidad social y la accesibilidad de alimentos en la Ciudad de México y otras urbes del país. La identificación de la problemática debe a su vez aportar elementos para generar procesos que desliguen a la población rural del problema. La distribución de culpas en la ciudad debe promover las prácticas agrícolas sustentables en el campo para que ambos sean más soberanos en la producción, distribución y consumo de alimentos. Y el señalamiento de soluciones debería establecer mecanismos basados en instituciones encargadas de supervisar y conservar la soberanía y autosuficiencia en el sistema de alimentos. Así, la justicia ambiental en el contexto de esta investigación implica entender las desigualdades entre el campo y la ciudad, y proponer maneras para soslayarlas.

Finalmente, esta propuesta busca hacer interactuar diferentes conceptos para analizar, desde un enfoque lo más holístico e interdisciplinario posible, las contradicciones y alternativas en el sistema de alimentos que generan esquemas de producción agrícola no sustentables y que agudizan las diferencias entre el campo y la ciudad. Además, debe tenerse en mente y ser conscientes de la dependen-

cia y deuda de las ciudades con el campo, lo que a su vez entorpece la autosuficiencia y soberanía alimentaria en el campo y la ciudad y así a nivel nacional.

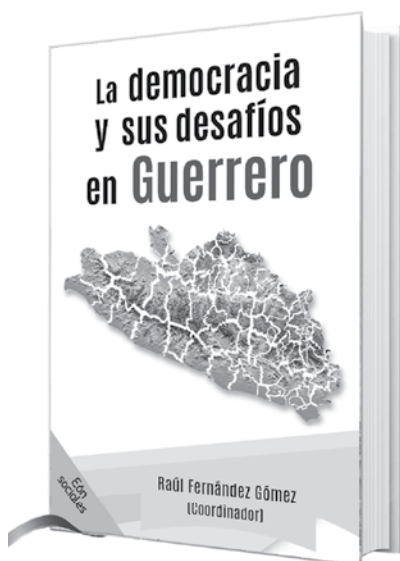
Referencias

- Agyeman, J. (2014). "Moving the Field of Food Justice Forward Through the Lens of Urban Political Ecology". *Geography Compass*, 8(3), 211-220.
- Altieri, M. y Nicholls, C. (2005). *Agroecology and the Search for a Truly Sustainable Agriculture*. México: United Nations Environment Programme.
- Altieri, M. y Nicholls, C. (2010). "Scaling Up Agroecological Approaches for Food Sovereignty in Latin America". *Development*, 51(4), 572-480.
- Burgeff, C., Huerta, E., Acevedo, F. y Sarukhán, J. (2014). "How Much Can GMO and Non-GMO Cultivars Coexist in a Megadiverse Country?". *AgBioForum*, 17(1), 90-101.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (s/f a). *Diagnóstico sobre alimentación y nutrición. Informe ejecutivo* [en línea]. Disponible en <https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/ECNCH/Documents/Diagnostico_sobre_alimentacion_y_nutricion_270715.pdf> (consulta: 16 de febrero de 2021).
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (s/f b). *Esquema general de evaluación de la Cruzada Nacional contra el Hambre 2013-2019* [en línea]. Disponible en <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/65658/Esquema_de_Evaluacion_de_la_Cruzada.pdf> (consulta: 24 de marzo 2021).
- Chavis, B. Jr y Lee, Ch. (1987). *United Church of Christ Commission on Racial Justice, Toxic Wastes and Race in the United States: A National Report on the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites*. Nueva York: United Church of Christ.
- Dobson, A. (2003). *Citizenship and the Environment*. Oxford: Oxford University Press.
- Dobson, A. (2010). *Environmental Citizenship and Pro-Environmental Behavior*. Rapid Research and Evidence Review. London: Sustainable Development Research Network.
- Friedmann, H. (2005). "From Colonialism to Green Capitalism: Social Movements and Emergence of Food Regimes". En Buttel, F. H. y McMichael, P. (eds.),

- New Directions in the Sociology of Global Development* (Research in Rural Sociology and Development, vol. 11) (227-264). Bingley: Emerald Group Publishing Limited.
- García-Sempere, A., Hidalgo, M., Morales, H., Ferguson, B., Nazar-Beutelspacher, A. y Rosset, P. (2018). "Urban Transition Toward Food Sovereignty". *Globalizations*, 15(3), 390-406.
- INEGI (2014). *Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares 2014*. México: INEGI.
- INEGI (2017). *Encuesta Nacional Agropecuaria 2017*. México: INEGI.
- Jagers, S., Martinsson, J. y Matti, S. (2014). "Ecological Citizenship: A Driver of Pro-Environmental Behavior". *Environmental Politics*, 23(3), 434-453.
- McMichael, P. (2009). "A Food Regime Genealogy". *The Journal of Peasant Studies*, 36(1), 139-169.
- Méndez-Cota, G. (2016). *Disrupting Maize: Food, Biotechnology and Nationalism in Contemporary Mexico*. Londres y Nueva York: Rowman & Littlefield.
- Rosset, P. y Martínez-Torres, M. E. (2012). "Rural Social Movements and Agroecology: Context, Theory, and Process". *Ecology and Society*, 17(3), 17.
- Rosset, P. y Altieri, M. (2017). *Agroecology: Science and Politics*. Rugby: Practical Action Publishing.
- Sagarpa (2019). *Panorama Alimentario 2019*. México: Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera.
- Schlosberg, D. (2013). "Theorising Environmental Justice: The Expanding Sphere of a Discourse". *Environmental Politics*, 22(1), 37-55.
- Sistema de Información Arancelaria Vía Internet (2017). *Estadísticas anuales. Maíz amarillo* [en línea]. Disponible en <<http://siavi.economia.gob.mx/siavi4/fraccion.php>> (consulta 24 de abril 2021).
- Sze, J. y London, J. (2008). "Environmental Justice at the Crossroads". *Sociology Compass*, 2/4, 1331-1354.
- Toledo, V. M. y Barrera-Bassols, N. (2017). "Political Agroecology in Mexico: A Path Toward Sustainability". *Sustainability*, 9(2), 268-281, doi:10.3390/su9020268.
- Toledo, V. M. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Wittman, H., Desmarais, A. y Wiebe, N. (2010). "The Origins and Potential of Food Sovereignty". En Wittman, H., Desmarais, A. y Wiebe, N. (eds.), *Food Sovereignty. Reconnecting Food, Nature and Community* (1-14). Halifax y Winnipeg: Fern Publishing.

Novedad

Ediciones
EÓN



La democracia y sus desafíos

Raúl Fernández Gómez
(Coordinador)



De venta en Ediciones Eón:

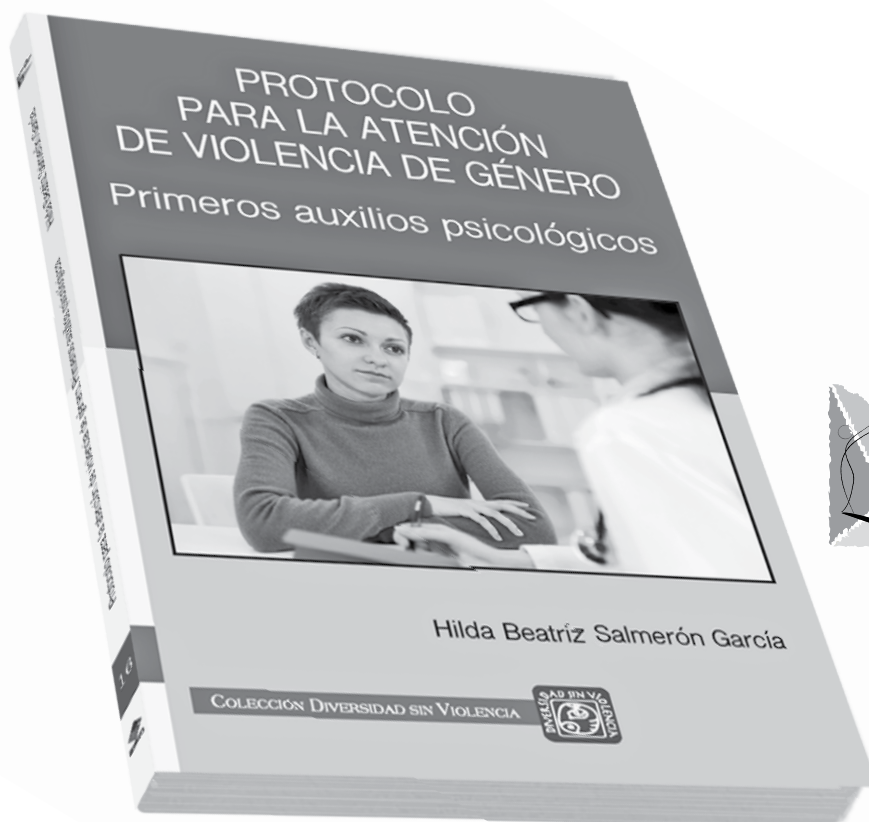
Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco, Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
y en www.edicioneseon.com.mx • www.amazon.com

Novedad editorial

Protocolo para la atención de violencia de género

Hilda Beatriz Salmerón García

(104 pp.)



De venta en Ediciones Eón:
Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco, Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
y en www.edicioneleon.com.mx · www.amazon.com

El *privilegio* femenino de dar de comer al mundo. La importancia de la perspectiva de género en el estudio de lo alimentario

María Eugenia Chávez Arellano*

Las cuestiones alimentarias han sido abordadas desde muy diversas perspectivas que incluyen estudios nutricionales, económicos, sociales y antropológicos. Sin embargo, poco se ha hablado del papel que las mujeres tienen en la tarea de la alimentación, pese a que ellas son las que están a cargo de esta actividad realizada en el ámbito cotidiano de lo familiar. Esto lleva implícita la idea de que hay tareas esencialmente femeninas y que por su naturalización no han merecido gran atención. Dar de comer a la familia es una actividad tan relevante como todas aquellas que las mujeres realizan en el hogar, pero también está tan invisibilizada como las otras tareas domésticas. En este documento se propone una reflexión sobre la alimentación como acción social que es realizada fundamentalmente por las mujeres, los estereotipos que le son propios y la importancia de analizarla desde una perspectiva de género.

Introducción

Afirmar que dar de comer al mundo es un *privilegio femenino* resulta sin duda una afirmación polémica, puesto que sugiere dos concepciones opuestas de lo que es la condición femenina: por un lado, una concepción socialmente reconocida y asumida históricamente de que las mujeres, por su condición de género, llevan en su naturaleza (esencia) la proclividad a realizar mejor ciertas tareas, usualmente desplegadas en el ámbito de lo privado, del hogar, de la transmisión de valores o de la reproducción social como algo “propio” de

su sexo. Por otro lado, y en sentido opuesto, el reconocimiento de que la asignación social de las tareas realizadas en el ámbito de lo privado y de lo público no corresponden de manera *natural* a mujeres o a hombres, sino que las actividades, actitudes y comportamientos asociados con los sexos son una construcción social producto histórico de las relaciones de poder. Es a partir de la segunda concepción que hemos de reconocer que las desigualdades trascienden lo estructural para enclavarse en la vida cotidiana, expresándose en la relación entre lo femenino y lo masculino, entre otras muchas.

En este ensayo se quiere llamar la atención acerca las maneras en que las mujeres, durante mucho tiempo y en muchas partes del mundo, han desplegado las acciones orientadas a la producción, especialmente a la

preparación y distribución de los alimentos en el ámbito privado de lo familiar, siempre como resultado de un arreglo socialmente legitimado de diferenciación y desigualdad en las relaciones entre géneros.

La alimentación y las prácticas alimentarias

La alimentación es una práctica humana que bien puede identificarse, en primera instancia, como una acción meramente biológica, necesaria para la sobrevivencia de cada individuo, o como una práctica que cumple con su función biológica, pero que está definida por una serie de circunstancias socialmente construidas con base en los recursos ambientales y culturales de los diversos grupos humanos. “Comer no es una mera actividad biológica sino también una actividad vi-

* Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora de tiempo completo en la Universidad Autónoma Chapingo. Correo electrónico: <sociologica57@gmail.com>.

brantemente cultural”, señaló Mintz (2003: 78), y, por tanto, no es únicamente un acto instintivo para satisfacer una necesidad primaria.

Alrededor del aspecto biológico de la alimentación se han estudiado las diversas formas en que los alimentos aportan a la nutrición humana, en razón de la salud y la enfermedad. En la década de los ochenta, el doctor Adolfo Chávez ya señalaba la existencia de una crisis alimentaria generada a partir de la orientación industrializadora de los gobiernos posrevolucionarios en México. La mal nutrición, pero sobre todo la desnutrición, se destacaban como problemas estructurales de urgente atención, especialmente para la infancia en general y particularmente para la infancia rural. Para entonces, Chávez Villasana (1980, 1982) puso en la discusión el hecho de que no eran los alimentos los que escaseaban, sino que el hambre y la desnutrición, en este país, resultaban de una mala distribución de éstos, de su desperdicio y de la cada vez mayor tendencia a la exportación de alimentos y la creciente industrialización.

La alimentación es una acción cotidiana que forma parte de las expresiones con sentido cultural en todos los grupos sociales. La necesidad de comer y el hambre son hechos fisiológicos, pero la alimentación y sus prácticas son decisiones que pasan por tamices culturales definidos histórica y socialmente. Como tales, las maneras de comer y las prácticas alrededor de los alimentos no son estáticas, sino que responden al devenir de las sociedades, y las culturas adaptan y adoptan elementos materiales y no materiales que son significados y resignificados en la cotidianidad de quien los hace suyos. La elección o exclusión y adquisición de ingredientes, el uso de utensilios, de las formas de preparar, de la manera de consumo, de organizar la distribución, en fin, las normas de la comensalidad –palabra para algunos obsoleta, pero que ha sido rescatada en su acepción colectiva (comer en compañía)– conforman parte de lo que podemos identificar como cultura alimentaria.

Lo alimentario va más allá de la función nutritiva de los alimentos y de su sentido meramente simbólico porque resulta un fenómeno complejo en el cual se expresan sentimientos, gustos, olores, formas, reglas, creencias, poder. Tal como lo señala Giard (1999: 191), “toda práctica alimentaria depende en línea recta de una red de impulsos (de atracción y disgusto) respecto a los olores, colores y formas”. Impulsos, sin duda, estrechamente ligados a determinantes culturales.

En un estudio sociológico sobre las cuestiones alimentarias, Godoy (1995), con base en un estudio etnográfico comparativo acerca de dos comunidades en el Norte de

Ghana, da cuenta de los procesos de producción, distribución y consumo de los alimentos, subrayando la manera en que la agricultura y la cocina industriales han impactado en sociedades del “tercer mundo”, respecto a los cambios en la demanda de alimentos y en consecuencia en los hábitos alimentarios (232). Esto, sin duda, lo vemos cotidianamente como un amalgamamiento de elementos que conforman los gustos y consumo alimentario día con día.

En México, por ejemplo, la comida tradicional mexicana está asociada con la comida colonial, criolla, que sintetiza y expresa la mezcla, a veces barroca, de ingredientes varios de la cultura precolombina y la cultura europea. Pero la diversidad de comidas por regiones –norte, centro, costas, sur– o por ámbitos –rural o urbano– también adquiere expresiones particulares. Pervive en esta variedad la presencia de elementos originarios como el maíz, los tomates, los frijoles, las calabazas y otros que, combinados con especias, vegetales, carnes, otros cereales u hortalizas de diversos orígenes, han dado lugar a un sinnúmero de platillos y combinaciones comestibles que identifican a regiones diversas.

Sin embargo, los platillos altamente elaborados por el número de ingredientes que se utilizan para su elaboración y el tiempo que requiere su preparación, no necesariamente son comidas de consumo cotidiano; algunas se han convertido en comidas de fiesta o de rituales. Las comidas de elaboración un poco más simple se han arraigado en el consumo cotidiano de las familias debido a que pueden representar menor costo, o menor tiempo de preparación o ambas cosas, especialmente en el medio urbano. En el medio rural, el tipo de dieta, sobre todo en regiones menos favorecidas económicamente, suele ser frugal y monótona, muchas veces en detrimento de alimentos originarios de alto valor nutritivo como el maíz, los quelites o los frijoles (Chávez, 1993).

La cuestión alimentaria y las prácticas que la distinguen se complejizan en el actual contexto del mundo global, donde los flujos culturales circulan *libre*, pero asimétricamente, imponiendo discursos, políticas y prácticas dominantes, a las cuales lo subalterno se subsume y se alinea. De esta manera, los cambios continuos en la alimentación de los diversos grupos de personas se han dado en relación con un modelo occidental de alimentarse que privilegia la comida rápida, las harinas blancas –pan y pastas–, los refrescos embotellados y otros alimentos industrializados altamente atractivos para el consumo.

En este sentido, el conocimiento y estudio de las cuestiones alimentarias implica un acercamiento a la comprensión de creencias, valores y significados que le dan

sentido a las prácticas de la vida diaria. La comida expresa más que una forma de satisfacer una necesidad nutricia.

La diversidad de estudios sobre el tema alimentario, desde diferentes disciplinas y posiciones teóricas, ha demostrado que la alimentación no puede ser abordada de manera unidimensional. Independientemente de ser una forma esencial de satisfacer una necesidad primaria, la alimentación está rodeada de elementos que la convierten en una expresión cultural, en relación con las preferencias de la gente hacia lo qué comer o los significados que a los alimentos les son otorgados. De la misma manera que cualquier otra expresión cultural, las formas alimentarias objetivan creencias, expectativas, significados que dan lugar a gustos, deseos y prácticas específicas.

Uno de los elementos identitarios de las culturas se erige sobre la base de sus comidas. Existen distintivos locales, regionales o nacionales que se asocian con esta práctica y que imprimen características particulares, socialmente reconocidas e incluso atractivas. En este sentido, abordar las formas y comportamientos alimentarios obliga a pensarlos como expresiones culturales que se despliegan en la vida cotidiana, que responden a conocimientos, creencias y prácticas con sentido y significado. La alimentación de las personas, entonces, pasa por decisiones y exclusiones que a veces subordinan o ignoran los aspectos nutricios o incluso económicos.

En la época actual, las formas de alimentación también han sido alcanzadas por formas de consumo altamente estandarizadas; también es cierto que el tipo de alimentos, su forma de preparación, las *maneras de mesa* son prácticas heterogéneas en las sociedades desiguales. Los diversos estratos o grupos sociales tienen prácticas diferenciadas debido no sólo a la relación que cada sector establece con los medios de producción o el consumo, sino de acuerdo con el conocimiento a mano que le permite desplegar sus acciones cotidianas con sentido y significado (Schutz, 2003). En este sentido, resulta relevante identificar prácticas locales, especialmente si en ellas se encuentran presentes elementos que perviven en el tiempo y que se entrelazan con lo novedoso, lo moderno, lo diverso.

Por eso, y en concordancia con el hecho ampliamente documentado de que la alimentación cotidiana de las personas poco tiene que ver con la cuestión nutricia y mucho con las costumbres, tradiciones, valores o significados, así como con la identidad y la pertenencia cultural, una manera de acercarse a la comprensión de por qué las personas eligen o excluyen ciertos productos para su consumo alimentario, es identificar las prácticas y costumbres

alimentarias de la gente. Esto evidentemente no intenta dejar de lado la cuestión estructural que puede ejercer una influencia importante a la hora de adquirir en el mercado los ingredientes comestibles.

Como resultado de todo lo anterior, es posible afirmar que las prácticas alimentarias están conformadas por todas las maneras en que las personas se relacionan con los alimentos, a partir de una serie de acciones que se despliegan como parte de su vida diaria y que contienen significaciones y sentidos culturales que no necesariamente están reflexionados ni son realizados con una planeación estratégica para el logro de un fin, que vaya más allá de sentirse “bien comido”.

La reproducción social de la división sexual del trabajo

La alimentación supone una serie de relaciones sociales en torno a las cuales hay una producción y reproducción cultural, así como la construcción de una identidad. En el proceso relacional, el género y, por supuesto, el poder forman parte también de la cultura alimentaria. De esta manera, tenemos que, como parte de la alimentación, sus prácticas y su cultura, la acción culinaria o la acción de preparación de alimentos merece una mención especial toda vez que, históricamente, se le reconoce como una *actividad fundamentalmente femenina*, especialmente en el ámbito de lo familiar.

Podría argumentarse, con toda justicia, que hay hombres cocineros o *chefs* que, cuando hay una fiesta o una preparación especial, intervienen. Efectivamente, pero también en estas situaciones hay una clara división de actividades genéricas: en México, por ejemplo, los hombres son taqueros, *chefs* o hacen la barbacoa, las carnitas o la carne asada; sin embargo, en su mayoría la actividad culinaria cotidiana es fundamentalmente de las mujeres. Además, esta especie de especialización genérica en relación con qué tipo de alimentos prepara cada género, está atravesada por una valoración social diferenciada. Es decir, la preparación de la comida, entendida como la actividad doméstica cotidiana en el ámbito familiar, usualmente carece del reconocimiento social que sí tiene quien lo hace como una especialidad gastronómica, quien cocina de manera profesional o quien prepara la comida para fiestas o reuniones familiares.

Giard (1999: 159) señala, sobre cuestiones de lo cotidiano, el desprecio que acompaña en mucho a las prácticas culinarias, las cuales dice: “...se sitúan en el nivel más elemental de la vida cotidiana, en el nivel más necesario y

más menospreciado”. Esta aseveración adquiere sentido y relevancia si entendemos que hacer la comida es una actividad que históricamente, en muchas sociedades, ha sido culturalmente asignada a las mujeres. La absolutamente falaz idea de que la preparación de los alimentos es casi una característica esencialmente femenina, puede entonces pensarse como una de las tantas actividades de poco valor que las mujeres realizan en casa. Se asume que alimentar a la familia no requiere una preparación ni una especialización, sobre todo si se realiza diariamente como parte del cumplimiento de las obligaciones familiares, en tanto que cada miembro del grupo tiene asignadas diferentes funciones. Así, los hombres inician la vida familiar en el entendido de que deben ser no sólo proveedores, sino también eficaces proveedores, y las mujeres con la consigna de cumplir sus “deberes del hogar”, para los cuales muchas de ellas llegan con una enseñanza generacional, es decir, transmitida a través de su linaje femenino.

Szabo (2012: 21), por ejemplo, encontró que, en Canadá, para los hombres cocinar está asociado a actividades más relajadas que tienen que ver con el ocio y no con trabajo obligatorio propiamente dicho, como sería el caso de las mujeres. Esto significa que para los varones cocinar suele ser una actividad placentera y disfrutable, ya que se presenta como una opción a las obligaciones, mientras que las mujeres asumen la tarea porque nadie más lo quiere hacer. Esto concuerda con lo que sucede en México donde, como ya señalamos, los hombres intervienen en las comidas festivas: celebraciones especiales, de domingo u otras consideradas de hombres, como la elaboración de venta de tacos.

Pero no sólo hay diferencias en cuanto a quién hace qué tipo de actividad culinaria, sino que estas diferencias pueden incluso traducirse en desigualdades en relación con qué se come en casa, las cantidades que se ingieren según la posición familiar y el trabajo que cada miembro de la familia realiza. La experiencia etnográfica nos ha mostrado que, en el medio rural, hay una inclinación hacia privilegiar a los varones adultos –jefes de familia e hijos– también en la distribución de los alimentos familiares, así como en el turno para comer. Las mujeres consideran, en términos generales, que los hombres deben comer mejor y primero, debido a que trabajan de manera más fuerte y son los proveedores principales. Las mujeres no sólo preparan los alimentos y los sirven a los varones de la familia, sino que también subordinan sus propios gustos y necesidades a los de los demás. Esta situación está poco documentada en los estudios sobre mujeres o sobre alimentación en México;

sin embargo, Charles y Kerr (2002) muestran cómo en Inglaterra la manera en que la preparación de alimentos y su desigual distribución pueden estar asociadas al género y la edad, pero también ponen en discusión cómo finalmente las mujeres, a partir de su posición de género, continúan reproduciendo “la división social y sexual del trabajo” (216).

Como resultado de algunos trabajos de investigación que hemos realizado sobre la cultura alimentaria en el medio rural (Chávez, 2018; Chávez & Díaz, 2020), entre otras cosas hemos puesto la mirada en las mujeres porque ellas son las que, aparte de que muchas veces están en el campo produciendo alimentos, están también a cargo del hogar y una de sus principales tareas es la preparación de alimentos.

Mediante una encuesta aplicada a 70 personas adultas en 2019, tanto en el ámbito rural como en el urbano de un municipio del Estado de México¹, hemos encontrado información y datos interesantes sobre esta situación: 97% de las personas que contestaron son mujeres, 47% de ellas sólo trabaja en casa, 36% lo hace fuera (con remuneración) y 17% trabaja fuera sólo a veces.

En 87% de los casos, ellas no sólo hacen las compras para la comida, sino que además son las encargadas de preparar los alimentos, aunque no siempre deciden qué se va a comer, pero además 47% sirven los alimentos a los miembros de la familia y también limpian la cocina; sólo una persona, hasta ahora, ha declarado que no tiene opción y que por eso cocina, pero un poco más de 23% dice que es su obligación.

Cuando les preguntamos si consideran que la preparación de la comida familiar debe estar exclusivamente a cargo de las mujeres, la mayoría dice que no (64%) y 43% cree que los hombres también deben hacerse cargo; sin embargo, consideran que ellas tienen mayor facilidad para la cocina. Además, 63% dice disfrutar con esta actividad. Considero por supuesto que esta respuesta es totalmente auténtica, pues disfrutar las labores del hogar es una condición socialmente construida del ser mujer y corresponde con la exaltación de los valores más tradicionales de la cultura patriarcal.

Como se señala arriba, la decisión de qué hacer de comer puede recaer en las mujeres/madres (69% de los casos) o en otras personas: 4% señaló que decide el padre

¹ Esta encuesta forma parte de otros instrumentos mediante los cuales recabamos información para un proyecto de investigación sobre cultura alimentaria que está en proceso. Dicha investigación se está llevando a cabo en dos comunidades rurales del Estado de México, una al oriente y otra en la zona poniente del estado.

y 27% indicó que otros miembros de la familia lo hacen. Este último dato se refiere a casos en donde se cohabita con suegros u otros miembros de la familia extensa, en cuyo caso la decisión puede ser compartida o recae en la o las abuelas.

En general, al menos en dos comunidades donde hemos estado se cumplen los principios de la división social y sexual del trabajo, a través de los que se muestran claramente las tareas asignadas socialmente a cada sexo y asumidas por ambos: el principal proveedor en las familias encuestadas resultó ser el padre (74%), mientras que el restante 26% se distribuyó entre ambos –padre y madre– (7%), los abuelos (7%), la madre (6%), hijos y entenados (4%) y 2% apareció sin dato. Esto realmente resulta concordante con el hecho de que al ser el padre el principal proveedor, la madre –realice o no trabajo remunerado– se ocupa de las labores de la casa: alimentación, cuidado de hijos y limpieza y organización de la casa. De manera que ellas deciden diariamente qué comprar y cómo preparar los ingredientes para alimentar a la familia, aunque esta decisión esté sujeta a diversas condicionantes: lo que les gusta a los esposos, a los hijos o, en algunos casos, es una decisión tomada con base en “lo que alcance” ese día. Las mujeres asumen como parte obligada la atención a la familia en todos los aspectos y estas atenciones se realizan en el interior del hogar (Chávez & Díaz, 2020).

Es el espacio privado el ámbito privilegiado para el despliegue de las tareas femeninas. El cuidado de los hijos, del esposo, la limpieza de la casa y la preparación adecuada y en tiempo de la alimentación de los miembros de la familia pasan por la sanción social en un espacio íntimo que si no se mantiene de acuerdo con la expectativa de los demás –padres, suegros, esposo, hijos y otros– y de las mujeres mismas, puede causar críticas severas.

Hemos encontrado manifestaciones de crítica y sanción hacia algunas mujeres jóvenes que no saben hacer de comer y que, a decir de los otros, alimentan mal a los niños: “mi nuera le da puras salchichas con huevo a mis nietos y no trabaja, es por floja”.

Como mujeres hemos sido enseñadas a disfrutar lo que como sociedad se nos ha mandado hacer: desear, tener y cuidar hijas o hijos, atender y cuidar a los esposos o parejas, a los viejos, a tener la casa limpia y presentable, a ser para otros y sentirnos realizadas por ello. No está permitido poner en duda que esto sea lo que se debe hacer. Antes bien, quien no lo hace es juzgada. Quizá es de conocimiento generalizado, pero no está de más señalar

cómo este tipo de estereotipos siguen presentes y vigentes en las redes, por ejemplo: denostando a una mujer joven y atractiva, pero que no se ocupa de lavar trastes; señalando que si un hombre cocina, vale por dos, pero si lava ¡es un tesoro!, entre muchos ejemplos que circulan en Facebook o en Youtube.

No siempre el que reparte, se queda con la mayor parte

Por supuesto que la desigual distribución de tareas, reconocimientos y privilegios por sexo tiene que ver con la idea prevaleciente de los géneros en cada sociedad en particular, sin dejar de lado que sigue siendo dominante la visión patriarcal que otorga mayor valía a las actividades que deben realizar los varones. Ante esto, las actividades realizadas por las mujeres dentro del ámbito familiar se ven continuamente subordinadas a las que realizan los varones proveedores y jefes del hogar. Así, el cuidado de la familia, el que ellas realizan para los otros, pasa por ocuparse de la alimentación familiar. Ésta es una tarea tan primordial como las otras del hogar, pero igualmente desestimada. A veces no es suficiente dar de comer, sino dar de comer bien, lo adecuado. No basta con ofrecer qué comer, sino que el alimento sea apetecible, satisfaga los gustos de la familia y que esté correctamente preparado, de acuerdo con los parámetros sociales y culturales que rigen las formas alimentarias.

Charles y Kerr (2002) dan cuenta de situaciones como la anterior: qué se considera buena y correcta comida desde la perspectiva familiar y de las mujeres que están a cargo de esta tarea, así como el hecho de que ser buena esposa o madre significa tener ciertas habilidades que se deben demostrar. Enfatizan lo natural que se considera la desigual distribución de los alimentos entre los integrantes de la familia y por tanto la manera en que las mujeres subordinan sus propios gustos y necesidades alimentarias. Precisa, sin embargo, también poner atención a las razones por las que la distribución desigual de los alimentos por género y edad están presentes en las prácticas cotidianas. ¿Es sólo una razón de división genérica del trabajo o puede estar sujeta a una necesidad de administración de la escasez?

Amartya Sen, en un texto publicado en México hace alrededor de 18 años, llamado *Desigualdad de género. La misoginia como problema de salud pública*, numera siete formas de desigualdad entre mujeres y hombres; yo aquí apunto la que se refiere al hogar:

Desigualdad en el hogar. Las desigualdades fundamentales son frecuentes en las relaciones de género dentro de la familia y en el hogar, y pueden adoptar muy distintas formas. Es bastante común en muchas sociedades que se dé por sentado que los hombres naturalmente trabajarán fuera de casa, mientras que las mujeres sólo podrán hacerlo si tienen la posibilidad, y sólo en tal caso, de combinar ese trabajo con las diversas obligaciones domésticas, ineludibles y desigualmente repartidas. A esto se le llama en ocasiones “división del trabajo”, al tiempo que se adopta una actitud indulgente con las mujeres que lo perciben como una “sobrecarga de trabajo”. El alcance de esta falta de equidad incluye no sólo relaciones desiguales dentro de la familia, sino desigualdades derivadas de ellas y que tienen que ver con el trabajo y el reconocimiento en el mundo exterior. Por otro lado, la establecida persistencia de este tipo de “división” del trabajo, o sobrecarga, puede tener también efectos de largo alcance en la manera de entender y valorar los distintos tipos de trabajo en los círculos profesionales. En los años setenta, cuando empezaba yo a investigar sobre la desigualdad entre los géneros, recuerdo la fuerte impresión que me causó el hecho de que el *Manual de requerimientos nutricionales* de la Organización Mundial de la Salud, al presentar los “requerimientos calóricos” para distintos grupos de personas, decidiera clasificar el trabajo doméstico como una “actividad sedentaria” que requiere un mínimo gasto de energía. Me fue imposible determinar exactamente cómo se obtuvo ese dato tan notable (Sen, 2002: s/p).

Ignoro si sería temerario afirmar que la situación continúa de esta manera. Como en algún momento lo señalaron Pérez-Gil & Vega (2003), la información sobre las cantidades de alimentos y nutrientes que se consumen por sexo es escasa. No obstante, la FAO (2019) reporta menor consumo calórico para las mujeres, cosa que no significa que éstas necesiten menos calorías para “funcionar”, pero es una situación que puede asociarse con la manera en que se distribuyen los alimentos en el hogar. Por supuesto son datos muy generales y aquí quizá estaría contemplado el sector de mujeres que cuida su ingesta calórica por cuestiones estéticas. Eso no lo sabemos, pero el dato general apunta igual a una diferencia que destaca no una necesidad menor o mayor por sexo, sino una desigualdad de aportes nutricionales en términos generales.

Algunos datos se hacen necesarios para dar cuenta de la presencia, exclusión e inclusión de las mujeres rurales

en la tarea central de la producción agropecuaria y de qué manera se muestra su presencia y circunstancia.

A nivel mundial, Mar Hidalgo señaló hace unos años que la situación y papel de las mujeres en el medio rural dependía

[...] de la región geográfica, de la clase social, de la edad y de la etnia. [Sin embargo, en el medio rural usualmente las mujeres tienen mucho en común,] se encargan de las tareas domésticas, como de la recogida de agua y leña, realizan tareas agrícolas y ganaderas, y además venden los excedentes de sus cosechas en los mercados locales. También se encargan del cuidado y educación de su familia. Las mujeres también desarrollan un papel clave en la ganadería, la pesca y la silvicultura [...] Además, debido a la migración de los hombres a las zonas urbanas, la mujer está asumiendo mayores responsabilidades y tareas en el área rural (Hidalgo, 2013: 98).

En 2016, con base en la Encuesta Nacional de los Hogares (INEGI), se identificó que la población del país era de 122.3 millones de personas, de las cuales 23.2% (alrededor de 28 millones) estaba en las zonas rurales, en donde había 104 mujeres por cada 100 hombres. Una de cada tres mujeres rurales se localiza (se concentra) en los estados de Veracruz, Chiapas, Oaxaca, Estado de México y seis de cada 10 se encuentran en situación de pobreza. El Coneval (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, 2021), por su parte, ha indicado que 93.5% de las mujeres rurales se hallan en condición de vulnerabilidad al no tener acceso a educación, salud o seguridad social. Y, aun así, la FAO (2019) ha reconocido el importante papel que las mujeres tienen en la lucha contra el hambre y la pobreza; no obstante, las mujeres se enfrentan a factores sociales, culturales e incluso climáticos que las hace más vulnerables.

Veamos:

Ciertamente los campesinos y los pequeños agricultores se enfrentan a limitantes importantes en términos estructurales; no obstante, las mujeres campesinas sufren estas limitantes de manera más aguda por la brecha de género que, nos guste o no, sigue estando presente, a pesar de las políticas de inclusión que se gestan en lo internacional y se tratan de instrumentar a nivel nacional o local. Algunos ejemplos bastan para ilustrar esto: no siempre tienen el mismo acceso a la propiedad de la tierra, a ingresos económicos o al ejercicio total de sus derechos;

sus jornadas diarias suelen ser más largas que las de los varones: trabajo doméstico, cuidado de los niños, niñas, ancianos, enfermos, acarreo de agua, de leña, cuidado de huertos cuando los hay, etc.; la combinación de todas estas actividades les reduce el tiempo de participar en actividades de liderazgo o representación social, cuando tienen acceso, lo que no siempre es posible; menores niveles de educación formal, etc. Según el sitio de Inforural, de 4.9 millones de personas que poseen núcleos agrarios en todo el país, más de 3.6 millones son hombres. Es decir, de cada 10 personas con derechos sobre la tierra, menos de tres son mujeres (INFORURAL, 2016).

En un trabajo realizado por Jocelyn Soto para Greenpeace y con datos proporcionados por la Procuraduría Agraria en julio de 2019, ella subraya varios puntos a destacar:

- a) Aunque las mujeres representan más de la mitad de la población en el campo (50.4%), sólo tienen la cuarta parte de los derechos sobre la propiedad social (ejidos y tierra comunal).
- b) De todas las personas con algún título de propiedad sobre ejidos o tierras comunales (que son de propiedad social), sólo 26% son mujeres y la gran mayoría como vecindadas (con derecho sobre la tierra por habitarla o trabajarla cierto tiempo), que es la forma de posesión más limitada.
- c) Ellas acceden a las parcelas a edades muy avanzadas, pues 63% de las ejidatarias rebasa los 50 años de edad (viudez, abandono, migración masculina).
- d) Aunque varias mujeres usan las parcelas, en muchos casos no son reconocidas legalmente como dueñas.
- e) 30 por ciento de quienes trabajan los núcleos agrarios son mujeres, pero no tienen el derecho de propiedad (Soto, 8 marzo 2020, Greenpeace).

Además, las mujeres en el campo (y en general, en el medio urbano o suburbano), cito:

[...] cumplen su triple rol (productivo, reproductivo y comunitario) generalmente en condiciones de muy alta marginación, lo que las coloca en uno de los eslabones más débiles de la cadena para fortalecer y rescatar el campo mexicano. La brecha entre trabajo remunerado y no remunerado es una de las brechas de género que debe atenderse para una incorporación efectiva de las mujeres al desarrollo en condiciones de igualdad. La Encuesta Nacional Agropecuaria (2017) reporta que sólo tres de

cada 10 mujeres que laboran en el campo reciben un pago por su trabajo, mientras que seis de cada 10 hombres reciben un pago. Los trabajos no remunerados, invisibles pero imprescindibles, proporcionan al hogar recursos básicos como agua, combustible, cuidado de enfermos y niños, transmisión de la cultura y la lengua, así como *producción de alimentos a nivel del traspatio, milpa y solar*. La ENIGH 2016 revela que [en México] el 27.2% de las mujeres jefas de hogar sólo realizan trabajo doméstico, en tanto que sólo hay un 8.9% de los hombres jefes de hogar que están en esa situación (página 7 del documento “Cerrando Brechas” de la FAO, 2019).

El Instituto Nacional de las Mujeres en México reconoce que menos de tres mujeres por cada 10 personas tienen algún tipo de derecho sobre la tierra. No obstante, 15% de personas que realizan actividades de producción agrícola son mujeres, lo cual corresponde a cerca de 800 mujeres que realizan actividades relacionadas con el campo y la pesca (78.7% Agricultura, 17.8% Ganadería, 1.4% Pesca y 2.1% otras actividades), y ellas representan 43% de la mano de obra agrícola (INMUJERES, 2019).

Para ubicar la situación desigual de México, es preciso apuntar que la historia moderna de América Latina está asociada con la generación de pobreza, toda vez que, a partir de la Colonia, se incorpora a una mundialización que le relega al papel de proveedora de bienes y riquezas al viejo mundo. Si bien este evento histórico de culturas diversas significa enriquecimiento cultural en algún sentido, también llevó a un rezago, menosprecio y desplazamiento de las culturas originarias subsumidas por la modernidad europea y la cultura occidental impuesta. Desafortunadamente, en general en América Latina se ha dado prioridad al desarrollo económico en detrimento de lo originario para dar paso a modelos de producción y consumo que poco han respondido a las necesidades de los sectores más amplios y desprotegidos de AL, como el sector rural. Al menos en México, las políticas de los últimos años han privilegiado la agricultura intensiva y de productos exportables sobre la producción de cultivos originarios como el maíz, el frijol y otros que han formado parte sustancial de la dieta mesoamericana por muchísimos años. El resultado es una grave pérdida de producción y consumo de estos productos que incluso en grandes cantidades se tienen que importar. Cuando un país no es capaz de producir los alimentos esenciales para la dieta de sus pobladores, está en un terrible riesgo. No me parece que México deba enorgullecerse de comer productos derivados de su cereal

de origen (el maíz), teniendo ahora que importar cantidades significativas de este grano básico. No sólo el hambre y la desnutrición son consecuencias graves de situaciones como ésta, muchas enfermedades asociadas a la alimentación también se han multiplicado, ya que comer tan mal es igualmente grave que no poder comer.

Por otro lado, en el caso particular de las mujeres, éstas se han visto sistemática e históricamente impedidas de acceder libremente a los recursos necesarios para producir. Por un lado, los roles de género que las excluyen de ser propietarias o en muchos casos herederas, limitan su derecho a poseer tierras y decidir sobre ellas. Por otro, la división sexual del trabajo que no sólo supone una asignación de labores poco reconocidas y poco valoradas en términos de productividad e importancia a las mujeres, sino el tiempo que ocupan en las labores domésticas.

Es un hecho que las mujeres y niñas se ven más afectadas por la inseguridad alimentaria y nutricional. Más allá de las cuestiones estructurales, en el México actual —especialmente en el medio rural— aún existe la arraigada creencia y práctica de que a los varones, adultos o jóvenes, por ser los que realizan el trabajo duro y ser los proveedores obligados, se les debe dar primero de comer y los alimentos mejores. Las mujeres y niñas comen al final, y si los alimentos son insuficientes en cantidad, comen lo que sobra.

Indudablemente, los estereotipos de género se hallan profundamente arraigados en las prácticas cotidianas, de tal manera que las propias mujeres contribuyen con su perpetuación.

En un panorama enmarcado por lo anteriormente descrito, es imposible negar que las mujeres son clave para el desarrollo rural, el combate al hambre y, por consecuencia, en la ruta para lograr la seguridad alimentaria.

Reflexiones finales

Indudablemente, reconocer —como lo han hecho las organizaciones internacionales— que la alimentación y el acceso a los recursos que garanticen su sostenibilidad y calidad como un derecho humano es un avance sustancial. Elevar a rango de derecho humano cuestiones que se percibían (y se perciben aún desde lo meramente estructural) como satisfactores de necesidades básicas no es asunto menor. Los derechos humanos no son negociables y debe asumirse, por parte de quien toma decisiones de carácter público, que deben garantizarse.

Igualmente, es preciso subrayar la necesaria incorporación de la perspectiva de género en los programas y políticas dirigidas a proveer lo conducente para que pueda hacerse un tratamiento de igualdad entre hombres y mujeres, toda vez que estas últimas y las niñas han estado históricamente relegadas de muchos derechos sólo por su condición de género. Es un hecho que Naciones Unidas ha avanzado en el diseño de políticas y estrategias a favor de la inclusión y la igualdad, llevando a que los países de América Latina comiencen a incorporar en sus propios planes de desarrollo la perspectiva de la igualdad.

No obstante, partiendo de algunas experiencias mexicanas, es posible señalar que siguen pesando los estereotipos de género, lo cual se refleja en las prácticas concretas de instrumentación de políticas. Por ejemplo, proyectos productivos para mujeres con una clara orientación machista, pues sirven para afianzar roles como la costura, la preparación de alimentos, conservas u otras actividades consideradas *para mujeres*. Además, persisten algunas prácticas de que en ellas recogen los recursos otorgados a mujeres, pero ellos los utilizan. Estas cuestiones tienen mucho que ver con prácticas culturales difíciles de desarraigar, tanto entre la población como entre quienes manejan los programas.

En el medio urbano no siempre las cosas son más alentadoras. Las mujeres cumplen horas de trabajo completas y, además, atienden las actividades del hogar. Sus salarios son considerados muchas veces como ingresos complementarios, a menos que estemos hablando de hogares donde ellas son las jefas de familia debido a la ausencia de un varón.

Así, con toda certeza, podemos secundar la afirmación de que “las mujeres alimentan al mundo”: en la acción cotidiana de la preparación de los alimentos en el hogar, del cuidado de sus huertos o huertas familiares que muchas veces pasa desapercibido por considerarse una actividad menor, en la tarea de transmitir sus conocimientos acumulados generacionalmente, al ser guardianas de las semillas, y muchas más que permanecen invisibilizadas por su obviedad.

Referencias

Charles, N. & Kerr, M. (2002). “Es así porque es así: diferencias de género y de edad en el consumo familiar de alimentos”. En Contreras (comp.), *Antropología y*

- cultura. *Necesidades, gustos y costumbres*. México: Alfa Omega Editores.
- Chávez, M. (1993). "Cultura y hábitos alimentarios en una comunidad mazahua del Estado de México". Tesis de Maestría. México: COLPOS.
- Chávez, M. (2018). "Prácticas alimentarias de adolescentes rurales en Santa María Tecuanulco, México". *Culturales*, 6, e346. Doi: <<https://doi.org/10.22234/recu.20180601.e346>>.
- Chávez, M. & Díaz, A. (2020). "Formas de abasto y consumo alimentario en Santa María Tecuanulco, Texcoco, Estado de México". *Revista Textual*, 75, 157-181. <<http://dx.doi.org/10.5154/r.textual.2020.75.07>>.
- Chávez, A. (1980). *La alimentación y los problemas nutricionales*. México: INNSZ.
- Chávez, A. (1982). *Perspectivas de nutrición en México*. México: INNSZ.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2021). <https://www.coneval.org.mx/InformesPublicaciones/InformesPublicaciones/Documents/Pobreza_genero_08-18.pdf>.
- Encuesta Nacional Agropecuaria (2017). En <<https://www.inegi.org.mx/programas/ena/2017/default.html#Tabulados>>.
- ENIGH (2016). En <<https://www.inegi.org.mx/rnm/index.php/catalog/310/datafile/F34/V2020>>.
- FAO (2019). *Cerrar las brechas. Nota de política pública para la inclusión de la perspectiva de género e intercultural en la agricultura y el desarrollo rural*. México. <<http://www.fao.org/policy-support/tools-and-publications/resources-details/es/c/1183641/>>.
- Giard, L. (1999). *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. México: U. Iberoamericana.
- Goody, J. (1995). *Cocina, cuisine y clase*. España: Gedisa.
- Hidalgo, M. (2013). "El papel de la mujer en la seguridad alimentaria". *Cuadernos de Estrategia*, (61). España.
- INEGI (2002). *Las mujeres en el México rural*. México. <http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825496623/702825496623_1.pdf>.
- INFORURAL (2016). "En México, hay 5.5 millones de personas dedicadas al trabajo agrícola: INEGI". En <<https://www.inforural.com.mx/mexico-5-5-millones-personas-dedicadas-al-trabajo-agricola-inegi/>>.
- Instituto Nacional de las Mujeres (2019). En <<https://www.gob.mx/inmujeres/articulos/las-mujeres-rurales-agentes-clave-para-el-desarrollo-sostenible>>.
- Mintz, S. (2003). *Sabor a comida, sabor a libertad*. México: CIESAS.
- Pérez-Gil, S. & Vega, L. (2003). "Reflexiones sobre la diferenciación genérica en el consumo de alimentos y el estado nutricional de hombres y mujeres en México". *Estudios de Antropología Biológica*, XI, 407-422. <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/eab/article/view/43159>>.
- Schutz (2003). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Sen, A. (2002). "Desigualdad de género. La misoginia como problema de salud pública". En <<https://www.letraslibres.com/mexico/desigualdad-genero-la-misoginia-como-problema-salud-publica>>.
- Soto, J. (2020). "¿Qué pasaría si las mujeres pararan el campo?". En <<https://www.greenpeace.org/mexico/blog/4203/que-pasaria-si-las-mujeres-pararan-en-el-campo/>>.
- Szabo, M. (2012). *Kitchen Connections: Men's Domestic Cooking, Equality and Food System Sustainability*. Toronto University. <<https://www.collectionscanada.gc.ca/obj/thesescanada/vol2/002/NR90345.PDF>>.



Novedad editorial



De venta en Ediciones Eón:
 Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco,
 Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
 y en www.edicioneon.com.mx • www.amazon.com



NOVEDAD
EDITORIAL

Actividad económica en México Un análisis sectorial

Leobardo de Jesús Almonte
Yolanda Carbajal Suárez
Víctor Hugo Torres Preciado
(Coordinadores)



De venta en Ediciones Eón:
Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco, Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
y en www.edicioneseon.com.mx • www.amazon.com

Juventudes rurales: entre la violencia social y la precariedad. Narrativas de adolescentes en conflicto con la ley en Guerrero, México

Rabin Amadeo Martínez Hernández*

La entidad suriana ha tenido procesos estructurales específicos que la han hecho diferente a otras de la República; es decir: por un lado, se suscitó el proceso represivo estatal llamado “Guerra Sucia” y, por el otro, el proceso de violencia social producto de la desarticulación de los cárteles de la droga a finales de la década de 2010. A esto se le debe sumar una elite política violenta e intransigente ante las demandas ciudadanas y una población sumida en condiciones de precariedad y violencia crónicas. Esto ha configurado de manera profunda las subjetividades de los sujetos juveniles rurales en cuanto a sus relaciones familiares y comunitarias que se expresan en prácticas hiperviolentas, consumo de drogas en mayor proporción sintéticas, descapitalización económica e inmersión a estructuras criminales y defensa del territorio.

Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar las experiencias personales de un grupo de jóvenes internados en un centro de reclusión en Guerrero, México¹, cuyas vivencias transcurren en torno a la violencia social, la precariedad y el crimen. Al respecto, se plantearon una serie de interrogantes que sirvieron como puntos de partida

para orientar el objetivo central de esta investigación: ¿En qué medida estos procesos sociales han impactado en sus subjetividades?; ¿qué papel juega la condición juvenil rural en tales procesos? y ¿cómo se significan las experiencias ante los mismos? Para responder a estas interrogantes, fue necesario reflexionar sobre los procesos de violencia social, crimen organizado y precariedad, que han azotado la entidad suriana de manera crónica y cómo éstos permearon las subjetividades de los jóvenes en conflicto con la ley. Para este fin, se ocupó el enfoque sociológico de las juventudes que versa sobre los procesos de exclusión, estigmatización y precarización económica y social que impactaron en las biografías de los jóvenes. El enfoque cualitativo se centró en las experiencias de un grupo de jóvenes reclusos en un centro

penitenciario del estado de Guerrero, con el propósito de analizar la relación dialógica entre los aspectos objetivos (estructurales y de relaciones de poder) y subjetivos (simbólicos e identitarios).

Violencia social en Guerrero

Hay dos condiciones históricas que han prevalecido en la entidad guerrerense: por un lado, la violencia social que en décadas recientes ha adquirido un giro particular dado que los actores perpetradores de la violencia son ejércitos particulares o bandas criminales los cuales surgieron a partir de la fragmentación de los cárteles de la droga que se asentaron en la entidad suriana a partir de finales de la década del 2010. Este proceso de violencia difiere de aquel perpetrado por el

* Doctorado en Sociología Rural, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco. Correo electrónico: <rahernanmarti@hotmail.com>.

¹ La presente investigación es un avance de la tesis doctoral titulada: “Masculinidad y juventud: poder, violencia y crimen organizado. Estudio de la subjetividad masculina en adolescentes en situación de reclusión en uno de los estados más violentos: Guerrero, México”, la cual persigue analizar la construcción de significados que se asocian a la violencia social a partir del punto de quienes la viven y sobreviven.

Estado durante la llamada “Guerra Sucia” entre las décadas de 1960 y 1970 (Boston Dynamics, 2020; Cruz *et al.*, 2016; Illades y Santiago, 2014, 2019; Kyle, 2015; Pantoja García, 2015, 2016; Santiago e Illades, 2019), cuyo fin era apagar cualquier proceso de insurgencia de las guerrillas rurales y urbanas asentadas en la entidad suriana².

Este proceso represivo configuró numerosos procesos de resistencia colectiva, como las guardias comunitarias, que son formas de protección ante los embates del Estado y de grupos criminales (Benítez Rivera, 2019; Fini, 2019; Illades & Santiago, 2019; Paley Dawn, 2018).

De esta manera, la entidad guerrerense ha tenido sus propios procesos de violencia social que la han diferenciado de otros estados de la República, primero por la represión estatal desde la segunda mitad del siglo XX y recientemente con las organizaciones criminales. Por lo tanto, puede establecerse que Guerrero no ha dejado de estar asediado por la violencia social. Hay quienes sostienen que esto se debe a que la oligarquía guerrerense ha mantenido de manera histórica una relación de desprecio en contra de las demandas sociales y que, en un primer momento, se adhirió al partido político hegemónico (PRI) con la finalidad de mantener sus privilegios políticos y caciquiles (Aréstegui Ruiz, 2013c, 2013b, 2013a; Russo, 2013a, 2013b). De esta manera, la clase política se ha caracterizado históricamente por su corrupción, poca capacidad de diálogo con la población y una respuesta violenta y represiva ante las manifestaciones de descontento y los agravios de los grupos de poder: despojo, violencia e injusticia crónicas (Illades y Santiago, 2014, 2019; Santiago e Illades, 2019).

La guerra por Guerrero

El proceso de irrupción de organizaciones criminales en la entidad suriana por sí solo no puede explicar la violencia actual en la entidad; sin embargo, arroja pistas sobre sus orígenes. Los primeros cárteles de la droga se asentaron en Guerrero a principios de la década de los noventa; no obstante, el incremento de la violencia letal comenzó en la segunda mitad de la década del 2000 cuando el Cártel de Sinaloa, quien había tenido una presencia hegemónica en el estado, tuvo una serie de enfrentamientos sangrientos con el Cártel del Golfo por el control del puerto de Aca-

² El proceso de represión fue brutal. A la fecha no hay un número determinado de víctimas de esta violencia de Estado entre los que se encuentran desaparecidos y asesinados a lo largo y ancho de la entidad guerrerense (Cruz *et al.*, 2016; Illades y Santiago, 2014, 2019).

pulco y la ubicación estratégica del estado en el mercado de drogas (Pantoja García, 2016). Según Pantoja García, se pueden caracterizar varios periodos de violencia criminal en el estado. El primero va de 2005 a 2007, que se caracterizó por el arribo de grupos criminales como: la Familia Michoacana y los Zetas, quienes disputaron la hegemonía del Cártel de Sinaloa en el estado. El segundo fue de 2008-2009 y tuvo como característica la guerra entre el Cártel de Sinaloa y los Beltrán Leya, hasta entonces sus aliados. La tercera etapa entre 2010-2012 tuvo como resultado la fragmentación del Cártel de los Beltrán Leyva y cuyos efectos fueron particularmente violentos en Acapulco. El último periodo de 2013-2015, se caracterizó por enfrentamientos entre organizaciones resultado de las fragmentaciones de otros grupos criminales que se establecieron en algunas regiones del estado³ (Boston Dynamics, 2020; Pantoja García, 2015, 2016).

Proceso de irrupción criminal, los ejércitos privados y la participación de los jóvenes

A partir de la desarticulación de los Cárteles de las drogas, ya fuera por aprehensión o asesinato de sus líderes, en el marco de los operativos de la guerra contra el narcotráfico calderonista, estas organizaciones más grandes mutaron a “bandas” de menor tamaño cuyo capital económico provenía de actividades predatorias como extorsión, secuestro, robo y narcomenudeo. Esto ha tenido como consecuencia una especie de soberanía compartida entre Estado y crimen organizado (Illades y Santiago, 2014, 2019). Las actividades monopolizadas por el Estado como: violencia, control del territorio y fiscalidad quedaron, por lo menos en parte, en manos de organizaciones criminales. Algo que llama la atención es que la soberanía compartida ejercida por los grupos criminales resulta más violenta, con grados de sadismo nunca vistos. Incluso hay territorios completos donde este tipo de soberanía es instrumentada sin que

³ La transformación que sufrió la relación entre el gobierno mexicano y el crimen organizado con la llegada de Calderón se basó en la pérdida de control político del Estado sobre los grupos criminales (Maldonado Aranda, 2010, 2018). Esto desencadenó una fragmentación de estas organizaciones que disputarían el territorio y, por lo tanto, el mercado ilegal de drogas, para después diversificar las actividades ilegales. Esto no debe tomarse como un hecho fortuito; esta pérdida de soberanía del Estado sobre el crimen organizado fue lo que permitió un combate más disperso y de larga duración sobre fracciones más amplias del territorio. Esto buscaba prolongar el conflicto hasta nuestros días.

haya ninguna mediación con el Estado⁴, como en el caso de Michoacán (Maldonado Aranda, 2010, 2018) y Guerrero.

Para los autores, este proceso de violencia no se puede llamar guerra civil, ya que no hay una serie de ideologías que se enfrentan con la finalidad de imponer la propia. En este caso, hay grupos criminales que se disputan el mercado, pero que no cuestionan el orden económico ni político. Estos grupos no buscan, por lo menos abiertamente, imponer una agenda ideológica (Azaola Garrido, 2018), sino que buscan capturar al Estado con la finalidad de ponerlo a su servicio. Una especie de Estado dentro del Estado, con el propósito de crear condiciones políticas y sociales para ejercer soberanía económica ilegal (Illades y Santiago, 2014, 2019; Santiago e Illades, 2019).

La irrupción de grandes grupos criminales y su posterior fragmentación en organizaciones más pequeñas, pero más eficientes en cuanto al despliegue de violencia y apropiación del territorio, ha tenido un efecto muy particular con respecto a la participación de los jóvenes en actividades criminales y el aumento de la violencia con altos grados de sadismo y brutalidad. Al respecto, Mendoza Rockwell reconoce que hay una apropiación de ejércitos particulares en las actividades ilegales, una especie de “privatización”, la cual ya no es coordinada desde la federación, sino que se da un proceso de descentralización de éstas, lo que requiere una serie de profesionales de la violencia, generalmente jóvenes de la localidad, que garanticen el control del territorio (Mendoza Rockwell, 2017, 2020).

En el caso particular de Guerrero, la participación de los jóvenes en organizaciones criminales se ha caracterizado por un reclutamiento masivo en prácticamente todas las regiones del estado. Se ha documentado que el crimen organizado es una de las ofertas más atractivas de movilidad social, ya que permite el empoderamiento económico y simbólico dentro de sus comunidades, a la par de otras como la incorporación al ejército o la migración nacional e internacional. Sin embargo, todas éstas, en suma, no están exentas de peligros (Illades y Santiago, 2019; Ramírez López, 2019). Puede establecerse que los jóvenes prácticamente se encuentran descapitalizados económica y socialmente, por lo que la alternativa que les queda es “vender el ries-

go” (Reguillo, 2017) en diferentes economías tanto legales como ilegales.

Jóvenes en el escenario de violencia social y crimen organizado en México

En nuestro país las investigaciones que abordan el papel de los jóvenes en el interior de organizaciones criminales y su relación con la violencia social, se han desarrollado con una visión donde se ponderan los procesos estructurales los cuales excluyen sistémicamente a los jóvenes en el ejercicio de sus derechos elementales: salud, trabajo, educación y alimentación, entre otros. En primer lugar, se encuentran los trabajos de Azaola Garrido, quien ha documentado las condiciones de los adolescentes en conflicto con la ley en diversos estados de la República. Sus contribuciones destacan un perfil general sobre los adolescentes, su situación familiar, económica, legal y su entorno inmediato. La violencia a la que están expuestos desde tempranas edades, sin duda, juega un papel fundamental que se debe tomar en cuenta en el interior del sistema de justicia para adolescentes. Otro de sus aportes son las motivaciones de los adolescentes que formaron parte de algún grupo del crimen organizado: aspiracionales, imitativo, sentido de pertenencia, normalización de la violencia, entre otras (Azaola Garrido, 2012, 2015, 2018, 2019).

Por su parte, las aportaciones de Reguillo han marcado un hito en la comprensión de las juventudes y su nexo con la violencia social y la vulnerabilidad. En sus trabajos más recientes, la autora reflexiona sobre la actual fase neoliberal y la expulsión masiva de los jóvenes a condiciones de precariedad y violencia letal. El modelo económico actual ha concebido a los cuerpos de los jóvenes como mercancía de la maquinaria necropolítica, los cuales son desechados toda vez que los ha consumido hasta su mínima expresión. Según la autora, la actual fase predatoria del capitalismo ha impuesto nuevos regímenes de subjetivación a los jóvenes a formas de hiperviolencia como mecanismo de ascenso social. Sin omitir que la descapitalización económica y social que padecen la mayoría de los jóvenes los obliga a emplearse en actividades ilegales y riesgosas, en otras palabras: “vender el riesgo” como única forma de capital (Reguillo, 2012, 2013, 2017).

Otro aporte, sin duda, importante para la perspectiva de juventudes es el de Valenzuela, quien propone el concepto “Juvenicidio”, el cual hace referencia al exterminio persistente de ciertos grupos de jóvenes que pertenecen a sectores subalternizados de la población. Según el autor,

⁴ Para darse una idea de la magnitud de este problema, según datos de las fuerzas armadas de Estados Unidos, cerca de 30% a 35% del territorio mexicano se encuentra bajo control de organizaciones criminales. Así lo declaró el General VanHerck, jefe del Comando Norte de las Fuerzas Armadas de Estados Unidos (Esquivel, 2021).

esto requiere que las muertes se ubiquen en procesos sociales más amplios: precarización económica y social; estigmatización y construcción de grupos o identidades juveniles desacreditadas. (Valenzuela, 2013, 2015, 2016, 2017).

Juventudes guerrerenses, violencia social y crimen organizado: un trabajo incipiente y escaso

Las investigaciones situadas en Guerrero cuyo abordaje es el papel de los jóvenes en la violencia social y el crimen organizado son recientes y escasas. Esto llama la atención si se considera que la entidad suriana es una de las afectadas por la violencia social⁵. Los trabajos, sin duda valiosos, han arrojado luz sobre los procesos de precarización y su nexa en la inserción del actor juvenil en estructuras criminales. En este sentido, se encuentran las investigaciones de Illades y Santiago (Illades y Santiago, 2014, 2019; Santiago e Illades, 2019) quienes documentaron el proceso histórico de represión y empobrecimiento en el que ha estado sumido Guerrero de manera crónica. Los autores ofrecen una radiografía particular de las regiones de la entidad suriana sin perder de vista el contexto de la hiperviolencia que modela la vida de los guerrerenses, en particular la cuestión del puerto de Acapulco como escenario de las disputas por el territorio de Cártiles de la droga y su posterior fragmentación en pequeñas organizaciones “bandas”, cuyos despliegues de violencia están diversificados a lo largo y ancho del territorio. Esto ha trastocado de manera profunda la situación de los jóvenes guerrerenses, en particular de los sectores más precarizados, ya que las oportunidades de una vida digna se limitan a la migración forzada, el enrolamiento en el ejército o marina o la economía paralegal. Esto es una clara muestra del limitado o nulo acceso a la movilidad social y empoderamiento de los sujetos juveniles.

En este tenor, hay diversos trabajos que han documentado esta problemática en regiones particulares del estado; por ejemplo, Moreno y Urteaga abordan las formas de incorporación al crimen organizado de algunos jóvenes en la región de Tierra Caliente, Guerrero: pandillerismo y narcomenudeo. Otro aspecto que llama la atención es

⁵ Al respecto, según datos del Institute for Health Metrics and Evaluation 2019, México es el único país de la región latinoamericana con la tasa más alta de homicidios por arma de fuego en hombres entre los 15 a 49 años, en el periodo comprendido entre 2006 a 2017 (Institute for Health Metrics and Evaluation, 2019).

que, si bien existen motivaciones económicas para el ingreso a estructuras criminales, también hay una dimensión simbólica (prestigio) como forma de reconocimiento en el interior del grupo de pares masculinos y dentro de sus comunidades de origen (Moreno y Urteaga, 2019).

Otro trabajo que abona a la discusión de los jóvenes en el mundo criminal en la región de Costa Grande, Zihuatanejo, es el de Estrada Rodríguez y Torres Oregón (2019), cuyo objetivo fue describir las actividades socio-culturales de los jóvenes que participan como miembros de organizaciones delincuenciales: cultivo y trasiego de amapola en Guerrero o bien actividades como el halconeo o el sicariato, las cuales se integran a la vida de los jóvenes como mecanismo de subsistencia y que a la vez amenazan su integridad dado el grado de exposición a la violencia letal. Según sus hallazgos, se puede establecer que hay una clara conciencia por parte de sus informantes de que la pertenencia a una organización criminal no es algo legal o moralmente correcto, lo que trasciende estas dimensiones y lo ubican dentro de un orden sistémico y que poco se puede hacer para revertirlo.

Finalmente, se hace referencia a la investigación de Medina Aguilar, desarrollada también en Tierra Caliente, la cual ensalza el cultivo de drogas, amapola y marihuana como parte de la vida cotidiana de las familias calentanas, los cuales se alternan con otros de tipo legal: frijol, maíz y sorgo. Los resultados permiten entender el orden comunal a partir de las prácticas ilegales: violencia, desprecio por la vida humana, hiperviolencia y consumo hedonista propio del capitalismo (Medina Aguilar, 2019).

La evidencia bibliográfica con la que hasta ahora se cuenta revela que las investigaciones en torno a juventudes surianas, crimen organizado y violencia social son incipientes y escasas, lo que ha tenido un efecto en las narrativas hegemónicas que explican el papel de los jóvenes en este proceso social, donde prevalece un enfoque patologizador, criminalizado y punitivo⁶. Esto se ve reforzado por la perspectiva clínica psiquiatría y criminalista cuyo abordaje se limita a un factor de riesgo más: ambiente, edad, ingreso económico, infancia traumática, por mencionar algunos.

⁶ El ejemplo emblemático de este tipo de visión fue la declaración del entonces secretario de la Defensa Nacional General, Salvador Cienfuegos Zepeda, en el sexenio de Enrique Peña Nieto (2012-2018), al referirse al supuesto atentado en Culiacán, Sinaloa, en octubre de 2016, en donde perdieron la vida cinco militares a manos de un grupo delictivo. El General calificó a los perpetradores como “enfermos, bestias criminales y seres sin conciencia” (Alarcón, 2016).

Tal enfoque explica la realidad como un fenómeno aislado, parcializado, individualizado, fragmentado y generalizado; en otras palabras, positivista. Si bien hay acercamientos desde la psicología por abonar a la comprensión de los procesos sociales en el crimen y la violencia, el enfoque que prevalece es el psicobiológico: la personalidad del sujeto y sus emociones (Ruiz Vázquez *et al.*, 2016, 2017).

Por lo anterior, el interés de este trabajo es contribuir a la discusión del papel de los jóvenes dentro de un contexto de violencia social y precariedad, con un enfoque desde las ciencias sociales con énfasis en los procesos estructurales que influyen en la vida de los jóvenes, con los retos teórico-metodológicos que esto implica (Mora S. & de Oliveira, 2009) y que a continuación se exponen.

Estrategia metodológica

Se analizaron las narrativas de siete jóvenes varones en situación de reclusión en un centro penitenciario en el estado de Guerrero durante los meses de agosto de 2018 a mayo de 2019. Todos ellos con residencia previa al encarcelamiento en alguna de las siete regiones del estado y en calidad de sentenciados por delitos del fuero común y del fuero federal. El menor tenía 15 y el mayor 20 años. A cada adolescente que participó en las entrevistas se le explicó los fines y usos de la información. Dadas las implicaciones éticas, los nombres de los adolescentes fueron cambiados y los lugares de procedencia fueron omitidos. Esto por lo delicado del tema de investigación, ya que tal información podría comprometer la integridad de los adolescentes.

La técnica fue la entrevista semiestructurada con preguntas abiertas. Todas las respuestas fueron transcritas con puño y letra, por la imposibilidad de ingresar al centro penitenciario algún tipo de dispositivo electrónico: grabadoras, cámaras o teléfonos celulares. Siempre se trató de escribir lo más fielmente posible de lo que quería transmitir cada adolescente. En ocasiones la información de las entrevistas se complementó con notas del diario de campo sobre gestos, expresiones, tonos de voz, entre otros, lo que dio riqueza interpretativa. La entrevista se dividió en seis grandes ejes: 1) Datos generales; 2) Instituciones reproductoras del poder: familia, escuela, trabajo, Iglesia, Estado; 3) Dispositivos disciplinarios: biopolítica (cuerpo), sexualidad, género; 4) Razón(es) del internamiento; 5) Reclusión, y 6) Cierre. Cada entrevista duró de una hora a hora y media por cada adolescente. También se prestó

atención a las interacciones de los jóvenes en talleres, actividades deportivas, recreativas, etcétera.

Resultados

En este apartado se muestran los principales hallazgos producto del análisis de las entrevistas de los adolescentes internados. Debe señalarse que de ninguna manera el presente análisis pretende homogenizar las experiencias de los adolescentes, pues se entiende que la situación de cada uno es particular y única; sin embargo, se persigue encontrar regularidades que ayuden a explicar el impacto de los procesos estructurales como la violencia social y la precariedad en las biografías juveniles en tanto dimensiones sociales injustas y evitables.

Infancias y juventudes precarizadas: pobreza y abuso

La mayoría de los adolescentes reconocen que tuvieron numerosas carencias económicas, por lo que desde muy pequeños tuvieron que trabajar para contribuir a la reproducción y mantenimiento de la economía doméstica. Algunos aceptan no haber tenido alguna experiencia positiva en su infancia o bien no la recordaron con alegría, ya que muchas de las narrativas apuntan al maltrato por parte de una figura adulta. Por ejemplo, en el caso de un adolescente su infancia estuvo marcada por la figura amenazante del tío paterno por el grado de crueldad ejercido:

Cuando era niño yo saludaba a mi tío [...] es el medio hermano de mi papá [...] él nos quería envenenar cuando éramos chicos, como vivíamos cerca, él dejaba comida y mi mamá decía: “¡no coman la comida que yo no haya preparado, si ven comida en la casa que no preparé yo, no se la vayan a comer, la pruebo yo!” [...] él contrató a otra gente para levantar a mi otro tío y lo mataron [...] una vez en un baile me dijo un amigo: “ahí anda tu tío, que vayas”, que le digo: “que si tiene huevos que él venga de frente y nos matamos”, pero no fue [...] Esos son problemas de hermanos, son pleitos de hermanos [...] lo querían matar, van contra nosotros [...] se querían desquitar con nosotros (Jack).

En esta narrativa queda claro cómo las figuras familiares tienen una fuerte carga negativa dada las reiteradas amenazas

en contra de la integridad durante la infancia, como en el caso de Jack. Estas relaciones conflictivas tuvieron consecuencias graves en la trayectoria de vida del adolescente. Otras narrativas apuntan a consecuencias menos extremas, pero que no son de igual manera bien percibidas:

Mi abuelo me pegaba mucho pero no le guardo rencor; no se preocupaban por mí, no me querían, me faltaron muchas cosas, consejos, cariño, amor y paciencia y que me protegieran; por eso me metí a “chambiar” para tener mis cosas [...] no tuve nada para jugar, cuando empecé a trabajar junté dinero para poderme comprar una bicicleta (Iron).

Nunca tuve juguetes, no jugué con nadie, no conviví, sólo estuve con mi mamá [...] ir al campo, cortar leña para cocinar [...] nunca jugué, no me dejaban, si me enfermaba me dejaban en casa porque no podía trabajar (Jack).

Mi mamá toma mucho y siempre me pegaba sino le compraba su alcohol [...] ya ha estado en el anexo varias veces [...] la que me daba de comer era mi hermana la mayor [...] trabajé en una tlapalería y con el dinero compraba despensa (Roy).

Si bien no puede asegurarse que todos los adolescentes en conflicto con la ley tuvieron infancias desafortunadas a causa del maltrato familiar, lo que sí es cierto es que en estas narrativas los jóvenes enfatizaron la violencia física y el nulo cariño que recibieron cuando eran niños como hechos recurrentes y que fueron significativos en sus vidas. También hay una fuerte mención sobre el hecho de ser expulsados a actividades laborales desde temprana edad y no desarrollar otras actividades propias de la infancia, como juegos o ir a la escuela. Puede establecerse que las primeras formas de violencia a las que fueron expuestos se ubicaron dentro de la institución familiar. En este sentido, el ingreso al campo laboral limitó el ejercicio de actividades propias de la infancia.

Violencia social y crimen

Los adolescentes entrevistados reconocen que la violencia que azota a la entidad suriana es un grave problema que afecta a las familias, en particular a los más jóvenes. El origen de esta violencia es sin duda el enfrentamiento de grupos del crimen organizado en la disputa de las llamadas “plazas” o territorios. Si bien hay temor dado el alto nivel

de violencia y brutalidad perpetrados, muchos reconocen que esto se ha vuelto parte de su vida cotidiana:

[...] cuando era chico me daba miedo eso que pasaba (violencia) [...] ya cuando eres grande te acostumbras [...] antes se peleaban a puño [...] ahora ya hasta matan, te cortan hasta la cabeza; una vez a un chavo le cortaron parte de la cabeza y se le veía hasta el cerebro, pero vivió [...] hay mucho bocón de los que dicen que andan en la “maña”⁷ y que tienen contactos, que tienen aliados y patrón hablan de más (Iron).

Mataron a mi tío porque le tenían envidia, empezó a ir más para arriba, ya tenía más responsabilidades y ganaba más dinero [...] él cuidaba a la gente que no se metiera la “contra” al terreno, el patrón le dio más gente y más terreno y más droga [...] el que lo mató (el tío paterno) se preocupaba más porque se quería quedar él solo con todo el trabajo y contrató a unos señores [...] lo sacaron de su casa y lo mataron [...] unos de mi pandilla y yo lo levantamos (primo), lo llevamos a un cerro y lo torturamos y después le dimos un escopetazo [...] tenía problemas con mi primo desde niño y con su papá [...] me siento orgulloso, si le hacen algo a mi familia me vengo (Jack).

Puede verse que la irrupción del crimen organizado a las comunidades de origen cambió los matices de las relaciones sociales. Ahora la resolución de los conflictos se hace a través de nuevas “escalas violentas”. Si bien antes permeaba la violencia, ésta ha mutado a formas donde se busca imprimir el mayor sufrimiento posible a la víctima a través del sadismo y brutalidad. En la narrativa de Jack puede verse que el crimen organizado imprimió nuevas formas de solución de conflictos donde permean altos grados de crueldad, incluso dentro de las relaciones familiares. Tales relaciones hostiles se exacerbaban con la inmersión de las figuras masculinas dentro de la organización criminal. Hay un nuevo régimen de violencia masculina que implica procesos de deshumanización y crueldad dentro del núcleo familiar a partir del proceso de irrupción del crimen organizado en las comunidades de origen. En la narrativa de Iron queda claro que se percibe un cambio en la violencia

⁷ La “maña”, nombre coloquial que se ocupa para designar las actividades propias del crimen organizado. Según Mendoza Rockwell (2017), la “maña” es la palabra que sustituye a la “mafia” y al “mafioso” por “mafioso” para referirse a las actividades criminales organizadas.

interpersonal, ahora más sangrienta y letal. Otro punto que llama la atención es que antes las violencias letales eran motivo de sorpresa y terror; sin embargo, la nueva escalada de violencia adquiere una dimensión que normaliza las conciencias hasta el punto en que el adolescente considera que hay una serie de adaptación a estas condiciones de horror.

Experiencias en el crimen organizado

Como ya se señaló, las experiencias están fuertemente influenciadas por dimensiones simbólicas, sexo/genéricas, de clase y etarias, mismas que dotan las singulares experiencias de la violencia social de cada adolescente. Dichas experiencias violentas configuraron parte de su subjetividad. En este sentido, los adolescentes enfatizaron el ejercicio de poder dentro del crimen organizado como algo significativo:

[...] matábamos a gente que no tuviera nada que ver sólo para hacer presencia en la plaza [...] para marcar el terreno [...] para demostrar quién está al mando en la plaza (Rugal).

[...] empecé a hacer algunas cosas malas, matar, torturar, robar, terminas traumado [...] estuve trabajando como dos años [...] empecé robando carros y como veían que le echaba ganas y me agarraron de patrulla, andar con un grupo, con camionetas, que no se metieran los contras [...] algunos los matábamos, depende el delito también matábamos a contrarios o personas que estuvieran robando (Leónidas).

Los asesinatos perpetrados en contra de personas ajenas a las organizaciones criminales son una manera de manifestar poder a través de un régimen de terror. La necropolítica la ejerce un actor paralelo al Estado, quien decide sobre la vida y la muerte de los soberanos en una especie de suerte macabra. Se necesita de estas vidas “sacrificiales” para legitimar su dominio sobre los otros.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que esta participación juvenil no debe verse de forma aislada. Algunos adolescentes mencionan que el ingreso a estructuras criminales estuvo mediado por otras razones como ayudar al ingreso familiar. En este sentido, los adolescentes enfrentaron procesos de precarización económica que, en cierta medida, los arrojó a buscar otras formas de satisfacer necesidades básicas:

No querían que me mataran, mis hermanos, mi abuela, tampoco querían aceptar el dinero [...] no me aceptaban,

era dinero sucio [...] les compraba entonces despensa [...] había veces que compraba despensa, fruta, verdura, cosas empaquetadas como arroz y frijol (Leónidas).

Me compraba cosas como ropa, me gustan las bermudas [...] también le daba a mi mamá para que pudieran comer (Tucán).

No debe perderse de vista que las prácticas criminales se convierten en el vehículo para el cumplimiento del mandato de género, de manera similar a lo que pasaría con cualquier actividad económica legal. Este dinero permite coadyuvar al mantenimiento y reproducción del clan familiar. Debe tenerse en cuenta que los procesos de subjetivación, en estos casos, giran en torno a la supervivencia del clan familiar, de ahí que los adolescentes busquen formas de acceder a recursos económicos con independencia de que se trate de actividades ilegales. La ilegalidad pasa a segundo término, pues lo importante es la supervivencia del grupo familiar, en otras palabras, lo familiar y comunitario se superpone a lo ilícito.

Otro de los aspectos que están marcados como elementos determinantes para el ingreso de los jóvenes a organizaciones criminales es el consumo de drogas.

[...] Cuando me salí me sentí libre de los problemas de mi casa y podía seguir consumiendo drogas [...] empecé a los 9 años con marihuana y PVC y después cocaína a los 12 [...] me gustaba con amigos más grandes [...] cuál era la sensación de probarla, cuando las probé me gustó y lo que consumía (Jack).

[...] unos de mis amigos me enseñaron la primera vez y no acepté, ni la segunda hasta que uno me dijo: “¿qué eres puto y no quieres fumar?”, y le entré [...] antes fumé marihuana, después entré a “eso” y consumí “químico”: perico, cristal y piedra [...] ya que entré a la “maña” consumí los químicos que para “agarrar valor”: torturar, matar y secuestrar (Rey).

Se puede ver entonces que el consumo de drogas y el ingreso a grupos delictivos se encuentran relacionados. El Estado crea condiciones o espacios permisibles para que el crimen organizado lleve a cabo actividades ilegales, como en este caso el narcomenudeo. Lo que llama la atención es el consumo de drogas sintéticas como algo común. Queda claro que el crimen organizado vía el narcotráfico ha penetrado a regiones antes inaccesibles o que poco importaban para el mercado negro; sin embargo, en los jóvenes rurales ha

encontrado un vasto número de consumidores de drogas sintéticas y potenciales miembros para sus organizaciones.

Violencia social y respuesta comunitaria

Ante el escenario de violencia social y de un Estado indolente, las comunidades han desplegado una serie de estrategias para hacer frente a este problema. La organización comunitaria persigue proteger a sus integrantes de cualquier amenaza que atente contra su reproducción. Al respecto, Iron comentó su experiencia dentro de una de estas organizaciones comunitarias:

[...] estaba en la comunitaria y nos pidieron quebrar a un fulano, era violador de menores de edad y hacía lo que quería, no me gustaba eso si tuviera una hermana no me gustaría que le hicieran eso [...] le marqué a la gente de mi jefe y dijo: “hay que esperarlo y lo quebramos”; pasaron uno, dos días y no llegaba a su casa, después llegó y unos señores se lo llevaron al monte donde casi no había casas (señala a lo lejos) y sólo escuché los disparos, lo mataron otros compañeros [...] yo sólo lo fui a tirar por ahí [...] les dije a los vecinos de él: “ustedes no vieron nada” y me dijeron que sí [...] era puro disfraz, no enseñar el arma, no hablar de eso, me decían los compañeros: “si te detiene el gobierno tú dices que eres campesino y pobre”, lo que hacíamos era proteger a la comunidad (Iron).

Como señala el adolescente, hay una figura trasgresora que atenta contra la estabilidad comunitaria, por lo que la organización social impone labores de protección. Como puede verse, hay una imposición de los hombres, en particular jóvenes, de hacerse cargo de la protección, en donde las mujeres tienen un papel importante para asegurar la reproducción comunitaria.

Discusión: juventudes rurales frente a la violencia social y la precariedad

Diversos estudios de las juventudes latinoamericanas han puesto el acento en los procesos estructurales que impactan de manera profunda a este sector de la población, los cuales se traducen en condiciones de exclusión, marginación, estigmatización y empobrecimiento. Al respecto, Saraví (2015) sostiene que de manera similar al proceso ontogénico, en donde las crisis de subsistencia deja marcas biológicas de quien las padece, ciertas condiciones

de clase influyen en la proyección de futuro de algunos jóvenes. Por lo tanto, las condiciones estructurales como la precariedad económica y la violencia social impactaron en las biografías de los adolescentes entrevistados, lo que se tradujo en el ejercicio de la práctica delictiva y su exposición al sistema penitenciario.

El sujeto juvenil rural guerrerense

La perspectiva de las juventudes rurales pone el acento en la construcción del sujeto juvenil sumido en procesos identitarios particulares. Al respecto, Kessler (2006) menciona que las juventudes rurales difieren sustancialmente de las urbanas, ya que las primeras tienen fuertes lazos familiares, culturales, laborales ligados con el mundo agrícola, que condicionan sus procesos identitarios. Dentro de éstos destaca una figura paterna, la cual media las relaciones familiares e influye en la inserción temprana de los jóvenes al mercado laboral. En este sentido, lo que se busca es que algunos integrantes, en particular los más jóvenes, contribuyan con su fuerza de trabajo a la reproducción de la unidad familiar. Según el autor, esta jerarquía patriarcal los ubica en la estructura social como mano de obra, lo que dificulta en muchas ocasiones tener una participación más autónoma y menos dependiente de la autoridad paterna. De esta manera, todos los procesos identitarios se encuentran fuertemente influenciados por una visión comunitaria-patriarcal que condiciona las prácticas y percepciones del sujeto juvenil rural. Lo anterior difiere de las juventudes urbanas y sus procesos de subjetivación más individuales y con una marcada influencia del grupo de pares (amigos).

En este sentido, la lectura desde el sistema sexo/género propuesta por Rubin (1986) destaca que las diferencias biológicas dotan de significaciones sociales y culturales, por lo que a la fuerza del varón se le imponen ciertas actividades que requieren esfuerzo físico para actividades agrícolas. Bajo ciertas condiciones de precariedad económica, a los hombres se les obliga a realizar actividades económicas para ayudar a la economía del clan familiar desde la infancia. Los procesos de subjetivación en estos contextos están orientados más al trabajo y menos a actividades lúdicas. Lo anterior refleja que hay exigencias impuestas a los hombres cuando éstos son relativamente muy pequeños, pues los mandatos de masculinidad empiezan a ser exigidos desde edades tempranas. En otras palabras, la configuración identitaria juvenil está mediada por la forma en que los sujetos se insertan en el sistema sexo/género, el cual

empieza desde la infancia con el fin de prepararlos para el ejercicio del rol de proveedor-productor socialmente impuesto a los hombres.

Las violencias: familiar y criminal

La influencia de la familia tiene un peso muy importante en la conformación identitaria de los jóvenes rurales como actor violentogénico⁸. En las narrativas queda claro que los adolescentes tuvieron experiencias muy negativas en cuanto a la relación con los miembros de su clan familiar, las cuales se expresaron en abandono, golpes e inclusive atentar contra su vida e integridad. De ahí que no sea causalidad que el proceso de precariedad crónica y los diversos tipos de violencias tengan un efecto en el interior de las vidas de los jóvenes. En este sentido, Azaola Garrido plantea que los adolescentes que se encuentran inmersos en el sistema de justicia han estado expuestos a diversos tipos de violencia durante sus trayectorias de vida; sin embargo, la familia tiene un papel central como primer perpetrador de la misma. Las condiciones estructurales parecen tener un impacto dentro de la consecución de la violencia en el interior de las familias, ya que el estrés generado por la pobreza puede exacerbar el abuso y el maltrato sobre los más vulnerables (Azaola Garrido, 2012, 2015). La influencia de la familia en las biografías de estos jóvenes puede ser positiva o negativa. La familia puede ser un actor que juega a favor o en contra, como en estos casos, donde las consecuencias marcaron de manera profunda las biografías juveniles.

La violencia criminal y subjetividad juvenil guerrerense

En esta misma línea de ideas, conviene hacer una serie de reflexiones sobre la relación entre los procesos de precarización económica, la irrupción del crimen organizado en las comunidades rurales e indígenas, y el papel que han jugado los sujetos juveniles en este contexto. Al respecto se han podido documentar cuatro procesos que impactaron de manera profunda en las biografías de los jóvenes rurales guerrerenses entrevistados: 1) cambio en los patrones de solución de conflictos comunitarios por aquellos de orden mafioso con altos grados de violencia sádica; 2) crimen organizado como ventana de acceso a la satisfacción de

necesidades básicas; 3) atracción de nuevos consumidores a drogas sintéticas; 4) participación de niños y jóvenes en labores de defensa comunitaria. Veamos punto por punto cada uno de estos procesos.

1. Cambio en los patrones de solución de conflictos por aquellos de orden mafioso con altos grados de violencia sádica: algo que debe destacarse es que el crimen organizado es un actor social plenamente reconocido por los jóvenes entrevistados hasta el punto de volverlo parte de su vida cotidiana. Desde este punto de vista, queda claro que el poder desplegado por estas organizaciones criminales es brutal y que en cierta medida afecta las relaciones sociales, en particular con la familia. Al respecto, diversos trabajos documentan el impacto en el orden comunitario de las nuevas formas de violencia, en particular la resolución de los conflictos, las cuales han mutado a expresiones brutales: tortura, desmembramiento y ejecución propias de organizaciones mafiosas (Domínguez Ruvalcaba, 2015; Maldonado Aranda, 2018; Mendoza Rockwell, 2017; Segato, 2013). Esto queda de manifiesto en la situación particular de Jack y la violenta vendetta familiar.
2. Crimen organizado como ventana de acceso a la satisfacción de necesidades básicas: este proceso no es menos importante dado que la descapitalización económica tiene una fuerte influencia en la inserción de los jóvenes en organizaciones criminales. Lo anterior lo han documentado diversos autores (Estrada Rodríguez & Torres Oregón, 2019; Illades & Santiago, 2019; Medina Aguilar, 2019; Moreno & Urteaga, 2019), quienes sostienen que el crimen organizado tiene un papel importante como actividad económica muy lucrativa, la cual permite satisfacer necesidades esenciales como alimentación, vestido y vivienda. A la relación entre proceso de descapitalización económica y la inserción de jóvenes a estructuras criminales, Rossana Reguillo la ha llamado “vender riesgo” como única forma de capital con el que cuentan los jóvenes precarizados (Reguillo, 2017). Si bien en las narrativas se pudo identificar que el ingreso económico producto de actividades ilegales fue ocupado para el consumo de drogas “hedonista”, no debe perderse de vista que parte sustancial del mismo fue destinado a la reproducción de la unidad familiar ante las condiciones crónicas de pobreza.
3. Atracción de nuevos consumidores a drogas sintéticas: diversos autores han llamado la atención sobre el impac-

⁸ Concepto acuñado por Rita Segato para explicar la violencia estructural patriarcal (Segato, 2016).

to de organizaciones criminales en las juventudes rurales e indígenas de México. En este sentido, la penetración del narcotráfico en el mundo rural es uno de los más graves por su impacto en las familias y en el mundo comunitario (Illades y Santiago, 2019; Maldonado Aranda, 2018; Mendoza Rockwell, 2017; Paley Dawn, 2018; Valencia, 2010) debido a que el capitalismo criminal, vía el narcotráfico, se ha expandido a regiones antes poco atractivas u olvidadas. La mirada se ha centrado en la atracción de nuevos sectores de la población susceptibles al consumo de drogas. Aquí lo impactante es el consumo cada vez mayor de drogas sintéticas de los jóvenes rurales como el llamado “cristal”, que antes estaba restringido a las grandes ciudades y cuyos efectos no están aún documentados.

Respecto a este último punto, conviene señalar el papel del Estado en este consumo permanente de drogas, sobre lo cual Itoiz y Trupa (2012) sostienen que el crimen organizado, y en particular el narcotráfico, requieren espacios permisibles para su ejercicio con la finalidad de ejercer control sobre los cuerpos juveniles para mantenerlos cautivos y así favorezcan a la economía criminal.

Maldonado Aranda (2018) sostiene que esta expansión del narcotráfico se debe en gran medida a la descomposición del régimen de los cuerpos de seguridad que anteriormente eran usados para la subordinación de las organizaciones criminales. De esta manera, el consumo de drogas sintéticas ha inundado el consumo rural y sus consecuencias aún no se han podido estudiar a profundidad en Guerrero; sin embargo, pueden esperarse mayores expresiones de violencia por la disputa del mercado rural por parte de organizaciones criminales, y una mayor represión estatal para hacer frente a estas organizaciones, lo cual esconde un permanente estado de excepción y control de los sujetos juveniles rurales.

4. Participación de niños y jóvenes en labores de defensa comunitaria: no es de extrañarse que en contextos plagados de violencia como en Guerrero, la participación de los niños en labores de defensa de la comunidad en contra de grupos del crimen organizado sea algo común. Según Santiago e Illades (2019), la disputa se ha vuelto más extrema por la ruta que baja de la Montaña a la costa, lo que ha provocado la confrontación de grupos de autodefensa ciudadana como respuesta ante el acoso de las organizaciones criminales y la indiferencia de los

tres niveles de gobierno (Flores Contreras, 2020; Gallón, 2020). La situación de Iron refleja la poca voluntad del Estado en garantizar una vida libre de violencia, la cual se traduce en la participación de niños y adolescentes en conflictos armados.

Estos cuatro procesos han permeado las subjetividades de los sujetos juveniles rurales de manera profunda a nivel familiar y comunitario. Rita Segato explica lo anterior desde una perspectiva de la colonialidad/modernidad. Según su visión, las formas de socialización y resolución de conflictos comunitarios se han contaminado por orden de género del patriarcado moderno de alta intensidad, cuyos efectos son más letales en comparación con el patriarcado precolonial o indígena. La irrupción de grupos criminales o *gangs* en las comunidades indígenas y/o campesinas, como en el caso de Jack, generaron tensiones en los modelos jerarquizados de autoridad que estaban basados en franjas etarias. Estos modelos fueron afectados por la adquisición de las prácticas, valores y códigos propios de los grupos criminales: competitividad y espectacularización de la crueldad, los cuales permearon de manera sustancial en la vida comunitaria y los modelos de masculinidad ancestrales (Segato, 2013). Puede verse entonces que el orden de género propio del patriarcado moderno explica en parte lo encontrado en las narrativas de los adolescentes con respecto a la subjetividad juvenil rural hiperviolenta, descapitalizada, ilegal y consumista. Sin embargo, coexiste con el orden patriarcal indígena más centrado en lo familiar y comunitario.

Conclusiones: las formas de violencia y la precariedad en la subjetividad rural juvenil

El sujeto juvenil rural se encuentra inmerso en diversas formas de violencia (familiar y criminal) que afectan la configuración de su subjetividad. Sin embargo, no debe perderse de vista el contexto estructural: un Estado punitivo, irrupción de organizaciones criminales en las comunidades rurales e indígenas y la precarización económica que, en su conjunto, impactó profundamente el orden comunitario y por lo tanto a los jóvenes.

Queda claro que el crimen organizado es un actor que llegó para quedarse en el mundo rural modificando las prácticas y percepciones de los sujetos. Lo anterior se pudo reconocer a través de cuatro procesos sociales:

1) cambio en los patrones de solución de conflictos por aquellos de orden mafioso con altos grados de violencia sádica; 2) crimen organizado como ventana de acceso a la satisfacción de necesidades básicas; 3) atracción de nuevos consumidores a drogas sintéticas y 4) participación de niños y jóvenes en labores de defensa comunitaria. En suma: los jóvenes entrevistados se encuentran sumidos en un espiral de violencia y precariedad, el cual tiene un impacto en sus biografías, por lo que debe tomarse en cuenta dentro del Sistema de Justicia para Adolescentes, tal como lo reconoce Azaola Garrido (2019).

El capitalismo criminal ha encontrado en las juventudes rurales un nicho de mercado y mano de obra barata para su reproducción. El contubernio criminal y estatal ha configurado las identidades juveniles y las ha llevado a nuevos límites: hiperviolentas, adictas, consumistas, pero que no han perdido sus lazos comunitarios. Lo moderno se superpone en lo colectivo y el producto de esto aún está por estudiarse a profundidad.

Referencias

- Alarcón, J. C. (2016, October). “Bestias criminales y enfermos insanos, autores de la emboscada a militares en Sinaloa: Cienfuegos”. *MVS Noticias*. <<https://mvsnoticias.com/noticias/seguridad-y-justicia/sedena-y-autoridades-civiles-rinden-homenaje-a-soldados-caidos-en-sonora-666/>>.
- Aréstegui Ruiz, R. (2013a). “Movimientos sociales y violencia en Guerrero”. En Russo, J. J. (ed.), *Guerrero indómito* (53-92). México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública Cámara de Diputados/LXII Legislatura Juan Pablos Editor.
- Aréstegui Ruiz, R. (2013b). “Nota Bene”. En Russo, J. J. (ed.), *Guerrero indómito* (9-10). México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública Cámara de Diputados/LXII Legislatura Juan Pablos Editor.
- Aréstegui Ruiz, R. (2013c). “Presentación”. En Russo, J. J. (ed.), *Guerrero indómito* (11-24). México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública Cámara de Diputados/LXII Legislatura Juan Pablos Editor.
- Azaola Garrido, E. (2012). “La violencia de hoy, las violencias de siempre”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 40(septiembre-diciembre), 13-32.
- Azaola Garrido, E. (2015). “Diagnóstico de las y los adolescentes que cometen delitos graves en México”. *Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) México*, 96. <[www.unicef.org/mexico/spanish/Diagnostico_adolescentes_web.pdf](http://www.unicef.org/mexico%0Ahttps://www.unicef.org/mexico/spanish/Diagnostico_adolescentes_web.pdf)>.
- Azaola Garrido, E. (2018). *Los jóvenes ante el trabajo y la violencia*. México: El Colegio de México. <<https://agenda.colmex.mx/Actividad/934/los-jovenes-ante-el-trabajo-y-la-violencia/20180821>>.
- Azaola Garrido, E. (2019). “Adolescentes que cometen delitos violentos en México”. En Moreno, H. C. y Urteaga, M. (eds.), *Juventud, trabajo y narcotráfico* (79-106). México: Benemérita Universidad de Puebla.
- Benítez Rivera, D. (2019). “Preámbulo El Sur en lucha. Una panorámica de los movimientos sociales en Guerrero”. En Pierre, G. y Benítez, D. (eds.), *Por los laberintos del sur. Movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero* (19-46). México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Boston Dynamics (2020). *Atlas-2016*. <<https://www.bostondynamics.com/>>.
- Cruz, F., Santana Ángeles, F. y Alvarado, M. Á. (2016). *La guerra que nos ocultan. La historia de una de las mayores conspiraciones de violencia y corrupción en el México actual*. Editorial Planeta.
- Domínguez Ruvalcaba, H. (2015). *Nación criminal. Narrativas del crimen organizado y el Estado mexicano*. México: Ariel.
- Esquivel, J. J. (2021). *Crimen organizado. Mejía Berdeja: Washington quiere “llamar la atención” y “presionar” a México*. México: Proceso. <<https://www.proceso.com.mx/reportajes/2021/5/15/mejia-berdeja-washington-quiere-llamar-la-atencion-presionar-mexico-263975.html>>.
- Estrada Rodríguez, J. L. y Torres Oregón, F. (2019). “Estado ausente: jóvenes vinculados al crimen organizado en Zihuatanejo, Guerrero”. En Moreno, H. C. y Urteaga, M. (eds.), *Juventud, trabajo y narcotráfico* (107-134). México: Benemérita Universidad de Puebla.
- Fini, D. (2019). “Grupos de defensa comunitaria, criminalidad organizada y nuevos intereses capitalistas. La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias en el escenario actual de Guerrero”. En Pierre, G. y Benítez, D. (eds.), *Por los laberintos del sur. Movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero* (49-80). Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Flores Contreras, E. (2020). “Chilapa: Los niños entraron en la guerra”. *Proceso*, 2256(26 de enero), 6-9.
- Gallón, N. (2020, January 31). “Niños se unen a una milicia de autodefensa en México”. *CNN Latinoamérica*. <<https://cnnespanol.cnn.com/2020/01/31/ninos-se-unen-a-una-milicia-de-autodefensa-en-mexico/>>.

- Illades, C. y Santiago, T. (2014). *Estado de guerra. De la guerra sucia a la narcoguerra*. México: Ediciones Era.
- Illades, C. y Santiago, T. (2019). *Mundos de muerte. Despojo, crimen y violencia en Guerrero*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/Gedisa.
- Institute for Health Metrics and Evaluation (2019). *Global Burden of Disease Study. Results*. <<http://www.healthdata.org/%0A>>.
- Itoiz, J. y Trupa, N. (2012). “Cuerpos y subjetividades: percepciones y significaciones de los jóvenes”. En Mendes, A. y Schwarz, P. (eds.), *Juventudes y género. Sentidos y usos del cuerpo, tiempos y espacios en los jóvenes de hoy* (119-130). Lugar Editorial.
- Kessler, G. (2006). “La investigación social sobre juventud rural en América Latina. Estado de la cuestión de un campo de conformación”. *Revista Colombiana de Educación*, (51), 16-39.
- Kyle, C. (2015). *Violence and Insecurity in Guerrero " Building Resilient Communities in Mexico: Civic Responses to Crime and Violence " Briefing Paper Series*. <[https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/Violence and Insecurity in Guerrero.pdf](https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/Violence%20and%20Insecurity%20in%20Guerrero.pdf)>.
- Maldonado Aranda, S. (2010). *Territorios, ilegalidades y soberanías de los estados-nación en torno de las drogas*. México: Colegio de Michoacán.
- Maldonado Aranda, S. (2018). “La construcción del crimen organizado en Michoacán. Economías y políticas de la violencia”. En Flores Pérez, C. A. (ed.), *La crisis de seguridad y violencia en México. Causas, efectos y dimensiones del problema* (143-165). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Medina Aguilar, P. S. (2019). “¿En que trabaja el muchacho? Los guachesen el narco”. En Moreno, H. C. y Urteaga, M. (eds.), *Juventud, trabajo y narcotráfico* (135-152). México: Benemérita Universidad de Puebla.
- Mendoza Rockwell, N. (2017). *Conversaciones en el desierto: Cultura y tráfico de drogas* (2nd ed.). México: CIDE.
- Mendoza Rockwell, N. (2020). “Violencia fundacional y sicariato”. *Seminario la Platicidad de la Violencia*. <<https://www.youtube.com/watch?v=ZXDDVGLBQgo&feature=youtu.be>>.
- Mora S., M. y De Oliveira, O. (2009). “Los jóvenes en el inicio de la vida adulta: trayectorias, transiciones y subjetividades”. *Estudios Sociológicos*, XXVII(79), 267-289.
- Moreno, H. C. y Urteaga, M. (2019). “Juventudes trabajadoras en organizaciones delincuenciales: oportunidad, reconocimiento y riesgo”. En Moreno, H. C. y Urteaga, M. (eds.), *Juventud, trabajo y narcotráfico* (9-69). México: Benemérita Universidad de Puebla.
- Paley Dawn (2018). *Capitalismo antidrogas. Una guerra contra el pueblo* (Libertad b). SOCEE. Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos.
- Pantoja García, J. C. (2015). “Puntadas para una historia del narcotráfico en Guerrero”. En *Faltan más 43* (107-118). Sociedad de Estudiantes del Colegio de México.
- Pantoja García, J. C. (2016). *La lógica de la violencia criminal en Guerrero 2002-2012: Un estudio de caso*. México: El Colegio de México.
- Ramírez López, A. (2019). “Los morenos de la Costa Chica: cuerpo, corporalidad y performance en contextos de violencia”. En Moreno, H. C. y Urteaga, M. (eds.), *Juventud, trabajo y narcotráfico* (153-176). México: Benemérita Universidad de Puebla.
- Reguillo, R. (2012). “De las violencias: caligrafía y gramática del horror”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 40(septiembre-diciembre), 33-46.
- Reguillo, R. (2013). *Jóvenes en la encrucijada contemporánea: en busca de un relato de futuro*. Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura.
- Reguillo, R. (2017). “Precariedad (es): necropolítica y máquinas de guerra”. En Moraña, M. y Valenzuela, J. (eds.), *Precariedades, exclusiones y emergencias* (53-73). México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/Gedisa Editorial.
- Rubin, G. (1986). “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. *Nueva Antropología*, VIII(30), 95-145. <<https://www.redalyc.org/pdf/159/15903007.pdf>>.
- Ruiz Vázquez, A., Campos García, T. y Padrós Blázquez, F. (2016). “El sicariato: una perspectiva psicosocial del asesinato por encargo”. *Rev. Eléct. de Psicología Iztacala*, 19(3), 994-1013.
- Ruiz Vázquez, A., García Campos, T., Padrós Blázquez, F. y Sahagún Padilla, M. Á. (2017). “Personalidad, valores y motivaciones del sicario en México”. *Archivos de Criminología, Seguridad Privada y Criminalística*, VIII(4), 85-96. <<file:///C:/Users/Hernán/Downloads/DialnetPersonalidadValoresYMotivacionCriminalDelSicarioEn-5813529.pdf>>.
- Russo, J. J. (2013a). “La democracia sin significado. Naciones y estado en Guerrero”. En Russo, J. J. (ed.), *Guerrero indómito* (31-52). Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública Cámara de Diputados/LXII Legislatura Juan Pablos Editor.

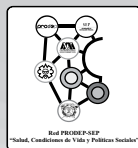
- Russo, J. J. (2013b). "Prólogo". En Russo, J. J. (ed.), *Guerrero indómito* (25-29). Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública Cámara de Diputados/LXII Legislatura Juan Pablos Editor.
- Santiago, T. e Illades, C. (2019). "La guerra irregular en Guerrero, 2007-2017". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 40(157), 2007-2017. <<https://doi.org/10.24901/rehs.v40i157.363>>.
- Saraví, G. (2015). *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad* (Segunda). México: Flacso México/CIESAS.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (1st ed.). México: Prometeo Libros.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Editorial Melusina.
- Valenzuela, J. M. (2013). "Juaritos: Prohibicionismo, violencia y frontera. En Cruz, S. (ed.), *Vida, muerte y resistencia en Ciudad Juárez* (91-104). México: Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablos Editor.
- Valenzuela, J. M. (2015). "Remolinos de viento: juvenicidio e identidades descreditadas". En Valenzuela, J. M. (ed.), *Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España* (Tijuana). México: Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela, J. M. (2016). "Juvenicidio: necropolítica y juvenis sacer". En Borelli, S. (ed.), *Jóvenes latinoamericanos: Necropolíticas, culturas políticas y urbanidades*.
- Valenzuela, J. M. (2017). *Reflexión final. Diplomado juvenicidio y vidas precarias en América Latina*. México: Colegio de la Frontera Norte.

Ediciones Eón / Red PRODEP y Red Iberoamericana

MOBBING

HACIENDO VISIBLE LO INVISIBLE

Florencia Peña Saint Martín
Silvia Karla Fernández Marín
(Editoras)
(384 pp.)



NOVEDADES

Ediciones Eón / UAEM



EDICIONES
EÓN

De venta en Ediciones Eón:
Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco, Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
y en www.edicioneon.com.mx • www.amazon.com

Las organizaciones rurales en tiempos de la 4T: ¿procesos de cooptación o el viejo dilema de las izquierdas mexicanas?

Hugo Núñez Membrillo*

El triunfo de la revolución



Diego Rivera. Capilla Riveriana, Universidad Autónoma Chapingo.

El presente trabajo busca indagar en el actual retraimiento político que se observa en varias de las organizaciones rurales que se sumaron a la campaña electoral del actual presidente Andrés Manuel López Obrador. Para ello se aborda la relación entre estas colectividades y el actual gobierno. Sin descartar elementos explicativos como *procesos de cooptación* o *estrategias político-electorales*, este trabajo busca traer a discusión un elemento explicativo más: *el viejo dilema de las izquierdas mexicanas frente al nacionalismo revolucionario*, fenómeno que, como se apreciará, ha influido constantemente (desde el periodo posrevolucionario) en las diferentes posiciones políticas y formas de actuar de las izquierdas de este país, configurando una constante tensión entre el diálogo y el conflicto.

Introducción

Al día de hoy existe una enorme diversidad de organizaciones rurales en nuestro país, una heterogeneidad que se manifiesta en su composición, demandas, objetivos y

* Doctorante en Ciencias agrarias, Universidad Autónoma Chapingo.

formas de acción. Históricamente, las organizaciones de este país han estado marcadas por su relación con el Estado, en términos económicos, políticos y sociales. Esta relación ha traído aparejadas constantes tensiones que van desde la cooptación y el sometimiento, hasta la independencia y la autonomía política. Las organizaciones rurales, por tanto, han asumido

diferentes posiciones, planteamientos y formas de actuar, de acuerdo con el periodo histórico y contexto específico en el que se ubiquen.

Durante las últimas elecciones presidenciales del año 2018, el triunfo de Andrés Manuel López Obrador (AMLO) abrió múltiples expectativas dentro de varias organizaciones rurales, las cuales meses antes se habían

sumado a su campaña electoral. La demanda principal de estas organizaciones: que el campo mexicano tuviera nuevamente un papel preponderante dentro del proyecto de nación, así como un nuevo trato entre éstas y el Estado. Sin embargo, a poco más de dos años del inicio de la nueva administración, las políticas públicas implementadas hacia el sector rural no han terminado de concretar aquellas promesas hechas en campaña, vertidas concretamente en el *Proyecto Alternativo de Nación*. Además, el trato del actual presidente hacia las organizaciones sociales ha sido sumamente ríspido, debido a una aparente dificultad de éste para aceptar el papel y la legitimidad de la sociedad civil organizada, tanto en lo rural como en lo urbano. Por otro lado, se puede observar que gran parte de las asociaciones rurales que apoyaron la campaña del actual presidente, entraron en un proceso de retraimiento político, expresado en una extrema cautela en cuanto a sus declaraciones públicas y formas de movilización, aunque veladamente, los desconciertos y las inconformidades se abren brecha.

Lo anterior resulta relevante dada la histórica relación entre el *Estado y las organizaciones sociales* en nuestro país, pero también debido a las últimas experiencias latinoamericanas en la región, dentro de los llamados *gobiernos progresistas*, donde diversos autores han señalado fuertes procesos de control político, cooptación, asistencialismo, paternalismo y concentración del poder (Lander, 2013; Ospina, 2013; Gómez, 2017). Ante esto, a primera vista se podría pensar que dicho retraimiento político se debe a procesos de cooptación y de control político (*de arriba hacia abajo*); no obstante, para el presente ensayo se considera que, como siempre, la realidad se nos presenta de formas más complejas y abigarradas, por tal razón, pensar que las actuales relaciones se reducen a *una continuación* de un pasado clientelista y corporativista (del tipo estatal), nos conduciría a no percatarnos de las especificidades propias del actual gobierno y del actuar de las mismas organizaciones rurales. En virtud de lo anterior, no se descartan variables explicativas como procesos de “*cooptación y supeditación política*” o “*estrategias político-electorales*” de las mismas asociaciones rurales; pero la intención de este trabajo es poner sobre la mesa un elemento explicativo más: *un histórico dilema de las izquierdas de nuestro país*. Bajo esta consideración, se parte de la idea de que el actual retraimiento político que se aprecia en algunas organizaciones rurales está intrínsecamente vinculado a *un estado de confusión interno* que, a su vez, tendría como telón de fondo *el viejo dilema de identidad de las izquierdas*

mexicanas frente al nacionalismo revolucionario, un aspecto que pareciera resurgir en tiempos de la autoproclamada *Cuarta Transformación (4T)*.

La estructura del ensayo es la siguiente. Se inicia con un breve análisis histórico sobre este dilema de identidad de las izquierdas mexicanas, disyuntiva que se desprende en gran medida de una relación de éstas con el *nacionalismo revolucionario*, fenómeno que, como se apreciará, ha influido constantemente (desde el periodo posrevolucionario) en las diferentes posiciones políticas y formas de actuar de las izquierdas de este país, configurando *una constante tensión entre el diálogo y el conflicto*. Posteriormente, para entender el actual retraimiento político que manifiestan algunas organizaciones rurales, se aborda la relación entre el gobierno de la 4T y las colectividades que le brindaron su apoyo durante el proceso electoral del 2018. A lo largo de este balance, se considerarán elementos explicativos como: procesos de cooptación, estrategias político-electorales y el dilema de las izquierdas frente a la 4T. Para ello, además de hacer una revisión de notas periodísticas, se retoman una serie de entrevistas realizadas a integrantes de algunas organizaciones de los estados de Tlaxcala, Morelos, Puebla y Guerrero. Ciertamente, las organizaciones a las que pertenecen las personas entrevistadas son tan sólo una muestra de la gama de colectivos rurales en cuestión; empero, esto nos proveerá de elementos suficientes para abordar al fenómeno social en cuestión.

El dilema de las izquierdas frente al nacionalismo revolucionario: una constante tensión entre el diálogo y el conflicto

A principios de la década de los sesenta, en su trabajo “Ensayo sobre un proletariado sin cabeza” (1963), el escritor José Revueltas plantea la idea de una *izquierda política* que desde la etapa del *México posrevolucionario* ha tenido fuertes dificultades para lograr una verdadera independencia dentro de su pensamiento y sus formas de actuar. Para este autor, la izquierda de nuestro país (o mejor dicho las izquierdas) siempre tuvo *problemas para definirse a sí misma*, pues una vez habiendo concluido la Revolución mexicana, se encontró inmersa en un régimen que se cubría dentro del manto de una revolución social. Entonces, ser de izquierda en un país donde *retóricamente gobernaba la revolución*, se volvía algo sumamente complicado, pues además de verse dentro de procesos de cooptación desde el exterior, propios del

régimen posrevolucionario, también se desplegaban en su interior serios problemas de definición, ante un discurso dominante, el *nacionalismo revolucionario-la revolución hecha gobierno*. Si bien este aspecto, así como la estrecha relación entre el pensamiento dominante (el nacionalismo revolucionario) y el nuevo régimen mexicano (en términos económicos, políticos e institucionales), fue analizado por diversos autores como González (1965), Córdoba (1976), Carpizo (1978) y Gilly (1982), resulta relevante la manera en que Revueltas pone el acento en esta problemática: el dilema de las izquierdas frente un régimen y un discurso por demás envolvente.

El *régimen posrevolucionario* es un tema que se ha investigado ampliamente, por lo que llevar a cabo un minucioso análisis de éste y de cada uno de los elementos que lo componen, va más allá del alcance de este trabajo. Sin embargo, lo importante a destacar para propósitos del presente ensayo es cómo durante la primera mitad del siglo XX, el nuevo régimen mexicano, de la mano del nacionalismo revolucionario, se desdobló en política pública e instituciones, incorporando (aunque acotadamente) demandas de las clases populares, con un marcado acento en *la rectoría del Estado y la justicia social*¹. Estos elementos agudizaron el ya complicado dilema de las izquierdas, pues, como bien señala Hernández (2020), el nacionalismo revolucionario al materializarse en políticas públicas, les arrebató a éstas (en el discurso y en la práctica) buena parte de sus demandas, que se estructuraban en gran medida en torno a *la revolución, la justicia social y la rectoría del Estado*. De esta suerte, es posible apreciar cómo históricamente, cuando los gobiernos sostenían un discurso y políticas públicas con un mayor acento en la *justicia social y la rectoría del Estado*, las izquierdas tenían mayores dificultades para distanciarse en términos políticos y definirse a sí mismas.

Evidentemente, la intención de este trabajo no es llevar a cabo un recuento histórico de cada una estas ten-

siones (*encuentros y desencuentros*) entre las izquierdas y el nacionalismo revolucionario, pero a manera de ejemplo, se pueden mencionar algunos momentos que resultan significativos, como la cercanía que tuvo en la década de los veinte el histórico *Partido Comunista Mexicano* con los gobiernos de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles (en los inicios de éste); asimismo, en la década de los treinta, la relación que entablaron buena parte de los referentes de la izquierda mexicana con el gobierno de Lázaro Cárdenas (siendo este último la mayor expresión del nacionalismo revolucionario). Posteriormente, hacia la segunda mitad del siglo XX, este dilema para las izquierdas resultará ser menos evidente, pues, cómo señala Córdoba (1976), después de Cárdenas sus sucesores fueron abandonando (en cuanto a política pública se refiere) el aspecto de *justicia social*. Por ello, no es de extrañar que, a principios de la década de los sesenta, durante la conformación del Movimiento de Liberación Nacional, la figura del General Cárdenas fuera un elemento importante para el aglutinamiento de las diversas manifestaciones de izquierda².

Si bien ya para principios de la década de los ochenta el nacionalismo revolucionario había perdido gran parte de su influencia (siendo sustituido por la denominada tecnocracia), éste, como muchos otros elementos emanados del régimen posrevolucionario, no sucumbió, pues se mantuvo latente en amplios sectores de la política nacional. De tal suerte que, para las elecciones federales de 1988, éste se convirtió en un referente fundamental dentro de la *Corriente Democrática* (que posteriormente daría paso al Frente Democrático Nacional), la cual entre sus postulados sostenía que los últimos gobiernos se habían alejado del *proyecto histórico de la Revolución mexicana* (justicia social y rectoría del Estado). Sobre el proceso electoral de 1988, existe una muy extensa bibliografía, pero lo importante a destacar para el presente trabajo es cómo en aquella ocasión no sólo partidos políticos se sumaron a dicha campaña (encabezada por la *Corriente Democrática*), sino también diversas agrupaciones de la sociedad civil, tanto

¹ El nacionalismo revolucionario se puede definir como la ideología o pensamiento que se desarrolló dentro del régimen posrevolucionario. Por ello, *al ser resultado y parte constitutiva* del nuevo régimen mexicano, no sólo se quedó en el terreno de las ideas, sino que también jugó un papel importante en la misma definición del Estado mexicano. En relación con aspectos como *la rectoría del Estado y la justicia social*, autores como Rafael Segovia (1977) las ubica desde la década de los veinte con Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, pero de forma más clara las encuentra dentro de los estatutos y principios del *Partido Nacional Revolucionario* (otrora *partido de Estado*) a finales de aquella década, o también, desde el primer plan sexenal de este partido en 1933. Para más información sobre el origen y la configuración del discurso en torno al *nacionalismo revolucionario*, véase en *El nacionalismo mexicano* (1977) de Rafael Segovia y *El nacionalismo revolucionario mexicano y sus críticos* (2013) de Beatriz Urias.

² Para un mayor análisis sobre estos *encuentros y desencuentros* (constantes tensiones) entre las diferentes izquierdas y el nacionalismo revolucionario, es necesario tener presente la *dinámica propia de cada grupo*, así como factores externos (acontecimientos nacionales e internacionales). Tan sólo por poner un ejemplo, durante el gobierno de Cárdenas y en lo que al PCM se refiere, otros elementos que condujeron a este tipo de acercamientos fue la política de los *frentes populares* dictada por la Internacional Comunista, un lineamiento que influyó en el PCM durante el gobierno de Cárdenas. Del mismo modo, en 1959 la influencia que generó la Revolución cubana a nivel internacional, así como los debates chino-soviéticos iniciados en la década de los cincuenta.

urbanas como rurales. Una amplia y extensa participación que no estuvo exenta de acalorados debates internos (antes, durante y después de las elecciones), poniendo a discusión la posición política y el actuar de los partidos y las organizaciones sociales de izquierda.

Más allá del simple hecho de que el actual presidente haya formado parte de la Corriente Democrática durante la década de los ochenta, es importante destacar que, desde su primera postulación en el año 2006, algunos autores ya señalaban ciertas reminiscencias de un pasado revolucionario (Gilly, 2006 y Bartra, 2007). Si bien es necesario alejarse de la idea de que la actual administración es tan sólo una vuelta al pasado (por lo que será necesario no perder de vista sus particularidades), tampoco se puede dejar de lado aquellos rasgos que comparte con el nacionalismo revolucionario, aquel que pone el acento en la *rectoría del Estado y la justicia social*. Un nacionalismo revolucionario que resurge en pleno siglo XXI, a cien años de sus comienzos y que, como apreciamos, históricamente ha puesto en la encrucijada a las izquierdas de este país. Un dilema que pareciera expresarse en el desconcierto, mengua y letargo político y social de segmentos de las izquierdas y de grupos progresistas y de sectores de organizaciones rurales en tiempos de la *Cuarta Transformación*.

Organizaciones rurales a favor de AMLO en tiempos de la 4T: ¿cooptación política, estrategias electorales o el viejo dilema de las izquierdas?

Desde el año 2006, un determinado número de organizaciones rurales identificadas con diversos planteamientos de izquierda, decidieron expresar su apoyo a la candidatura presidencial de Andrés Manuel López Obrador (AMLO). Este apoyo se acrecentó seis años después durante el proceso electoral del año 2012, bajo el nombre del “*Movimiento Plan de Ayala Siglo XXI*” (PASXXI). En las elecciones presidenciales del 2018, nuevamente el PASXXI expresaría su apoyo a la candidatura de AMLO, pero ahora aglutinando un mayor número de asociaciones rurales y presentando un programa en el cual expresaban sus preocupaciones y una serie de propuestas básicas para el sector rural. Este progresivo aumento de colectivos en favor de López Obrador (del año 2006 al año 2018) tuvo que ver con un cambio de valoraciones y expectativas de cada una de las organizaciones rurales, donde primeramente estuvo a discusión la participación en cada proceso electoral y posteriormente otros aspectos como el grado de afinidad con el candidato

y su proyecto político. De tal suerte que para las elecciones de 2018, dentro del MPASXXI se hablaba de más de 100 asociaciones del medio rural³.

Durante el proceso electoral de 2018, el documento presentado por el MPASXXI fue nombrado “*Proclama Plan de Ayala Siglo XXI*” y manifestaba aspectos como: “derechos fundamentales de los asalariados rurales”, “derechos de las mujeres campesinas”, “derechos de los jóvenes del campo” y “derechos de los pueblos originarios”. Un aspecto relevante es que se subrayaba la urgente necesidad de que el campo mexicano tuviera nuevamente un papel preponderante dentro del proyecto de nación, esto a partir de *políticas públicas articuladas* (no segmentadas), pues a consideración de estos colectivos, desde la década de los ochenta se habían instaurado en nuestro país políticas que fragmentaban y excluían a la mayor parte de la población rural. Adicionalmente, manifestaban la necesidad de una nueva relación entre el Estado y las organizaciones, este último punto lo expresaban de la siguiente forma: “*En el fondo está una viciada relación entre campesinos y gobierno: nexos perversos que se forjó con el PRI y continuó con el PAN. [...] Queremos, sí, un nuevo trato con el gobierno; una relación abierta, transparente y corresponsable. Una relación respetuosa que nos permita emprender juntos la salvación del campo y del país*”(Proclama Plan de Ayala Siglo XXI)⁴.

³ Entre estas organizaciones podemos ubicar a algunas como: Asociación Nacional de Empresas Comercializadoras (ANEC), Central Campesina Cardenista (CCC), Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos-JDLP (CIOAC-JDLP), Central de Organizaciones Campesinas y Populares (COCYP), Unión General Obrera, Campesina y Popular (UGOCP), Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas (UNORCA) y Unión Campesina Democrática (UCD).

⁴ Es importante destacar que buena parte de las organizaciones que formaron parte del MPASXXI durante el 2018, también formaron parte del Movimiento el Campo No Aguanta Más (MECNAM), un movimiento conformado en el año 2002 como respuesta a la política dirigida hacia el sector rural por parte del gobierno de Vicente Fox, la cual era vista como la profundización de un modelo económico y político completamente excluyente. El nombre del MECNAM, evidentemente, daba cuenta de la situación que atravesaba el campo mexicano desde décadas atrás. Si bien existía un importante pliego petitorio por parte del MECNAM, su demanda de fondo era que el sector agrícola y la economía campesina volvieran a tener un papel importante dentro de la economía nacional, lo cual quedaría plasmado en las mesas de negociación del Acuerdo Nacional para el Campo: “El papel del campo en el proyecto de nación”. Más allá de la temporal existencia del MECNAM, su exigencia principal (que el sector agrícola y la economía campesina volvieran a tener un papel importante dentro de la economía nacional) se volvería fundamental a lo largo de las dos primeras décadas del siglo XXI, dentro de la mayoría de las coordinadoras, redes o movimientos rurales en defensa del campo mexicano.

Cabe recordar que, al inicio de la campaña electoral del 2018, existían fuertes expectativas en buena parte de estas asociaciones, algo que quedó de manifiesto en un evento realizado en el mes de enero del 2018, en las instalaciones de la Unidad de Congresos del Centro Médico Siglo XXI. A dicho evento asistieron dirigentes de organizaciones de todos los estados de la República, ratificando los planteamientos expresados en la Proclama del Plan de Ayala Siglo XXI y manifestando su apoyo a la candidatura de AMLO. Por su parte, la ausencia del entonces candidato a dicho evento se hizo evidente, apareciendo en su lugar la entonces presidenta del partido Morena, Yeidckol Polevnsky, quien afirmó que las intenciones del candidato eran *ir más allá de las demandas planteadas en la proclama* aludida. Naturalmente, esta ausencia generó cierto desconcierto en los organismos asistentes, sumado al hecho de que ya para esos momentos se había dado a conocer buena parte de quienes integrarían el gabinete presidencial, en el que si bien se apreciaban figuras cercanas a las organizaciones firmantes, como Víctor Suárez, integrante de la ANEC, y María Luisa Albores, de la Cooperativa Tosepan Titaniske, también había figuras muy cercanas al sector agrícola-empresarial, como el caso de Víctor Villalobos, quien desde esos momentos ya estaba designado al frente de la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (SADER). Aun así, las organizaciones que apoyaban la candidatura de AMLO continuaron con dicho respaldo, esperando que con el tiempo estas contradicciones no se vieran reflejadas en el desempeño de la administración. De tal forma, el 10 de abril de ese mismo año, López Obrador firmaría la proclama del Plan de Ayala del Siglo XXI, reiterando su compromiso con el sector rural y advirtiendo que, de salir ganador, su gobierno se encargaría de bajar las importaciones de cereales como el maíz, el frijol y el arroz. Por su parte, las organizaciones rurales que respaldaban su candidatura se comprometieron a conformar 25 mil comités promotores del voto libre a lo largo del territorio nacional (*La Jornada*, martes 10 de abril, 2018)⁵.

Este tipo de relaciones entabladas a lo largo del proceso electoral entre el entonces candidato AMLO y este cúmulo de colectivos rurales, más que ubicarlo en el mapa de la

⁵ En lo que se refiere al Proyecto Alternativo de Nación, presentado por el entonces candidato y avalado por su partido, se hace énfasis en el rescate al campo, debido a su importancia económica, ambiental, social y cultural; además, reiteradamente se menciona el impulso a prácticas agroecológicas, como una forma de producción y de defensa de la diversidad biológica y cultural de nuestro país, poniendo como ejemplo su negativa al uso de semillas transgénicas (Proyecto de Nación: 2018-2024).

supeditación o cooptación política, es importante situarlo en el plano de las *estrategias político electorales* de las mismas asociaciones involucradas, fenómeno que históricamente ha formado parte importante del abanico del repertorio de movilización de cualquier tipo de organización o movimiento social. Así pues, resulta completamente entendible que las organizaciones que apoyaron la candidatura de López Obrador se sumaran a ésta (como ya se había mencionado) de acuerdo con sus valoraciones y expectativas propias, al ver que se abría una importante ventana de oportunidades políticas. Igualmente, tales expectativas y valoraciones no se dieron de la noche a la mañana, pues fueron el resultado de largos debates en el interior de las mismas (al menos desde el 2006, hasta meses antes del 2018) y de un proceso de acercamiento entre los diversos colectivos, en el cual también se debieron limar asperezas y desacuerdos.

Respecto a este gradual cambio de valoraciones y expectativas, es oportuno traer a colación (a manera de ejemplo) el desenvolvimiento que tuvo la UNORCA entre los años de 2006 al 2018. Esta organización conformada por agrupaciones regionales sostuvo innumerables debates desde los comicios electorales del 2006, poniendo a discusión cuestiones como: su relación frente a los diferentes partidos políticos; la afinidad con el proyecto que López Obrador encabezaba; y la heterogeneidad de posiciones políticas que dentro de esta asociación conviven. Estos aspectos, aunados a otros elementos (propios de contextos y dinámicas internas de cada colectivo regional), condujo a que, en el 2006, una parte de esta organización se pronunciara a favor de la candidatura de Felipe Calderón, mientras que otra parte se inclinó por López Obrador. Resulta significativo hacer notar la existencia de una divergencia de posturas inclusive entre quienes apoyaron a este último, habiendo desde posiciones más afines hasta aquellas que guardaban cierto recelo debido a sus pasado y posiciones políticas; quienes compartían este tipo de inquietudes tenían muy presente (lo que a su consideración fueron) las lecciones aprendidas en los comicios electorales de 1988. Y es que, aunque la UNORCA no se sumó abiertamente a la campaña en favor del Frente Democrático, sí lo hicieron varios de sus agrupamientos regionales que la conformaban (Núñez, 2016). Ya para el proceso electoral del 2012, aunque esta asociación brinda su apoyo de una forma más homogénea a la campaña de AMLO, se observa que la UNORCA no se incorpora a la conformación del PASXXI de ese año. Sería hasta las elecciones del año 2018, que la UNORCA se integra abiertamente a este agrupamiento, aportando en las discusiones y comprometiéndose al igual que todas las demás

organizaciones rurales a ser parte de los 25 mil comités promotores del voto libre.

Una vez llegado López Obrador a la Presidencia, en el mes de febrero de 2019, envió una carta a su gabinete indicándoles que ya no se deberían transferir recursos federales a ninguna organización social. La circular decía: “*Como es del conocimiento público, hemos tomado la decisión de no transferir recursos del Presupuesto a ninguna organización social, sindical, civil o del movimiento ciudadano, con el propósito de terminar en definitiva con la intermediación que ha originado discrecionalidad, opacidad y corrupción*” (Proceso, lunes 18 de febrero, 2019). Lo anterior se tradujo en un drástico recorte de programas y de presupuesto, en los cuales organizaciones sociales (urbanas y rurales) se habían desempeñado como intermediarias desde años atrás. Días después, se emitió un comunicado firmado por más de 160 organizaciones sociales, en el que expresaban lo siguiente: “*Somos conscientes de que no toda la ciudadanía –organizada o no– actúa de manera honesta y transparente y también de quien utiliza las necesidades y el dolor ajeno para lucrar. [...] Pero muchas otras OSC hemos luchado por el bien común, relevando la defensa de los derechos humanos y abogando por gobiernos que sirvan a la población. Por ello no parece justo que se generalice y se tomen medidas extremas para todas*” (Llamamiento de las OSC a Andrés Manuel López Obrador, presidente de México, 27 de febrero, 2019).

Estos desacuerdos continuaron siendo expresados en escritos posteriores; no obstante, en lo que se refiere a las organizaciones rurales que apoyaron la candidatura del ahora presidente, cabe subrayar que la gran mayoría se mantuvo al margen de dichos comunicados, a la vez que tuvieron mucha cautela en cuanto a las *declaraciones públicas*. Esto no significó la inexistencia de inconformidades, las que empezaron a manifestarse, *en mayor o menor medida*, en el interior de las mismas organizaciones.

Desde los gobiernos pasados había muchas organizaciones que sólo aprovechaban los recursos financieros, y pues desafortunadamente AMLO agarró parejo, afectando a varios, sin tomar mucho en cuenta que algunas organizaciones hacemos trabajo en comunidades campesinas e indígenas... Algo que hubiera sido bueno, es que se hubiera hecho un sondeo sobre organizaciones y sobre qué programas realmente estaban teniendo un impacto positivo en lo productivo y en lo social, y a partir de ello, dejar aquellas que sí podían dar resultados (entrevista, Pánfilo Hernández, integrante Grupo Vicente Guerrero, Tlaxcala, 24 de noviembre, 2020).

Tales desacuerdos no se limitaban al hecho de que se hubiera generalizado (y *estigmatizado en el camino*) a las *organizaciones sociales* ni tampoco a los recortes presupuestales, sino que además existía un latente malestar debido a que en esta decisión presidencial veían una fuerte carencia de planeación y de estrategia.

Por supuesto que se sabía de muchas organizaciones que recibían demasiados recursos, organizaciones que también sabíamos que no eran organizaciones de base, que sabíamos que no tenían trabajo con grupos o en las comunidades, entonces se entendía eso; pero de ahí a que nos metiera a todas en el mismo costal, pues no, eso es algo que no estamos de acuerdo... También sabíamos que desde hace años existía una fuerte dependencia hacia muchos programas, lo que también era muy necesario combatir; pero al gobierno le faltó tacto y estrategia, porque, por ejemplo, una organización como la UPM que ha tenido luchas y trabajo desde hace cuarenta años, de un día para otro parece que se le quiere hacer a un lado... Y eso sí es una crítica a la 4T, pues además de una mala estrategia, no han sabido comunicar, la militancia misma de la organización no comprende las intenciones de todo esto (entrevista, Cecilia Castro, integrante del Unión de Pueblos de Morelos, UPM-CNPA, 3 de noviembre, 2020).

Respecto al por qué este tipo de desacuerdos no se hicieron públicos en aquellos momentos (primer cuatrimestre del gobierno de AMLO), en los entrevistados(as) podemos encontrar dos razones: la primera se refiere a que debido a que estas declaraciones y los recortes subsecuentes se hicieron a escasos tres meses de haber iniciado la administración, consideraban que si bien no estaban de acuerdo, era necesario darle tiempo y esperar el momento oportuno para entablar un diálogo con el gobierno federal. La segunda razón a la que se alude es que les resultaba complicado generar señalamientos a un gobierno al que habían apoyado, sintiéndose en una *posición incómoda e inclusive hasta contradictoria*, por tanto, consideraban que una crítica no podía ser expresada en los mismos términos que en los sexenios pasados.

Esta *cautela en cuanto las declaraciones públicas* y los *desacuerdos e inconformidades expresados en el interior de las organizaciones*, inevitablemente nos recuerda el trabajo del politólogo James Scott, quien plantea la existencia de un “*discurso público-declaraciones públicas*” y un “*discurso oculto-declaraciones ocultas*”, dentro de las relaciones de poder. Para este autor, el *discurso oculto* generalmente

se manifiesta fuera de la observación de quienes ejercen el poder, mientras que el *discurso público* se expresa a la luz de éstos, por lo que este último puede estar lleno de actuaciones. Lo relevante de esta propuesta es la *dimensión estratégica* que se le otorga a ambos discursos, o sea, el manejo de las apariencias: *el arte de disimular en pos de lograr algún objetivo*. En este sentido, el *silencio* o la *conformidad* también son vistas como una *manipulación activa*, como un *recurso táctico de sobrevivencia* (Scott, 2000).

Ahora bien, retomando la discusión sobre la actual administración, a principios del 2019 fue presentado uno de los programas insignia del actual gobierno: *Sembrando Vida*. El cual, en palabras del propio AMLO durante su presentación, significaba el rescate del campo, su reforestación y la creación de miles de empleos. Este programa con miras a lograr una cobertura a nivel nacional, busca una inclusión productiva y el cuidado del ambiente, ello mediante el pago mensual de 5 mil pesos a productores, quienes a su vez tienen la obligación de fomentar la siembra del sistema milpa y diversos árboles frutales y maderables, en plantaciones de 2.5 hectáreas. Adicionalmente, comprende el apoyo en insumos, herramientas, asistencia técnica y semillas, por lo que su presupuesto para el primer año fue de 15 millones de pesos, arrancando en su primera etapa en 8 estados de la República, con un padrón de 220 mil productores en más de 570 mil hectáreas.

Sembrando Vida fue recibido con buenas expectativas; no obstante, también comenzó a recibir algunas críticas desde los primeros meses de operación, pues para algunos actores de la sociedad civil, como el Consejo Civil para la Silvicultura Sostenible, este programa pudo nutrirse de la experiencia de organizaciones regionales y comunitarias de todo el país, además de que no se observaba que se alentara a instituciones como el ejido, la cual históricamente ha tenido un papel importante ante amenazas como el cambio de uso de suelo, el robo de maderas y la puesta en marcha de proyectos agroindustriales y mineros. Bajo esta tónica, también se alertaba sobre el hecho de que los recursos, al ser entregados de forma individual, podían romper (*directa o indirectamente*) procesos colectivos y comunitarios en todo el país (*La Jornada*, 1º de abril, 2019). Otro elemento que se le señalaba era que la asignación de su presupuesto terminó repercutiendo en una disminución importante para otros programas y dependencias federales, como fue el caso de la Comisión Nacional Forestal (*El Financiero*, 15 de mayo, 2019).

Es de llamar la atención que este programa por principio no lo desarrollara la SEMARNAT y SADER que, se entiende, es a quienes les correspondía. El problema es que se ha priorizado más el beneficio y la dádiva individual, antes que sembrar, reforestar y fomentar procesos colectivos. Además, hay que señalar que todo el apoyo económico que recibió desde su arranque, llevó a descuidar otros programas. Por ejemplo, durante el primer año al estado de Guerrero no se le incluyó en *Sembrando Vida*, pero además fue evidente que otros programas para reforestación y cuestiones contra incendios continuaron, pero con presupuestos bastante menores (entrevista, Carlos García, integrante de la Coordinadora de Comisariados Ejidales y Comunales del Estado de Guerrero, 15 de diciembre, 2020).

Pese a señalamientos como éstos (exteriorizado por representantes de algunas organizaciones o mantenido en discusiones internas), *Sembrando Vida* continuó durante todo el año de 2019 y tuvo un crecimiento importante en el siguiente año, ya que su presupuesto casi se duplicó al aumentar a 28 mil 504 millones de pesos, extendiendo su cobertura a 20 estados del país, con un padrón de 420 mil productores. En contraparte, las críticas al mismo continuaron en el transcurso del 2020, en tónicas muy similares a las de un año antes, aunque sumándose a éstas cuestiones referidas a la planeación y estrategia.

Ya después de un año de su operación de *Sembrando Vida*, creo que el programa ha sido muy homogéneo, pues no se detuvieron a ver que no todas las regiones y comunidades son iguales. Otra cosa, sobre la individualización de los recursos, veo que, en los pagos, quizás no se ha remarcado mucho que la intención es generar un cambio, si no se remarca eso, puede fomentar cierto conformismo en los beneficiarios... Aquí en Tlaxcala, de lo que yo conozco, se ha impulsado mucho los viveros, cuando realmente aquí no hay tanta necesidad de éstos, pues aquí hay más zona de bosques. Entonces ahí se ve que hizo falta un sondeo, para ver lo que realmente es necesario sembrar.

Sobre porque a veces no se comenta esto, creo debemos ser cuidadosos en cómo se dicen las cosas. Porque al final de cuentas, es necesario apoyar y proponer dentro de este tipo de programas, para que esto no quede sólo en buenas intenciones (entrevista, Pánfilo Hernández,

integrante Grupo Vicente Guerrero, Tlaxcala, 24 de noviembre, 2020).

Uno de los problemas de este programa es el peligro de que se puede estar fomentando algún tipo de clientelismo... Ahora, ¿sobre por qué a casi dos años no se ha emitido una posición más crítica desde una organización como la UNORCA? Pues en parte se debe a que muchos compañeros aún le quieren seguir dando el beneficio de la duda a este gobierno, pero también, y hay que ser claros en esto, están los compañeros que se incrustaron en las estructuras del gobierno, o los que aún guardan la esperanza para el 2021. El problema es que eso nos está llevando a discrepancias cada vez más frecuentes al interior de la organización, es más, puedo decir que al interior de la UNORCA, entre los estados, hay un proceso de discusión que tiende cada vez más a la división y no a acuerparnos como organización (entrevista, Jaime Castillo, integrante de UNORCA-Puebla, 21 de noviembre, 2020).

Dentro de todo este entramado que se presenta en tiempos de la 4T, no hay que perder de vista que para las elecciones federales del 2021, se estaría renovando la Cámara Diputados, así como presidencias municipales, sindicaturas, regidurías y las gubernaturas de 15 entidades: Campeche, Baja California, Baja California Sur, Chihuahua, Colima, Guerrero, Michoacán, Nayarit, Nuevo León, Querétaro, San Luis Potosí, Sinaloa, Sonora, Tlaxcala, Zacatecas. Por consiguiente, es entendible que exista un interés de varias de estas colectividades rurales por participar de manera más activa en dichas elecciones intermedias. Igualmente, esto permite entrever que el retraimiento político y la cautela en cuanto a las declaraciones públicas podría estar también relacionado con *una estrategia en pos de lograr algún objetivo*, en este caso, con miras a las elecciones federales del presente año.

Adicionalmente, se vislumbra que este retraimiento político no sólo se debe a cuestiones electorales, ya que no todas las colectividades del medio rural tendrían este tipo de intereses. En tal sentido, si algunas organizaciones manifiestan dificultades para expresar abiertamente sus desacuerdos (no cruzan esta *frontera entre un discurso oculto y un discurso público*), tiene que ver también con el viejo dilema de las izquierdas. Y es que frente a ellas se desdobra un gobierno que ha procurado enfatizar (discursivamente y en los hechos) aspectos como la justicia social (*primero los pobres*) y la rectoría del Estado (vía ciertos programas), elementos que, aunque no exclusivos, ciertamente evo-

can al nacionalismo revolucionario, fenómeno que, como se apreció en la primera parte de este trabajo, dificulta a diversos sectores de la izquierda mexicana a la hora de expresar adecuadamente sus críticas y demandas. En términos discursivos, por ejemplo, estas colectividades no han resuelto la forma (primeramente) de *distanciarse* y (posteriormente) de *articular una crítica* frente al discurso de López Obrador (no sólo por la figura carismática que despliega o por el desdén que ha manifestado en reiteradas ocasiones hacia la labor de la sociedad civil), sino porque éste ha apelado constantemente desde la campaña electoral a los elementos antes mencionados⁶. Por otro lado, la actual administración ha implementado políticas públicas que en los hechos (*apoyos directos*) están llegando a las bases de estas organizaciones, asimilando en la práctica demandas de estas asociaciones del medio rural (aunque sin un claro proceso de diálogo y construcción conjunta, como se verá más adelante). Cabe recordar que inclusive algunos de los programas de la 4T buscan rememorar la otrora rectoría del Estado frente a los mercados.

Uno de los programas del actual gobierno que resulta importante destacar es el de Precios de Garantía, perteneciente al recientemente creado organismo de Seguridad Alimentaria Mexicana (SEGALMEX) que, a su vez, depende de la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (SADER). Este programa, como su nombre lo indica, pretende pagar un precio fijo y más justo a productores de maíz, frijol, arroz, trigo panificable y leche fresca. Por tanto, lo que se busca es que el Estado nuevamente desempeñe un papel de ente regulador en los mercados, a la vez que se promueva la producción interna, esto en aras de reducir la importación de alimentos. Precios de Garantía está dirigido mayoritariamente a pequeños productores, los cuales al llevar sus productos a los diferentes centros de acopio reciben 5,610

⁶ En relación con la figura carismática de López Obrador, un elemento adicional a destacar es el grado de afinidad que subyacemente se manifiesta en torno él, ya que claramente quienes tienen un mayor grado de empatía hacia él suelen ser más cautos en cuanto a sus respuestas y menos proclives a una crítica abierta, mientras que quienes encuentran un menor grado de identificación suelen ser más explícitos y evidentemente más propensos a críticas abiertas. Lo anterior, aunque aparentemente, obvio no debe de minimizarse, pues aporta una pieza más para entender el retraimiento político de ciertos actores del medio rural. A este respecto, no debemos olvidar la experiencia de los *gobiernos progresistas latinoamericanos*, donde encontramos figuras extremadamente carismáticas como Hugo Chávez en Venezuela, Lula da Silva en Brasil y Evo Morales en Bolivia. A este último respecto siempre es oportuno traer a colación a clásicos como Max Weber, quien desde los albores del siglo XX señalaba que, ante *líderes carismáticos*, los procesos de *identificación* y *empatía* se traducen en una legitimidad, la cual una vez cimentada difícilmente puede revertirse.

pesos por tonelada de maíz y 14,500 pesos por tonelada de frijol. Los requisitos básicos para los productores son que posean un máximo de 5 hectáreas en el caso del maíz y un máximo de 30 hectáreas para el del frijol, pudiendo vender un máximo de 20 toneladas de maíz y 15 toneladas de frijol.

Este programa, a diferencia de Sembrando Vida, no ha generado tanta polémica, pues desde un inicio quedaba claro que el precio pagado por la actual administración resultaba mayor a los precios encontrados en el mercado nacional. Sólo por poner un ejemplo, durante el año de 2020, el precio de la tonelada de maíz (dependiendo de la región) generalmente rondaba entre los 3,500 y los 4,000 pesos, razón por la cual los 5,610 pesos ofrecidos por SEGALMEX se convirtieron en una mejor opción para muchos pequeños productores. Las críticas en torno a este programa han girado más en torno a cuestiones operativas o a problemas en los centros de acopio.

El problema es que son programas desarticulados, aislados entre sí. En Guerrero se les hace dar vueltas a quienes llevan sus maíces, y aunque hay un estímulo para el arrastre, se pierde entre tantas vueltas, o pasa que ese apoyo de arrastre les funciona únicamente a las comunidades cercanas, porque a las más alejadas no les conviene. Algo similar pasó con el Programa Nacional de Fertilizante, donde se suponía que éste sería gratuito, orgánico y se entregaría de forma oportuna. Pero ya cuando el programa inició, el fertilizante no llegó a tiempo, fue fertilizante químico e hicieron dar muchas vueltas para recibirlo. Al final se convirtió en una simple repartición, sin una lógica de acompañamiento técnico, sin hablar de los demás insumos, créditos y demás (entrevista, Carlos García, integrante de la Coordinadora de Comisariados Ejidales y Comunales del Estado de Guerrero, 15 de diciembre, 2020).

Sobre Precios de Garantía, también el MPASXXI expresó hacia finales del 2020 una serie de desacuerdos por medio de una carta pública dirigida a López Obrador; dicho comunicado llama la atención, pues relativamente se aleja de la tónica que habían mantenido hasta ese momento este cúmulo de organizaciones. En esta carta se subrayan deficiencias muy puntuales como la apertura de un menor número de bodegas a las programadas inicialmente y fuertes retrasos en los pagos hacia los productores (MPASXXI, Carta abierta ¡URGENTE! Solicitamos su intervención en el programa Precios de Garantía, 19 de diciembre de 2020).

Este tipo de señalamientos son entendibles debido al diálogo y las discusiones que se han mantenido en el interior de este agrupamiento, pues de acuerdo con algunas de las personas entrevistadas, el MPASXXI aún no ha logrado generar un canal de diálogo con la actual administración, manteniendo una dinámica de comunicados que, a su consideración, la mayor parte de las veces no son escuchados.

Aquí en Puebla lo que hemos visto de Precios de Garantía es que si tú llevas tu frijol te terminan rechazando al menos una cuarta parte de lo que llevas, esto debido a los criterios de quienes están en los centros receptores. Y lo de los criterios está bien, sabemos que deben estar. Pero, aunque digan que van contra la corrupción, lo que sucede es que tú llevas 20 toneladas y te rechazan 5; esas 5 toneladas ven la forma de pagártelas a un mucho menor precio, entonces a escondidas, porque seguramente eso no entra en las contabilidades, terminan haciendo una especie de reventa con esas 5 toneladas. El problema es que de todo esto no se informa antes de ir a los centros de acopio, y los Siervos de la Nación, que es otro problema, ellos, que bien podrían apoyar brindando ese tipo de información a los compañeros, en vez de ayudar, parece que van con una bandera de generar disputa con las organizaciones sociales (entrevista, Jaime Castillo, integrante de UNORCA-Puebla, 21 de noviembre, 2020).

Es importante aclarar que dentro de todo el andamiaje de la política pública de la actual administración, un papel importante lo han estado jugando los llamados “Siervos de la Nación”, quienes se han encargado de levantar el Censo del Bienestar, el cual tiene como objetivo ser el padrón de beneficiarios de los actuales programas. Sin embargo, desde su creación surgieron muchas dudas, debido a su posible carácter proselitista en favor del actual gobierno o de su partido político. Dentro de las organizaciones rurales, un señalamiento constante es que éstos, además de realizar el censo y de brindar información sobre los programas del actual gobierno, han facilitado la obtención de dichos programas con un claro acento proselitista, si bien no siempre hacia la figura del presidente, sí hacia figuras locales. Adicionalmente, observan un mayor número de visitas en aquellas colonias, pueblos o comunidades donde existe una participación de parte de las organizaciones rurales, pareciendo que existe una intención de minar los procesos de organización existentes.

Aunque tiene una cuestión social, al final sí se ven fines políticos en esto. Aquí quien fue súper-delegada en Tlaxcala se va a lanzar como candidata para gobernadora y todo el trabajo que hicieron los siervos, la imagen de ella, estaba ahí reflejada (entrevista, Pánfilo Hernández, integrante Grupo Vicente Guerrero, Tlaxcala, 24 de noviembre, 2020).

En Morelos sí se remarcó mucho esto de no organizaciones, pero además hasta sentimos que se excluyó un poco a quienes no eran tan afines a ciertas figuras locales de Morena que están en busca del 2021. Por ejemplo, en algunos programas, se dejó fuera a compañeros de la UPM; les pidieron sus papeles, les dijeron nosotros les avisamos y pues nunca se les consideró en los programas. Y es que la UPM, aunque apoyó la candidatura de AMLO, no nos asumimos como partidistas, o sea que no decimos nosotros somos de este partido (entrevista, Ulises Oviedo, integrante de la Unión de Pueblos de Morelos, UPM-CNPA, 30 de noviembre, 2020).

En Puebla a mí me da la impresión de que a algunas organizaciones ya fueron desplazadas por el activismo de los Siervos de la Nación. Pienso que en ese sentido a todas las organizaciones estatales y nacionales nos ha pegado su activismo, y quien diga que no, está mintiendo. Porque se meten más profundamente donde saben que hay organizaciones, porque donde no hay, las visitas llegan a ser más esporádicas (entrevista, Jaime Castillo, integrante de UNORCA-Puebla, 21 de noviembre, 2020).

Como bien se aprecia en estas entrevistas, ciertamente este tipo de actividades resultan sumamente inquietantes. El proselitismo en favor de la figura presidencial o de figuras locales resulta más que evidente, asunto confirmado por el propio Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación desde finales de 2019 (*Expansión Política*, 27 de diciembre, 2019). Desafortunadamente (y visto como un efecto a corto plazo), este proselitismo resulta ser el menor de los males, pues queda claro que en este último aspecto hay una serie de prácticas con tintes sumamente *clientelares* y *asistencialistas*, las cuales, si vislumbramos sus efectos a mediano y largo plazo, no pueden ser tomadas a la ligera, dada la historia política de nuestro país.

Aspectos como éstos son los que preocupan a distintas organizaciones que apoyaron la candidatura del actual presidente, aunado al hecho de que el diálogo con la actual administración ha resultado insuficiente o inclusive hasta inexistente:

Si bien hay grupos que tienen acercamiento con algunas secretarías, lo real es que las estructuras de gobierno para el campo no están cimentadas. En el sector agropecuario teníamos los consejos estatales y los distritos de desarrollo rural, pero ya no están funcionando. Se sustituyeron con los Servidores de la Nación, pero eso no es una estructura profesional del campo, quizá en padrones hacen buen trabajo, pero para inversión productiva, diagnósticos, seguimiento, no son convenientes (*La Jornada del Campo*, núm. 145, octubre, 2019, No vemos una política para fortalecer a los ejidos: COCYP).

Mucho de lo que está pasando no es por lo que votamos. Lo más importante es que nos invitaron a construir juntos un país y ese diálogo no se ve. Y no se trata de regresar a los viejos programas que antes se gestionaban como organizaciones. Se trata de construir una nueva política pública, pero no nos están tomando en cuenta para nada. Inclusive espacios como el Consejo Mexicano de Desarrollo Rural Sustentable, con todo y los problemas que tiene, se han venido perdiendo; hoy el Consejo no ha sesionado debido a la pandemia, pero no hay un esfuerzo mínimo de hacerlo por otras vías como las virtuales (entrevista, Jaime Castillo, integrante de UNORCA-Puebla, 21 de noviembre, 2020).

Nosotros hemos tratado de ser muy cuidadosos con las críticas, pues consideramos que, a pesar de no estar de acuerdo en algunas cosas, es necesario respaldar al presidente. Pero un problema que también existe es que no se ve predisposición del gobierno federal de establecer un diálogo con las organizaciones. Se puede hablar un poco con subsecretarios, pero desafortunadamente tienen las mismas posturas que el presidente. En unas dos reuniones que tuvimos de la CNPA con SADER, se planteaba de compromisos que estaban pendientes y rotundamente decían que no, no se podía (entrevista, Ulises Oviedo, integrante de la Unión de Pueblos de Morelos, UPM-CNPA, 30 de noviembre, 2020).

En términos generales, no hay diálogo con compromiso, te reciben la opinión, pero al final no pasa de eso. Claramente se está relegando a las organizaciones civiles-campesinas y esto desde nuestro punto de vista es hasta un retroceso histórico en los procesos democráticos del país, pues al final sólo se está tendiendo a fomentar formas muy clientelares. Eso significa un abandono del trabajo autogestivo, organizacional del propio pueblo. Se está dando a entender desde el gobierno, que las formas de organización desde abajo no sirven para nada

(entrevista, Carlos García, integrante de la Coordinadora de Comisariados Ejidales y Comunales del Estado de Guerrero, 15 de diciembre, 2020).

En suma, en las entrevistas se logra apreciar que existe una variada gama de expresiones de inconformidad y de desacuerdo ante la actual administración, a las cuales se les sobrepone una extrema cautela al momento de expresarlas públicamente. Este fenómeno, más que ubicarlo desde procesos de *cooptación y control político (de arriba hacia abajo)*, encuentra una mayor respuesta desde otras dos aristas. Primero, como un aspecto táctico (*el arte de disimular*), donde se busca cumplir con ciertos objetivos delineados por *estrategias político-electorales de las mismas organizaciones rurales*. Y segundo, debido al viejo dilema de las izquierdas mexicanas frente al nacionalismo revolucionario, *vaién entre el diálogo y el conflicto*, el cual en tiempos de la 4T continúa dificultando a diferentes referentes de izquierda de este país a la hora de distanciarse políticamente y subsecuentemente generar una crítica.

Por último, es cierto que existe otro espectro de organizaciones rurales que sí se han manifestado abiertamente contra el actual gobierno, por medio de comunicados o bien mediante la movilización social; no obstante, estas asociaciones desde el proceso electoral del 2018, se adhirieron a las campañas de otros candidatos políticos, expresando desde aquellos momentos sus desacuerdos con el proyecto impulsado por la candidatura de AMLO. Asimismo, otra veta importante de expresiones en el medio rural es aquella que se desprende de las actuales luchas en defensa del territorio, las cuales por los límites del presente trabajo no se abordaron. Sobre este tema existen diversos trabajos, sin embargo, además de entender las dinámicas de despojo y extractivismo del actual gobierno, resulta relevante enfocar la atención en cómo se están entablando las relaciones políticas y sociales entre el actual Estado y estas organizaciones y/o movimientos sociales, toda vez que entender los matices resulta vital para comprender los procesos sociales en curso.

Conclusiones

Si bien las entrevistas realizadas para la elaboración de este ensayo dan cuenta de una pequeña muestra de la amplia diversidad de opiniones de las organizaciones rurales que se desenvuelven al día de hoy dentro del campo mexicano (inclusive de aquellas que apoyaron la candidatura de AMLO), éstas resultan de suma importancia en el sentido

de que nos permiten aproximarnos a una problemática más amplia. Como se planteó desde un inicio, el objetivo de este trabajo es el de entender el actual retraimiento político de aquellas organizaciones rurales que apoyaron la candidatura del actual presidente, teniendo para ello variables explicativas como procesos de “cooptación política”, “estrategias político-electorales de las mismas organizaciones” o bien debido al “dilema de las izquierdas mexicanas”.

Claramente cuando se habla de *cooptación política*, inevitablemente se termina trayendo a colación el viejo tema del *corporativismo* (estatal-autoritario), el cual ha sido ampliamente estudiado en lo que se refiere al sector rural de nuestro país. Aun cuando este tipo de relaciones tiene sus particularidades conforme al periodo y contexto en que las ubiquemos, es posible encontrar ciertos elementos comunes que nos permiten identificarlas, para saber, en todo caso, si existen o no dinámicas de continuidad y readaptación del fenómeno. Es cierto que dentro del actual gobierno se aprecian una serie de prácticas con tintes clientelares y asistencialistas (elementos que muchas veces van de la mano de las relaciones corporativas); no obstante, resulta complicado hablar de procesos de cooptación y corporativismo vistos como una simple continuidad. Esto radica en el hecho de que las relaciones corporativistas en nuestro país se cimentaron en la intermediación entre el Estado y las organizaciones sociales (de arriba hacia abajo), algo que históricamente fue reproducido (con sus respectivos matices) desde el México posrevolucionario hasta los albores del siglo XXI, inclusive dentro de los gobiernos posteriores a la llamada *alternancia en el poder*. De esta suerte, el papel de intermediarios (del tipo estatal o autónomo) por parte de organizaciones de la sociedad civil no se observa claramente: una característica clave que, por principio, permitiría hablar de corporativismo en términos de una continuidad. Ciertamente, el agotamiento del papel de las organizaciones rurales en la intermediación y representación de los intereses de sus agremiados es un fenómeno que ya se venía agudizando desde décadas pasadas, pero pudiera acercarse a su punto de conclusión bajo las dinámicas de la actual administración. Este aspecto, aunque aparentemente se considere como una cuestión positiva o una particularidad menor, podría ser un riesgo mayor, ya que las organizaciones de la sociedad civil (en tanto intermediarios económicos y políticos), *históricamente han tenido la capacidad de generar importantes contrapesos y críticas* frente al dominio de algunos gobiernos.

Por otro lado, las prácticas asistencialistas que se observan para nada son inocuas, pues además de su ángulo

proselitista en favor del actual presidente o de figuras locales (un efecto a corto plazo), “*guardan el potencial*” (en tanto efecto a mediano y largo plazo) de desdoblarse en una férrea y muy peligrosa cooptación política. Por consiguiente, cabe la posibilidad de que dentro de la actual administración se pueda estar gestando un nuevo tipo de relaciones entre el Estado y la sociedad, relegando de todo trato estatal a las organizaciones sociales (rurales y urbanas). Por tanto, dentro de la 4T *las formas pueden ser fondo*, cuestión que no habría que perder de vista en nuestros análisis, toda vez que puede ser determinante en un futuro próximo.

En lo que toca a las *estrategias político-electorales* de las propias organizaciones rurales, lejos de una estigmatización en la que frecuentemente se suele caer desde otras posiciones de izquierda, éstas se deben entender como una forma más del abanico de acción que históricamente han tenido las organizaciones y/o movimientos sociales, así como a la luz del vínculo que establecen con los partidos políticos. Por ello, resulta completamente entendible que durante la campaña electoral de AMLO en 2018, diversas asociaciones hayan optado por apoyar dicha candidatura, *de acuerdo con sus valoraciones y expectativas propias*, las cuales, como ya se señaló, tampoco se dieron de la noche a la mañana, ya que fueron el resultado de largos debates tanto en el interior de los mismos colectivos, como en el exterior con otras organizaciones, con las que también se debieron limar asperezas y desacuerdos. El ejemplo de la UNORCA, en el lapso que va del año 2006 al 2018, resulta muy significativo al observarse este gradual cambio de expectativas y valoraciones, resultado de intensas polémicas tanto en el interior como en el exterior con otras organizaciones (donde también afloró el dilema de las izquierdas, con las lecciones aprendidas desde el proceso electoral de 1988). En virtud de lo anterior y con las *elecciones federales del 2021* en puerta, es completamente comprensible que exista un interés de varias de estas colectividades por participar de manera más activa, postulando sus propios candidatos e impulsando agendas más concretas, etcétera. Asimismo, se explica que una parte de la ausencia de crítica se deba a un aspecto táctico (*el arte de disimular*) en pos de conseguir ciertos objetivos. Lo inquietante es que dentro de esta estrategia que implica una especie de *mutismo selectivo*, se encuentren subyacentemente ciertas formas de *supeditación política*. Sobre este aspecto, será necesario llevar a cabo un mayor análisis (especialmente previo y durante las elecciones), pues a partir de las entrevistas realizadas parece vislumbrarse una temprana supeditación de las organizaciones sociales a las dinámicas, intereses, tiempos y agendas

de los partidos políticos. Y es que, como bien se sabe, el problema no son las estrategias político-electorales ni las relaciones que se entablan entre organizaciones y partidos políticos, sino que el dilema radica en *cómo se construyen dichas relaciones* (tanto en el exterior como en el interior). En el exterior por el momento salta a la vista un cierto grado de supeditación a los intereses y dinámicas de los partidos políticos, mientras que hacia dentro se generan discusiones que guardan un inquietante germen tendiente a eventuales divisiones.

Por último, respecto al dilema de las izquierdas frente al nacionalismo revolucionario, queda claro que este trabajo abre la puerta para un mayor análisis sobre esta histórica relación, marcada por una constante tensión: *vaivén entre el diálogo y el conflicto*. Un dilema que en tiempos de la 4T ha dificultado a diversas organizaciones rurales manifestar de forma abierta sus críticas y demandas, pues frente a ellas se despliega un gobierno que ha puesto el acento en aspectos como la *justicia social y la rectoría del Estado* (discursivamente y por medio de políticas públicas), elementos que aunque no exclusivos, ciertamente evocan al nacionalismo revolucionario e implícitamente también tocan el trasfondo de demandas históricas de muchas de estas colectividades del medio rural. Y es que no hay que olvidar que el principal planteamiento de estas organizaciones antes de las elecciones era que el sector agrícola y la economía campesina volvieran a tener un papel importante dentro de la economía nacional. De este modo, la tensión entre *diálogo y conflicto* (dinámica de encuentro/desencuentro) tiene su punto más intrincado en tanto dilema, cuando algunas de estas asociaciones quieren distanciarse políticamente del actual gobierno y no logran resolverlo, ya que dentro de la 4T encuentran rasgos que les resultan sumamente familiares. Este problema evidentemente no ocurre con todas las expresiones de izquierda mexicana, pues hay algunas que han marcado constantemente un distanciamiento, aunque cabe subrayar que esto lo han hecho sin detenerse a escudriñar las particularidades y definiendo al actual gobierno como una simple continuación: “*No, nosotras, nosotros zapatistas, no nos sumamos a la campaña por el bien de todos primero los huesos. Podrán cambiar el capataz, los mayordomos y caporales, pero el finquero sigue siendo el mismo*” (Enlace zapatista, 2018).

Por tanto, el dilema se acentúa en aquellas izquierdas como las que se abordan en este trabajo, un fenómeno que, como ya se comentó, se manifiesta al menos en dos planos: el discursivo y el práctico. Discursivamente, aunque estas organizaciones tienen claro que el actual gobierno no

es una continuación y que las críticas no pueden expresarse bajo los mismos términos que en sexenios pasados, no han logrado marcar una *distancia crítica* respecto a la 4T. En términos prácticos, se encuentran en una posición aún más contradictoria, pues las actuales políticas públicas están llegando a sus agremiados, pero sin tomarlas en cuenta en tanto intermediarios (económicos y políticos), aunado a la ausencia de un claro proceso de diálogo y construcción conjunta. Esta intrincada posición en la que se encuentran ayuda a entender el retraimiento político y la extrema cautela en cuanto a sus declaraciones públicas y formas de movilización. Ciertamente, sobre este tema será importante profundizar en próximos trabajos, ahondar, por ejemplo, en la percepción que tienen las bases de estas organizaciones rurales, pues es hacia ellas a donde se están dirigiendo las actuales políticas rurales; por tanto, cabe la posibilidad de que, si no hay movilización, se deba simplemente a que éstas no han presionado para que esto suceda. De ser así, se partiría de la idea de que dentro de la 4T se pueda estar gestando *un nuevo tipo de relaciones entre el Estado y la sociedad*, relegando de todo trato estatal a las organizaciones sociales (rurales y urbanas). Por lo pronto, es importante no perder de vista las especificidades del actual gobierno, toda vez que puede ser determinante en un futuro próximo.

Referencias

- Bartra, R. (2007). "Fango sobre la democracia". *Letras Libres*. <<https://www.letraslibres.com/mexico/libros/fango-sobre-la-democracia-roger-bartra>>.
- Carpizo, J. (1978). *El presidencialismo mexicano*, 2da. edición. México: Siglo XXI Editores.
- Córdova, A. (1976). *La política de masas del cardenismo*, 2da edición. México: Ediciones Era.
- Enlace zapatista (2018). "Convocatoria a un encuentro de redes de apoyo al CIG, al comparte 2018: Por la vida y libertad; y al 15 aniversario de los caracoles zapatistas: Píntale caracolitos a los malos gobiernos pasados, presentes y futuros". <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/07/05/convocatoria-a-un-encuentro-de-redes-de-apoyo-al-cig-al-comparte-2018-por-la-vida-y-la-libertad-y-al-15-aniversario-de-los-caracoles-zapatistas-pintale-caracolitos/>>.
- Expansión Política*, 27 de diciembre, 2019. "Los 'Siervos de la Nación' promovieron la imagen de AMLO: TEPJF. <<https://politica.expansion.mx/mexico/2019/12/27/siervos-nacion-realizaron-propaganda-favor-amlo>>.
- La Jornada*, martes 10 de abril, 2018. "Firma AMLO el Plan de Ayala del Siglo XXI". <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2018/04/10/firma-amlo-el-plan-de-ayala-del-siglo-xxi-5393.html>>.
- La Jornada*, 1º de abril, 2019. "Reconocen alto presupuesto para Sembrando Vida". <<https://www.jornada.com.mx/2019/04/01/politica/013n2pol>>.
- La Jornada del Campo*, núm. 145, octubre, 2019. "No vemos una política para fortalecer a los ejidos: COCYP". <<https://www.jornada.com.mx/2019/10/19/camnovemos.html>>.
- Lander, E. (2013). "Tensiones/contradicciones en torno al extractivismo en los procesos de cambio: Bolivia, Ecuador y Venezuela". En *Promesas en su laberinto. Cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina* (Arze, Gómez, Ospina y Álvarez). Quito: IEE/ CEDLA/CIM.
- "Llamamiento de las OSC a Andrés Manuel López Obrador, Presidente de México". <<https://www.educoaxaca.org/llamamiento-de-las-osc-a-andres-manuel-lopez-obrador-presidente-de-mexico/>>.
- MPASXXI, Carta abierta, 19 de diciembre de 2020, "URGENTE! Solicitamos su intervención en el programa Precios de Garantía". <<http://www.movimientocampesinoplandeayalasilgloxxi.org.mx/wp-content/uploads/2020/12/Carta-abierta-AMLO-Precios-de-Garant%C3%ADa.pdf>>.
- Núñez Membrillo, H. (2016). "Entre la autonomía política de las organizaciones rurales y el neocorporativismo: el caso de la Unión de Unidades de Riego del Valle de Tepeaca, Unorca-Puebla". Tesis de maestría en estudios políticos y sociales, UNAM.
- Ospina, P. (2013). "Estamos haciendo mejor las cosas con el mismo modelo antes que cambiarlo". En *Promesas en su laberinto. Cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina* (Arze, Gómez, Ospina y Álvarez). Quito: IEE/CEDLA/CIM.
- Gilly, A. (1982). *La Revolución interrumpida*, 17 edición. México: Ediciones El Caballito.
- Gilly, A. (2006). "Los mineros, los muertos, los políticos". *La Jornada*. <<https://www.jornada.com.mx/2006/03/03/index.php?section=opinion&article=020a1pol>>.
- González, P. (1965). *La democracia en México*. México: Ediciones Era.
- Gómez Leyton, J. C. (coord.) (2017). *Bolivia hoy: ¿Una democracia poscolonial o anticolonial? Seis estudios y una bibliografía seleccionada 1990-2016*. Santiago de Chile: Escaparate.

Hernández Rodríguez, R. (2020). “La persistencia de una idea: el nacionalismo revolucionario. Del PRI a López Obrador”. En Foro Internacional, Colegio de México, vol. LX, 2(240), abril-junio.

Proclama Plan de Ayala Siglo XXI 2.0. <<https://www.movimientocampesinoplanteadyalasigloxxi.org.mx/plan-de-ayala-siglo-xxi-2-0/proclama-plan-de-ayala-siglo-xxi-2-0/>>.

Proyecto Alternativo de Nación, Morena: 2018-2024. <<https://contralacorrupcion.mx/trenmaya/assets/plan-nacion.pdf>>.

Proceso, lunes 18 de febrero, 2019. “AMLO notifica a su gabinete: ‘no transfieran ningún recurso a ONG o sindicatos’”. <<https://www.proceso.com.mx/nacional/2019/2/18/amlo-notifica-su-gabinete-no-transfieran-ningun-recurso-ong-sindicatos-220451.html>>.

Revueltas, J. (1963). *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, 2da edición. México: Editorial Era.

Segovia, R. (1977). “El nacionalismo mexicano. Los programas políticos revolucionarios (1929-1964)”. En El Colegio de México, Centro de Estudios Internaciona-

les, *Lecturas de Política Mexicana* (39-42). México: El Colegio de México.

Uriás, B. (2013). “El nacionalismo revolucionario y sus críticos (1920-1960)”. *Documentos de Trabajo IELAT*, núm. 55, octubre, 4-35.

Entrevistas

Cecilia Castro, integrante de la “Unión de Pueblos de Morelos”, UPM-CNPA. Entrevista realizada de forma virtual el 3 de noviembre, 2020.

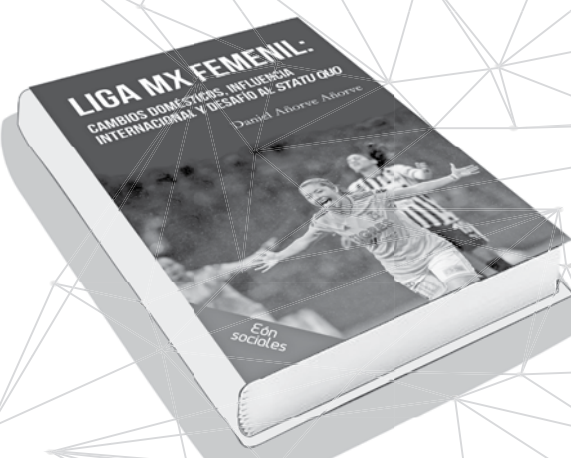
Jaime Castillo, integrante de Unión de Unidades de Riego del Valle de Tepeaca, UNORCA-Puebla. Entrevista realizada de forma virtual el 21 de noviembre, 2020.

Pánfilo Hernández, integrante del “Grupo Vicente Guerrero” del estado de Tlaxcala. Entrevista realizada de forma virtual el 24 de noviembre, 2020.

Ulises Oviedo, integrante de la “Unión de Pueblos de Morelos”, UPM-CNPA. Entrevista realizada de forma virtual el 30 de noviembre, 2020.


Carlos García, integrante del MPASXXI-Guerrero. Entrevista realizada de forma virtual el 15 de diciembre, 2020.

Coedición Ediciones Eón/Universidad de Guanajuato




**Liga MX Femenil:
cambios domésticos,
influencia internacional
y desafío al *statu quo***

Daniel Añorve Añorve



UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



EDICIONES
EÓN

De venta en Ediciones Eón:
Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco, Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
y en www.edicioneseon.com.mx • www.amazon.com

A nuestros colaboradores

Como órgano de expresión de los esfuerzos de investigación que se abocan al estudio riguroso del presente, los artículos que en **EL Cotidiano** se publiquen deberán dar cuenta, en lo posible, de los logros o resultados del trabajo de investigación que realizan los autores respecto a problemáticas actuales del acontecer nacional, con un sustento empírico amplio (sistematizado en cuadros, gráficas, recuadros, etc.), independientemente del enfoque teórico-metodológico empleado.

Todas las contribuciones recibidas serán enviadas a dos pares académicos, quienes dictaminarán de forma anónima si el documento:

- a) Debe ser publicado tal y como está por su coherencia, estructura, organización, redacción y metodología.
- b) Puede ser publicado con modificaciones menores.
- c) No debe ser publicado debido a que no reúne los requerimientos del contenido de la revista **EL Cotidiano**. En caso de controversia en los resultados, se enviará a un tercer dictaminador, cuya decisión determinará la publicación o no de la contribución. Los resultados de los dictámenes son comunicados a los autores.

El sistema de arbitraje para **EL Cotidiano** recurre a evaluadores tanto internos como externos a la entidad que la publica, quienes son investigadores y profesores con reconocido prestigio nacional e internacional, implementando así un sistema objetivo para sus evaluaciones.

De acuerdo con las políticas de **EL Cotidiano**, para salvaguardar la confidencialidad tanto del autor como del dictaminador de los documentos, así como para asegurar la imparcialidad de los dictámenes, éstos se realizan con el sistema *doble ciego* y los resultados se conservan bajo el resguardo de la Coordinación de la revista.

El Consejo de Redacción y el editor de la revista se reservan el derecho a cambiar o introducir títulos y subtítulos a los artículos, así como realizar la corrección de estilo correspondiente; asimismo, el Consejo de Redacción se reserva el derecho de devolución de originales.

Con objeto de facilitar y optimizar el proceso de edición, los trabajos propuestos para su publicación deberán sujetarse a las siguientes normas:

1. Ser inéditos y presentados preferentemente en español. Los artículos que se reciban para su posible publicación deberán ser resultado de una investigación científica en la que los autores participen. Los textos en la forma y contenido en que se postulan deberán ser originales.

2. Acompañarse de una ficha que contenga los siguientes datos del autor(es): nombre completo, dirección, número telefónico, correo electrónico, grado académico y disciplina, institución donde labora, área de investigación, datos del proyecto en curso y referencia de sus principales publicaciones.

3. Salvo petición expresa del Consejo de Redacción, la extensión de los artículos será de entre 20 y 30 cuartillas de texto foliadas (doble espacio, 27 renglones y 65 golpes de máquina por línea), o bien, de un número de caracteres entre los 33 mil y 43 mil.

4. Los trabajos deberán ser presentados en original, por duplicado, y enviados a la dirección electrónica: <cotid@correo.azc.uam.mx>, preferentemente en formato Word 7.0 o anterior, Excel 7.0 o anterior, Photoshop CS3 o anterior (MAC), Illustrator CS3 o anterior (MAC), e InDesign CS3 o anterior (MAC).

5. Cada artículo deberá iniciar con una síntesis del contenido a tratar, cuya extensión sea de entre siete y diez líneas (entre 450 y 600 caracteres). Se indicarán también al menos dos palabras clave de identificación temática del trabajo.

6. Los artículos deberán incluir subtítulos para facilitar la lectura y comprensión del texto.

7. Las referencias históricas, teóricas o metodológicas serán consideradas como apoyo; cuando sea estrictamente necesario hacerlas explícitas, se insertarán por medio de notas al texto. De la misma manera, se evitarán las introducciones largas.

8. Toda referencia bibliográfica dentro del cuerpo del texto deberá hacerse con el sistema Harvard-APA, el cual no las anota a pie de página, sino entre paréntesis: (Ritzer, 1997: 173), para libro; (Fernández, julio-agosto de 2010: 154), para publicación periódica. Las referencias finales se deben enlistar como se muestra a continuación:

- a) Libro: Apellido, A.A. (ed.) (año). *Título del libro*. Ciudad: Editorial. Ejemplo: Rotker, S. (ed.) (2002). *Ciudadanías del miedo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- b) Artículos en libros: Apellido, A.A. (año). "Título del artículo". En Apellido, A.A. (ed.), *Título del libro* (páginas). Ciudad: Editorial. Ejemplo: Sáez, C. (1990). "Violencia y proceso de socialización genérica: enajenación y transgresión. Dos alternativas extremas para las mujeres". En Maqueira, V. y Sánchez, C. (comps.), *Violencia y sociedad patriarcal* (1-19). Madrid: Pablo Iglesias.
- c) Artículo en publicación periódica: Apellido, A.A. (fecha). "Título del artículo". *Título de la publicación*, año.volumen(núm), páginas. Ejemplo: Rubin, G. (noviembre de 1986). "Tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva Antropología*, VIII(30), 95-146.
- d) Referencia electrónica: Apellido, A.A. [o nombre de la institución] (fecha). "Título del artículo". Nombre de la página. Recuperado de <URL> (consultado el día de mes de año). Ejemplo: Rosales, A. K. (18 de septiembre de 2007). "Intento de feminicidio". Recuperado de <http://www.informarn.nl/especiales/especialfeminicidiojuarez/070918_intentofeminicidio> (consultado el 29 de noviembre de 2007).

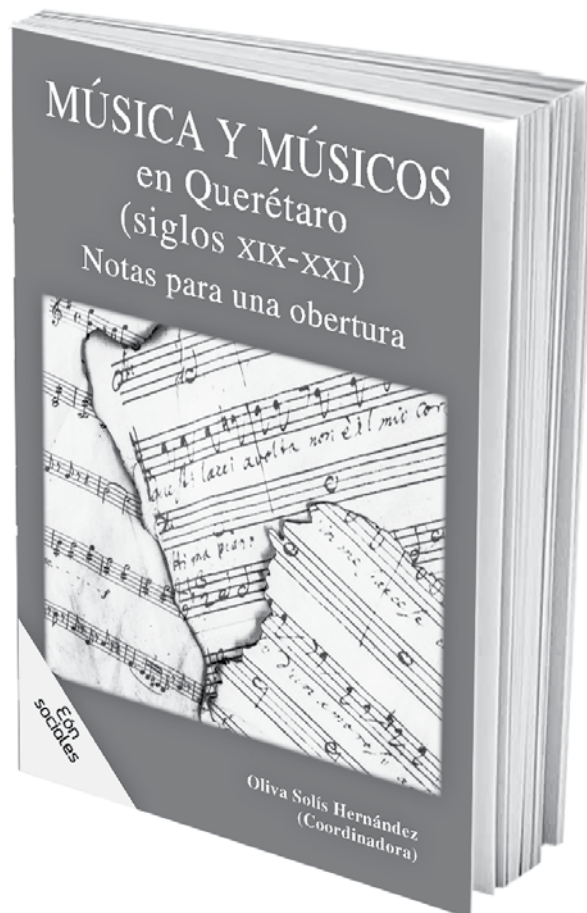
9. Los cuadros, gráficas e ilustraciones que se incluyan deberán ser numerados, remitidos desde el cuerpo del artículo y contar con un título breve, señalando en cada caso la fuente de información; asimismo, ser presentados en original, cada uno en hoja separada, en tonos de blanco y negro suficientemente contrastantes, aptos para su reproducción.

Novedad editorial

Música y músicos en Querétaro (siglos XIX-XXI)

Notas para una obertura

Oliva Solís Hernández
(Coordinadora)



De venta en Ediciones Eón:
Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco, Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
y en www.edicioneon.com.mx • www.amazon.com

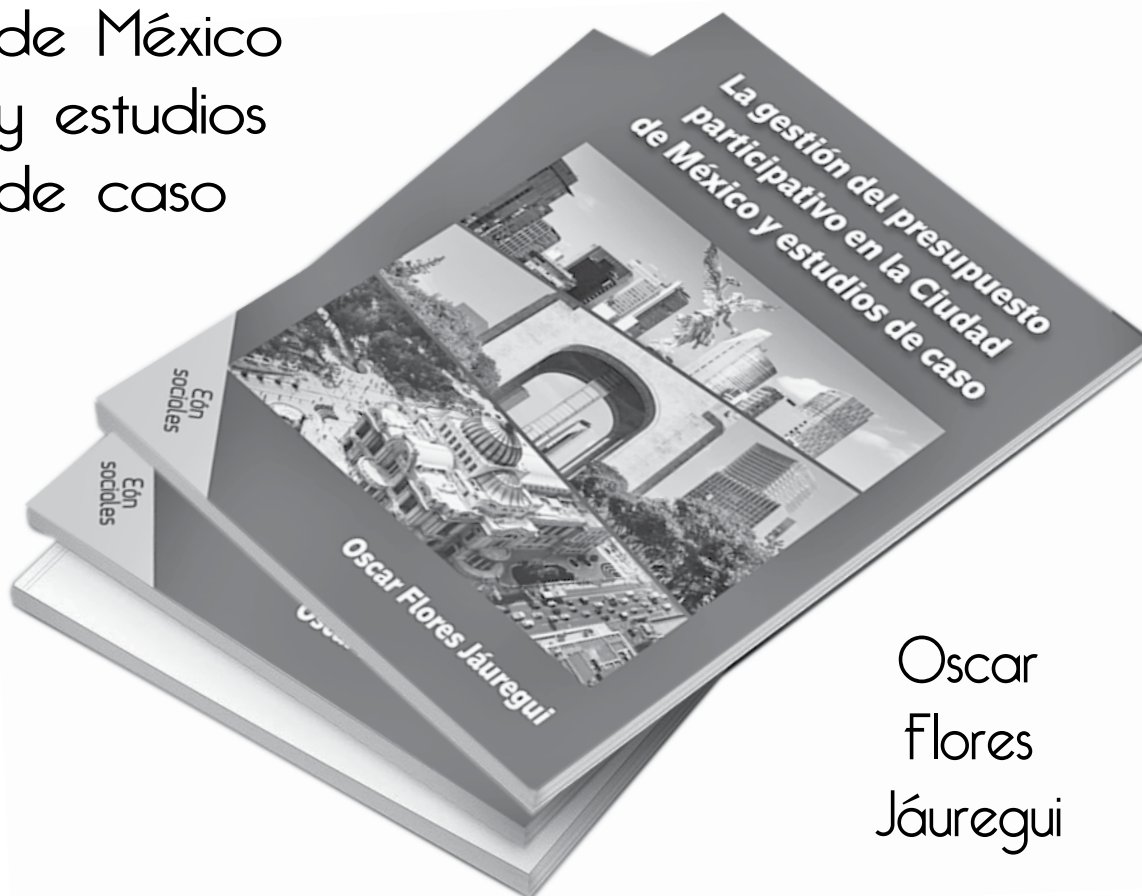
Novedad

editorial

La gestión
del presupuesto
participativo
en la Ciudad
de México
y estudios
de caso



The University of
Texas at El Paso



Oscar
Flores
Jáuregui

De venta en Ediciones Eón:
Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco, Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
y en www.edicioneseon.com.mx • www.amazon.com



Novedad Ediciones Eón:

Perspectivas y análisis críticos de la violencia en la era digital

Cutberto Pastor Bazán
(Coordinador)



De venta en Ediciones Eón:
Av. México-Coyoacán 421, Col. Xoco, Alcaldía Benito Juárez, Tel. 5604-1204
y en www.edicioneseon.com.mx • www.amazon.com