



Enero-junio 2024

NÚMERO

67

VOL. 39

e-ISSN 2390-027X

ISSN Impreso 0120-2510

BOLETÍN DE

ANTROPOLOGÍA

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA

1803

Enero-junio 2024

NÚMERO

67

BOLETÍN DE

ANTROPOLOGÍA

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA



Universidad de Antioquia

Rector: M. S. John Jairo Arboleda Céspedes

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Decana: Dra. Alba Nelly Gómez García

Departamento de Antropología

Jefe: Dr. Javier Rosique Gracia

Boletín de Antropología

Editora: Dra. Aura Lisette Reyes Gavilán

Profesora asociada, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Carlos David Londoño Sulkin

Department of Anthropology, University of
Regina, Canadá.

carlos.londono@uregina.ca

Dr. Alex Fattal

University of California, San Diego, Estados
Unidos.

afattal@ucsd.edu

Dra. Marisol de la Cadena

Department of Anthropology, University of
California, Davis, California, Estados Unidos.

mdelac@ucdavis.edu

Dr. Francisco Javier Aceituno

Departamento de Antropología, Universidad
de Antioquia, Colombia.

francisco.aceituno@udea.edu.co

COMITÉ CIENTÍFICO

Dr. Donald Donham

Department of Anthropology, University of
California, Davis.

lldonham@ucdavis.edu

Dra. Joanne Rappaport

Department of Spanish and Portuguese,
Georgetown University, Washington, D. C.

rappapoj@georgetown.edu

Dr. Gustavo Politis

Facultad de Ciencias Sociales de la
Universidad Nacional de Centro de la
Provincia de Buenos Aires.

gpolitis@musco.fcnym.unlp.edu.ar

Dra. Carmen Bernard

Universidad de París-Ouest Nanterre-La Défense.

carmen.bernand@orange.fr

EQUIPO TÉCNICO

ASISTENTES EDITORIALES

Ángela María Castrillón Ocampo

Estudiante de Antropología

Universidad de Antioquia

Amaria.castrillon1@udea.edu.co

Mariana Vásquez Mosquera

Estudiante de Antropología

Universidad de Antioquia

mariana.vasquezm@udea.edu.co

CORRECTORA DE ESTILO

Diana Patricia Carmona Hernández

diana.carmona.udea.edu.co

DIAGRAMACIÓN

Leonardo Sánchez Perea

correoleo.digital@gmail.com

El Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia se encuentra en las siguientes bases de datos:

- **Anthropological Index Online** - Royal Anthropological Institute
- **Anthropological Literature**
- **Biblat**
- **CLASE** - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades
- **EZB** - Elektronische Zeitschriftenbibliothek
- **Google Scholar**
- **IPIndexing**
- **Latindex**
- **MIAR** - Matriz de Información para el Análisis de Revistas
- **ProQuest One Academic**
- **PubMed**
- **Redalyc** - Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
- **Ulrich's** - Directorio internacional de publicaciones periódicas

ISSN: 0120-2510

E-ISSN: 2390-027X

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.boan>

PERIODICIDAD: Semestral

AÑO DE PRIMERA PUBLICACIÓN: 1953

Formato: En línea

Correspondencia: Boletín de Antropología, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia.

Calle 67 N° 53-108

Bloque 9 oficina 258

Medellín, Colombia

Email: boletinantropologia@udea.edu.co

Página web:

El Boletín de Antropología cuenta con el apoyo financiero del Departamento de Antropología y la Maestría de Antropología, Facultad Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia.





UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

POLÍTICA EDITORIAL *BOLETÍN DE ANTROPOLOGÍA* (BDA)

Desde su creación en 1953, el *Boletín de Antropología* de la Universidad de Antioquia ha sido un espacio de publicación y debate académico de la antropología colombiana y constituye un importante referente latinoamericano de la antropología en general y de sus diferentes ramas en particular. Su interés se centra en el área de las ciencias sociales específicamente en las subdisciplinas: antropología, arqueología, etnografía, etnología, lingüística antropológica, antropología biológica y forense, etnohistoria. Área y subdisciplinas declaradas por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE).

El *Boletín de Antropología* (BDA) privilegia artículos inéditos y entiende como tales aquellos que no han sido publicados en formato impreso, electrónico, o incluso, en versiones preliminares que se difunden en páginas web para su discusión abierta. Toda reescritura o actualización de un texto ya publicado deberá ser advertida al Comité Editorial, e incluir un pie de página que indique en qué consiste la novedad de la versión.

En el *Boletín de Antropología* se reciben contribuciones que garantizan ser originales y en las que se presentan artículos resultado de proyectos de investigación científica, artículos de reflexión, artículos de revisión, artículos cortos de investigación, reportes de caso, revisiones de tema y ensayos, documentos todos sometidos a un riguroso dictamen de doble par ciego por parte de expertos académicos, quienes garantizan idoneidad temática y manifiestan sus impedimentos éticos para llevar a cabo la lectura de los documentos. De igual forma se comprometen con mantener la confidencialidad tanto del manuscrito como con su dictamen. También se reciben traducciones, debates, ensayos visuales, reseñas bibliográficas y cartas al editor, que son evaluadas por el Comité Editorial bajo los mismos criterios antes indicados. Todas las contribuciones y su rigurosa evaluación garantizan a los autores y lectores de los dos números publicados al año (enero-junio y julio-diciembre) que nuestra publicación cumple con el rigor que la publicación antropológica requiere. El idioma básico de la publicación es el español, pero también se reciben y publican contribuciones escritas en lenguas de amplia dispersión en América (inglés, portugués y francés).

Esta revista facilita el acceso libre e inmediato a su contenido bajo el principio de acceso abierto a la investigación por parte del público en general; con ello se busca favorecer un apoyo constante al intercambio del conocimiento global. De igual forma, todos los contenidos y procedimientos del BDA se guían por estrictos lineamientos éticos que incluyen al cuerpo editorial, autores y evaluadores y en los cuales se expresan claramente los criterios que deben tener los autores para someter los artículos a evaluación. Anualmente se publica una separata con los títulos y autores de cada volumen, de igual forma cada lustro se publica el total de títulos y autores del *Boletín de Antropología*.

Contenido

Presentación	
<i>Aura Lisette Reyes Gavilán</i>	8
Presentación del dossier. Retos, dilemas y tensiones de la intermediación y la investigación social posicionada	
<i>Carlos Correa Angulo, Natalia De Marinis y Claudine Chamoreau</i>	11
El racismo a través de los cuerpos: procesos de racialización y trabajo agrícola	
<i>María Elena Herrera Amaya</i>	18
Cuerpos, emociones y política en la investigación antropológica. Experiencias a dos voces con mujeres defensoras de derechos en Veracruz, México	
<i>Natalia De Marinis y Carolina Díaz Iñigo</i>	38
“La enunciación antirracista” en las prácticas artísticas en Colombia: diálogos e in-comprensiones en la investigación colaborativa	
<i>Carlos Correa Angulo</i>	59
Comunidad emocional: un caso de acompañamiento a familiares víctimas indirectas de feminicidio en Chiapas, México	
<i>Marcela Fernández Camacho</i>	90
La praxis de la investigación co-labor: caminos, obstáculos y estrategias en el trabajo con mujeres indígenas activistas contra la violencia de género	
<i>Ana Cecilia Arteaga Böhr</i>	110
Metodologías creativas con enfoque participativo: (auto)grabaciones y dibujos de las migraciones circulares de las representaciones lingüísticas de los jóvenes garífunas hondureños	
<i>Stéphanie Brunot</i>	130
Espacializar las emociones. Cartografías emocionales participativas de mujeres jóvenes que habitan espacios de violencia en la Ciudad de México	
<i>María Laura Serrano Santos</i>	153
Sobre los etnónimos y su historia en el Gran Chaco. Reseña del libro: <i>Tres ensayos de historia weenhayek/wichí</i> , de Isabelle Combès y Rodrigo Montani	
<i>Lic. Augusto Quetglas</i>	173

Presentación

Aura Lisette Reyes Gavilán*



* Editora general
Boletín de Antropología
Dr. Phil en Antropología americana, Freie Universität Berlin
Profesora asociada, Departamento de antropología, Universidad de Antioquia
Correo electrónico: aura.reyesg@udea.edu.co
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3017-7240>

Presentamos a la comunidad académica el *Boletín de Antropología* volumen 39, número 67, que corresponde al dossier “Retos, dilemas y tensiones de la intermediación: reflexiones desde la investigación posicionada”. Para este número invitamos como editores al equipo del Laboratorio Mixto Internacional, Movilidad, Gobernanza y Recursos en la Cuenca Mesoamericana, LMI-MESO-GT3, coordinado por Claudine Chamoreau, Natalia De Marinis y Carlos Correa Angulo. A mediados del año 2023 iniciamos la interlocución con el equipo, quien participó activamente en todo el proceso editorial de este número, desde la conceptualización de la convocatoria, la selección de los ejes temáticos, hasta el proceso de evaluación y seguimiento de las contribuciones que aquí se compilan.

El LMI-MESO-GT3 inició sus actividades en el año 2010 a través de una alianza entre el Instituto de Investigación para el Desarrollo de Francia (IDR) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Actualmente reúne investigadores e investigadoras de Bélize, Costa Rica, Cuba, Francia, Guatemala, México y Nicaragua, quienes dirigen su mirada hacia el estudio de la cuenca mesoamericana. El equipo trabaja en torno a cuatro ejes temáticos: normas y gobernanza; pertenencias y legitimidades; circuitos, rutas y migraciones y; epistemología comparada de la disciplina antropológica¹.

Algunos de los artículos compilados en este dossier provienen del seminario “Reflexiones metodológicas y posicionamiento de investigadoras e investigadores en la investigación”, organizado por el LMI-MESO-GT3. En este sentido, las contribuciones de Natalia De Marinis y Carolina Díaz Iñigo, Stéphanie Brunot, María Elena Herrera Amaya, Ana Cecilia Arteaga Bohrt, María Laura Serrano Santos y Carlos Correa Angulo hacen parte de las discusiones que iniciaron en dicho seminario y se consolidaron en los artículos presentados en el dossier. Adicionalmente, gracias a la convocatoria abierta que presentamos a la comunidad académica integramos el trabajo de Marcela Fernández Camacho.

Si bien el dossier recibió la atención de múltiples autores y autoras, el exhaustivo proceso de evaluación de pares que se adelantó con especialistas provenientes de diferentes países latinoamericanos llevó a que no todas las contribuciones propuestas fuesen incluidas en este número. En esta medida, el alto interés de la comunidad académica da cuenta de la relevancia de los debates que son planteados en el dossier, los cuales partieron de la propuesta de dar cuenta de los “resultados de investigaciones o reflexiones sobre investigaciones en curso que aborden los dilemas, las tensiones y las coyunturas del posicionamiento en los trabajos y reflexiones sobre las intermediaciones/mediaciones y sus horizontes de aplicación para las investigaciones situadas y posicionadas”².

Adicionalmente, en las contribuciones recopiladas en el dossier integramos una reseña de la reciente publicación titulada *Tres ensayos de historia weenhayek/wichí* (2003, Combès y Montani), elaborada por el antropólogo argentino Augusto Quetglas.

1 Laboratoire Mixte International. Mobilités, Gouvernance et Ressources dans le bassin méso-américain (2024). “Les équipes”. Portail de ressources documentaires MESO. [En línea:] <https://meso.hypotheses.org/les-equipes>

2 Laboratorio Mixto Internacional. Movilidad, Gobernanza y Recursos en la cuenca mesoamericana (2023). “Convocatoria dossier: Retos, dilemas y tensiones de la intermediación: reflexiones desde la investigación social posicionada”. En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín. [Archivos proceso editorial del BDA vol. 39 núm. 67].

Agradecemos el trabajo colaborativo que establecimos con el equipo coordinador del LMI-MESO-GT3 y esperamos que las reflexiones planteadas en este número logren atravesar el quehacer profesional y las formas de investigar desde los múltiples posicionamientos que se reconocen en el campo antropológico como un lugar de acción, indagación y reverberación.

Aura Lisette Reyes Gavilán
Editora general
Boletín de Antropología

Presentación del dossier. Retos, dilemas y tensiones de la intermediación y la investigación social posicionada

Carlos Correa Angulo*

Natalia De Marinis**

Claudine Chamoreau***



MESO, Laboratorio Conjunto Internacional Movilidad, Gobernanza y Recursos en la Cuenca Mesoamericana

Editores invitados

* Hutchins Center for African and African American studies. ALARI. Harvard University

Correo electrónico: carlos_correaangulo@fas.harvard.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3419-0917>

** Doctora en Antropología. Profesora-investigadora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Correo electrónico: nataliadearinis@ciesas.edu.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1616-5016>

*** Habilitation à Diriger des Recherches, Université Lumière Lyon 2
Directora de investigación, SeDyL, CNRS (UMR 8202) - INALCO - IRD (UMR 135)

Correo electrónico: claudine.chamoreau@cnrs.fr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4948-9807>

El dossier “Retos, dilemas y tensiones de la intermediación y la investigación social posicionada” surgió del interés por publicar y ampliar la circulación de trabajos y reflexiones compartidas en el espacio del seminario “Reflexiones metodológicas y posicionamiento de investigadoras e investigadores en la investigación”, llevado a cabo durante 2022 y 2023. Este seminario formaba parte del eje de trabajo 3 “Circulación de saberes, construcción de regímenes de legitimidad y dinámicas de poder” del Laboratorio Mixto Internacional LMI-MESO “Gobernanza, Movilidades y Recursos en la Cuenca Centroamericana”, organizado por el IRD (Francia), el CIESAS (México), la Universidad Nacional de Costa Rica y FLACSO (Costa Rica)¹.

Este seminario reunió a investigadoras e investigadores que reflexionaron sobre las tensiones, dilemas y el tipo de conocimiento y ciencia que se produce a partir de las intermediaciones (legales, políticas, sociales, lingüísticas, emocionales, feministas, antirracistas, etc.) que tienen lugar en diversos escenarios y contextos en Latinoamérica. Durante las sesiones del seminario, coordinado por Claudine Chamoreau, Natalia De Marinis y Carlos Correa Angulo, los entrecruzamientos entre el posicionamiento y la intermediación/mediación fueron cobrando especial relevancia tras las presentaciones de las y los colegas.

Partimos de la idea de que las preguntas sobre las acciones compartidas y la investigación co-labor, que han estado en el eje de muchas reflexiones acerca del papel de las ciencias sociales en contextos de violencias, racismos y desigualdades (Leyva Solano *et al.*, 2011), se pueden ver enriquecidas desde el análisis de la intermediación, con poca o escasa atención en el desarrollo de las metodologías reflexivas (Vidal, 2015), en contraste con los trabajos sobre los mediadores/intermediarios como figuras clave en muchos de los fenómenos que investigamos.

Tras las sesiones de este seminario llegamos a la conclusión de que la investigación en ciencias sociales cada vez más enfrenta desafíos que llevan al límite sus fronteras disciplinares y epistemológicas. Sumado a ello, la demanda por el posicionamiento de investigadores e investigadoras frente a los problemas que investigan se ha vuelto no solamente necesario sino fundamental, sobre todo si se busca adquirir una comprensión más profunda y empática de los procesos bajo escrutinio, que involucran a personas, organizaciones y grupos con los que se trabaja. Ya no se trata únicamente de desafíos metodológicos que ponían a prueba nuestra pericia para abordar problemáticas complejíssimas que usualmente requerían de enfoques transdisciplinarios. En este momento, la investigación social implica involucramientos a niveles colaborativos más comprometidos que vuelven borrosos los límites entre investigación y activismo, trabajo colaborativo e incidencias.

Esto no quiere decir que el trabajo de investigación en ciencias sociales se haya vuelto mucho más llevadero o amigable –por no decir fácil–; por el contrario, investigadores e investigadoras tienen que enfrentar altos costos personales, sortear tensiones y pulir capacidades comunicativas de mediación que antes eran acciones “alternativas” en la investigación. Además de esto, el incremento de la violencia y el avance de las políticas de promoción de la

1 <https://meso.hypotheses.org/le-projet-lmi-meso>

muerte, no solo de personas y comunidades sino de territorios y recursos naturales difícilmente recuperables, ha obligado a hombres y mujeres a encarar y combatir desigualdades y violencias que no están en un espacio abstracto, sino que afectan la reproducción material y cultural de sus vidas y las de sus comunidades. Las investigadoras e investigadores en las ciencias sociales han estado a la saga de estos cambios, algunas veces resistiéndose como mejor pueden a la demanda del mercado académico que ve en estos temas una mina de oro para la producción de conocimiento. En contraste, desde la investigación social hemos buscado alinearnos colaborativamente con la demanda por justicia social, reconocimiento y reparaciones que demandan organizaciones sociales, grupos y comunidades con los que trabajamos. Sin embargo, la investigación comprometida y colaborativa no siempre es una opción o una escogencia, a veces resulta un involucramiento inevitable dadas las condiciones y circunstancias del trabajo de campo.

Por otra parte, hay que decir que los trabajos sobre intermediación han privilegiado una visión estructurante. Estos han sido desarrollados fundamentalmente en el campo de la política, las finanzas, la micro economía y en el contexto de las transformaciones agrícolas del campo. Estos enfoques sobre la intermediación han empleado una visión vertical de las formas de intermediación/mediación deteniéndose en las figuras de los intermediarios, llamados en la antropología *cultural brokers*, importantes en los contextos de transiciones y cambios socio-culturales tanto a nivel local como global; sin embargo, estos trabajos han dejado de lado el papel de las intermediaciones mismas, que en un sentido más amplio también pueden ser vistas como las distintas modalidades de enfoques, posicionamientos y herramientas de investigación, como lo ilustra en este dossier el uso de la etnografía en contextos de violencias y racializaciones de la diferencia social entre ciertos grupos vulnerabilizados.

En este dossier, las reflexiones sobre intermediación/mediación giran en torno a dos ejes. El primero tiene que ver con abordar enfoques teóricos y metodologías participativas como nuevos terrenos y modalidades de intermediación/mediación en la investigación social; la intermediación/mediación aquí es vista como una toma de posicionamiento explícita y decolonial, con perspectiva de género, que se esfuerza por acortar la distancia entre investigadores/as y organizaciones o grupos con quienes trabajan. Esto no significa que se hayan reducido o eliminado las relaciones de poder; no obstante estas, así como los privilegios, las diferencias de estatus social y los capitales simbólicos son objeto de escrutinio y reflexión durante el trabajo de campo y se hacen explícitas desde el inicio de las colaboraciones. Entre las metodologías participativas asumidas como modalidades de intermediación/mediación en este dossier están, entre otras, las cartografías emocionales, el dibujo de representación de prácticas lingüísticas, el video, la práctica artística, la etnografía multisituada de la racialización, los peritajes antropológicos, las traducciones interculturales y el enfoque colaborativo de la antropología feminista.

El segundo eje que se destaca sobre la intermediación/mediación en este Dossier tiene que ver con la relación entre cuerpo, subjetividad y afectividad en la investigación social. Varios trabajos se apoyan en el denominado “giro afectivo” de las ciencias sociales para destacar el papel de las emociones como “movilizadoras de procesos de transformación social”

y como experiencias intersubjetivas definidas cultural y espacialmente. La formación de “comunidades afectivas” en la investigación colaborativa y el acompañamiento a mujeres indígenas en casos de violencia, así como la presencia del miedo a transitar por espacios barriales violentos, o la indignación, rabia y el malestar físico provocados por experimentar el racismo, son indicadores del papel de las emociones como experiencia cognoscitivas que permiten un acercamiento intersubjetivo al estudio de las violencias, los racismos y las desigualdades. Las emociones son, además, un eje de conocimiento empírico y corporal que sirve para movilizar acciones y estrategias organizativas o de cuidado propio.

Del mismo modo, el cuerpo está presente como unidad de análisis en las etnografías que sustentan las investigaciones en estos artículos y es tomado como una modalidad de intermediación. El cuerpo como espacio social y lugar de inscripción de las violencias y el racismo es también instrumento de irrupción y contestación a los ordenamientos racializados en los que se desenvuelven las personas con las que trabajamos. Los dolores corporales, el cansancio y el malestar en el trabajo de la agro industria, por ejemplo, así como la inconformidad que causan los estereotipos raciales y la violencia racializada contra jóvenes negros de sectores populares ponen de manifiesto que el cuerpo –como construcción socio-biológica y política sujeta a control social– posee, sin embargo, un potencial subversivo del orden social que se refleja, por ejemplo, en la lucha antirracista o en los peritajes antropológicos para la justicia a las mujeres víctimas de violencia. La etnografía misma es presentada como una práctica encarnada que implica la materialidad de encuentros corporeizados entre investigadoras/res y personas con quienes trabajan, de modo que el quehacer etnográfico se enfrenta con los rigores, tensiones y violencias en el trabajo de campo y fuera de él. En ese sentido, la etnografía es una práctica de conocimiento reflexivo y encarnado que sitúa el sentido de experimentar las violencias y el racismo en los cuerpos, al tiempo que ubica en el cuerpo formas de resistencias cotidianas y sistemáticas frente a esas violencias. El cuerpo se convierte, así, en un espacio de inscripción y de contestación de la violencia de forma simultánea.

En el artículo de Marcela Fernández Camacho, “Comunidad emocional: un caso de acompañamiento a familiares víctimas indirectas de feminicidio en Chiapas”, se analiza el rol de intermediación de una organización comunitaria en el acompañamiento a una familia tsotsil víctima indirecta de feminicidio. El trabajo se apoya en el concepto “comunidad emocional” (Jimeno y Arias, 2011) que vincula afectividad, política y sentido de reparación y justicia legal; allí la autora se enfoca en las emociones como actos de comunicación. En ese sentido, durante el trabajo de acompañamiento a la familia víctima de violencia se fueron construyendo condiciones de audibilidad para la procuración de justicia: emociones como rabia, dolor e indignación se convirtieron en acciones que unieron el trabajo de organizaciones feministas y activistas con la visión de mujeres funcionarias del Estado y la familia de las víctimas para crear condiciones de audibilidad fundamentales para la reparación y la justicia.

Por su parte, el artículo “Cuerpos, emociones y política en la investigación antropológica. Experiencias a dos voces con mujeres defensoras de derechos en Veracruz, México”, de Natalia De Marinis y Carolina Díaz Iñigo, parte desde la perspectiva de la antropología

de las emociones y la antropología feminista para analizar reflexivamente cómo los marcadores de privilegios –en el caso de las investigadoras y peritas– así como las modalidades de opresión adquieren una dimensión corporal visible que sirve para establecer alianzas y acciones concretas en el contexto de la lucha contra la impunidad en casos de violencia contra mujeres en la Sierra Zongolica en Veracruz. En este trabajo, por un lado, la etnografía como práctica corporeizada en el contexto de los litigios sobre violencia contra las mujeres es tomada como modalidad de intermediación/mediación; por otro lado, el cuerpo mismo puesto en el centro de la reflexión etnográfica y en los peritajes genera estrategias político-afectivas que producen conocimiento situado y transformador y permiten reflexionar sobre la construcción de lo común en la búsqueda de justicia para mujeres indígenas. En ese contexto, sin embargo, resulta necesario cuestionar las jerarquías de género, étnico y racializadas que ubican a defensoras y activistas en posiciones de privilegio y a las mujeres indígenas en posición de víctimas u oprimidas.

Siguiendo con el enfoque del cuerpo como intermediación/mediación, el artículo “El racismo a través de los cuerpos: procesos de racialización y trabajo agrícola”, de María Elena Herrera Amaya, se enfoca en mostrar de manera detallada, a través de una etnografía, los efectos duraderos y deteriorantes en el cuerpo y la salud entre los trabajadores indígenas (na savi y nahua) del sector de la agro industrial de hortalizas y jitomate en México. Este trabajo muestra dos modalidades de intermediación: la primera tiene que ver con indagar cómo el cuerpo se vuelve un espacio de inscripción de la violencia y la explotación laboral racializada cuando es concebido solo como “objeto para trabajar”; la segunda se enfoca en la etnografía como herramienta para identificar las prácticas ligadas a la racialización de la mano de obra indígena y la conformación de un racismo estructurante, estructurador y sistemático. La etnografía permite allí observar la manera en que la racialización se vuelve un proceso complejo de atribución de sentidos racializados a la diferencia étnica para dar paso a la manifestación del racismo.

Asimismo, las modalidades de intermediación/mediación sobre las emociones, el cuerpo y el espacio se ven enriquecidas con dos artículos más. El artículo de Laura Serrano Santos, de México, y el artículo de Carlos Correa Angulo, de Colombia. En el artículo “Espacializar las emociones. Cartografías emocionales participativas de mujeres jóvenes que habitan espacios de violencia en la Ciudad de México”, Serrano Santos aborda la experiencia de co-generar una metodología participativa basada en la cartografía participativa y la etnografía con perspectiva de género a partir del trabajo con mujeres jóvenes que viven en barrios con altos índices de violencia en la ciudad de México. Basándose en el giro afectivo, la autora se enfoca en la relación entre emociones, violencia y espacio; su interés en cartografiar las emociones presentes en la vida de mujeres jóvenes que habitan espacios barriales de violencia en Ciudad de México dio paso a la creación de una metodología participativa que permitió identificar las emociones, ubicarlas en el espacio y representarlas gráficamente. La cartografía emocional tiene aquí como objetivo abordar analíticamente la relación entre espacio habitado, violencia y emociones.

Por su parte, el artículo de Correa Angulo, “La enunciación antirracista’ en las prácticas artísticas en Colombia: diálogos e in-comprensiones en la investigación colaborativa”

propone el concepto de “campo de enunciación antirracista” en las prácticas artísticas y la movilización afro en Colombia. Este trabajo se centra en la mediación del cuerpo y la afectividad para explorar tres sentidos antirracistas que se desprenden de las prácticas artísticas: el antirracismo como posibilidad de alivio y sanación, el antirracismo como posibilidad de re-existencia y el antirracismo como práctica de afirmación de identidades afro-religiosas. La centralidad del cuerpo y de las emociones, como una dualidad inseparable al momento de la creación artística colectiva y comunitaria, da paso a proyectos artísticos que son transformadores de las experiencias iniciales de racismo cotidiano que marcaron la vida de personas y comunidades. El artículo muestra cómo la práctica artística es una forma de intervención antirracista en los imaginarios colectivos de las audiencias sobre la gente negra en Colombia.

Finalmente, los artículos de Stéphanie Brunot y Ana Cecilia Arteaga Bohrt abordan de manera central el tema de la investigación colaborativa y la creación de herramientas y metodologías como modalidades de intermediación en la investigación social. El primero, “Metodologías creativas con enfoque participativo: (auto)grabaciones y dibujos de las migraciones circulares de las representaciones lingüísticas de los jóvenes *garífunas* hondureños” hace una descripción de la creación, entre investigadores y sus interlocutores, de una metodología participativa mediante dos mediaciones artísticas: la primera, el uso del dibujo para crear retratos lingüísticos sobre las trayectorias migratorias de jóvenes *garífunas*, y la segunda, el uso del video participativo autobiográfico sobre historias de vida migrantes. En este trabajo las expresiones artísticas y el video son formas de intermediación que buscan acortar las asimetrías de poder en la investigación social.

El segundo, “La praxis de la investigación co-labor: caminos, obstáculos y estrategias en el trabajo con mujeres indígenas activistas contra la violencia de género” muestra través del estudio de 5 casos, entre México y Bolivia, cuáles son las implicaciones de la investigación co-labor con organizaciones de mujeres indígenas que trabajan para la prevención de la violencia de género. El artículo analiza la manera en que la condición de género de la investigadora permea el tipo de acercamientos e intercambios y la forma de las relaciones de poder entre mujeres y entre varones; también discurre respecto de las decisiones sobre el rol de la investigadora, sus grados de involucramiento y responsabilidad en el trabajo con las organizaciones y las tensiones y malentendidos que pueden surgir durante las colaboraciones.

En resumen, los artículos que conforman este dossier proponen ampliar los enfoques de intermediación/mediación en el contexto de la investigación social posicionada y participativa. Ellos recogen las experiencias de investigar en distintas geografías racializadas en México, Honduras, Colombia y Bolivia. Cada una de estas contribuciones muestra los desafíos de la posicionalidad en la investigación y los esfuerzos por construir nuevas formas de producción de conocimiento y ciencia social comprometida, expandiendo analíticamente las posibilidades y los usos de la intermediación/mediación.

Bibliografía

- Jimeno, Myriam y David Arias (2011). "La enseñanza de antropólogos en Colombia: una antropología ciudadana".
En: *Alteridades*, vol. 21, n.º 41, pp. 27-44. [En línea:] <https://www.redalyc.org/pdf/747/74721474004.pdf>
- Leyva Solano, Xochitl; Alonso, Jorge ; Hernández, R. Aída *et al.* (2011). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomo 1. Cooperativa Editorial RETOS / Taller Editorial La Casa del Mago / CLACSO, México.
- Vidal, Laurent (Ed.) (2015). *Les savoirs des sciences sociales. Débats, controverses, partages*. IRD Editions, Marseille.
[En línea:] <https://books.openedition.org/irdeditions/10806>

El racismo a través de los cuerpos: procesos de racialización y trabajo agrícola¹

María Elena Herrera Amaya*

-
- 1 Este trabajo se desprende de los resultados parciales del proyecto de investigación “Configuraciones racializadas del trabajo agrícola: racismo y violaciones a derechos laborales a raíz de la pandemia, una mirada desde las familias jornaleras de la Montaña de Guerrero”, en el marco de una beca para realizar una estancia posdoctoral por México (EPM) otorgada por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt).



* Posdoctorante Conahcyt IIJ-UNAM. Doctora en antropología social

Correo electrónico: maele.herrera@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7800-1677>

Recibido: 25 de octubre de 2023. Aprobado: 15 de diciembre de 2023. Publicado: 1 de junio de 2024

Resumen

Este texto analiza los efectos que el racismo tiene sobre los cuerpos de poblaciones racializadas. Particularmente, se centra en el caso de familias trabajadoras agrícolas indígenas, para quienes, aunque el racismo no se nombre como tal, son las huellas en sus cuerpos las que hablan sobre el racismo y sus procesos profundos y complejos de racialización, y que se manifiestan de manera cotidiana en forma de cansancio, dolores, molestias, entre otras. A partir de esto se propone generar una reflexión desde el enfoque etnográfico para estudiar el racismo y sobre el trabajo situado desde la investigación social frente a estas problemáticas.

Palabras clave:

Racismo; racialización; jornaleros/as agrícolas indígenas; etnografía del racismo; cuerpo y trabajo agrícola.

Racism through bodies: processes of racialization and agricultural labor

Abstract

This text analyzes the effects that racism has on the bodies of racialized populations. Particularly, it focuses on the case of indigenous agricultural working families, for whom, although racism is not named as such, it is the traces in their bodies that speak about racism and its deep and complex processes of racialization, and that are manifested on a daily basis in the form of fatigue, pain, discomfort, among others. From this, it is proposed to generate a reflection from the ethnographic approach to study racism and on the work located from the social research in front of these problems.

Keywords:

Racism; racialization; indigenous agricultural day laborers; ethnography of racism; body and agricultural work.

O racismo através dos corpos: processos de racialização e trabalho agrícola

Resumo

Este texto analisa os efeitos do racismo sobre os corpos das populações racializadas. Em particular, centra-se no caso das famílias de trabalhadores rurais indígenas, para as quais, embora o racismo não seja nomeado como tal, são os traços nos seus corpos que falam do racismo e dos seus profundos e complexos processos de racialização, e que se manifestam quotidianamente sob a forma de cansaço, dor, desconforto, entre outros. A partir disso, propõe-se gerar uma reflexão a partir da abordagem etnográfica para estudar o racismo e sobre o trabalho situado da investigação social face a estes problemas.

Palavras-chave:

Racismo; racialização; trabalhadores agrícolas indígenas; etnografia do racismo; corpo e trabalho agrícola.

Introducción

“A veces lo que me duelen son los dedos”, me comentó durante una conversación informal un hombre nahua de aproximadamente sesenta años, originario de la Montaña de Guerrero,² quien toda su vida se había dedicado a migrar hacia Sinaloa³ para trabajar como jornalero agrícola. Mientras hablaba de ese dolor particular observaba sus manos al tiempo que las abría y cerraba, “a lo mejor es por lo mismo”, dijo, haciendo referencia al tema de nuestra conversación: su experiencia como trabajador agrícola y la forma en que el entonces contexto de la pandemia convertía un entorno de precariedad laboral en un escenario aún más complicado.⁴

Una conversación sobre molestias, dolores y padecimientos a raíz del Covid-19 había propiciado una narrativa que hablaba sobre el cuerpo, y sobre la relación de éste con una experiencia de vida, en este caso, el trabajo agrícola. Durante las conversaciones informales y entrevistas que pude realizar era interesante cómo las consecuencias y efectos de la pandemia, dentro de las narrativas de las familias jornaleras, ocupaban un segundo orden de prioridad frente a sus experiencias sobre el trabajo, y sus sensaciones de salud deterioradas, no por el nuevo virus, sino por la intensificación del trabajo.⁵

Así, el dolor en los dedos al que se refiere la persona de la cita inicial tiene que ver con todos los años en los que él había sido jornalero agrícola. Su frase, “a lo mejor es por lo mismo”, se desprende precisamente de sus historias de migración y trabajo en los campos agrícolas, una actividad que, había señalado antes, se hace principalmente usando las manos.

A partir de este detalle fui colocando mi atención hacia una dimensión que antes no había notado, la recurrencia en las narrativas de las personas jornaleras agrícolas sobre cómo el trabajo que desempeñan y, en especial, las condiciones en las que lo desarrollan, se acompaña de crónicas sobre la forma en cómo este va dejando huellas en sus cuerpos.

Esta recurrencia me hizo plantear las siguientes preguntas: ¿cómo los padecimientos, dolores o sensaciones en el cuerpo –como parte de una experiencia colectiva compartida por ciertos grupos de la población– expresan la manifestación de las condiciones estructurales

2 Guerrero es uno de los 32 estados que componen México. Se localiza en la costa sur del océano Pacífico y se divide en siete regiones: Norte, Centro, Tierra Caliente, Costa Chica, Costa Grande, Acapulco y Montaña. La región Montaña se ubica en la frontera sur con el estado de Oaxaca, y como su nombre lo indica, se caracteriza por una orografía accidentada a causa de la Sierra Madre del Sur.

3 Sinaloa es uno de los 32 estados que componen México. Se localiza en la costa noroeste del Pacífico y es a nivel nacional el principal productor agroindustrial de hortalizas, tanto para el mercado nacional como para el internacional, esto lo convierte en uno de los principales destinos migratorios de familias indígenas que se emplean como jornaleras agrícolas.

4 La conversación referida tuvo lugar en julio de 2021 en la comunidad de Cacahuatpec, municipio de Copanatoyac, Guerrero.

5 Si bien el tema de los efectos de la pandemia en la vida de familias jornaleras no es uno de los objetivos de este trabajo, conviene precisar que la vivencia de este contexto es muy variada y heterogénea, de acuerdo al lugar y a la forma en cómo a cada familia le tocó vivirlo. Para quienes contrajeron la enfermedad y la padecieron con gravedad, la pandemia sí ocupa un lugar relevante dentro de sus narrativas. Sin embargo, de manera generalizada, el contexto de las comunidades de origen y de las personas migrantes transitó entre el desconocimiento por la nueva enfermedad, el miedo, o el atribuir los síntomas a otras enfermedades.

que las favorecen y/o condicionan?, y de una manera más específica, ¿cómo estos males-tares y dolencias –como experiencias compartidas– pueden ser entendidos y analizados como expresiones del racismo?

A su vez, estas preguntas plantean cuestionamientos metodológicos, como por ejemplo, ¿cómo poder aprehender esas experiencias tan cotidianas dentro de un marco estructural?, ¿cómo lidiar con ese tipo de narrativas en un contexto en donde el tema del racismo no es tan explícito, y en especial, cuando las narrativas están cargadas de emociones diversas, pero relacionadas con el dolor, la humillación y la injusticia? y finalmente, ¿cómo articula nuestra subjetividad el trabajo de campo?

La etnografía, entendida como un enfoque y no una metodología, es decir, “no se puede tomar como una herramienta neutral para trasladarla de una disciplina a otra, de un objeto a otro. La etnografía contiene de antemano concepciones implícitas acerca de cómo se construye y cómo se le da sentido a la diversidad de relaciones posibles” (Rockwell, 2005, p. 2). Por tanto, su elaboración requiere de un posicionamiento respecto al lugar que ocupamos en el mundo y, por ende, de las posibilidades que desde ese lugar tenemos para poder acceder a ciertos contextos y a la interpretación de los códigos que en estos se reproducen de manera cotidiana. En este sentido, el cuerpo es el punto de partida de toda investigación etnográfica, como “herramienta de conocimiento y como territorio de tensiones y articulaciones durante el trabajo de campo” (Sáez, 2016, p. 100).

Es decir, nuestro cuerpo, como lugar en el mundo, constituye una manifestación de experiencias, sesgos e intenciones que muchas veces pasan desapercibidos, o bien no son explicitados como parte de la labor de la investigación. En este caso, cuando el tema se dirige hacia narrativas que colocan el cuerpo en el centro, cobra relevancia el papel del cuerpo mismo como el instrumento por excelencia de la indagación etnográfica, como parte de un encuentro intersubjetivo.

De esta manera, el presente trabajo tiene un doble objetivo: por un lado, a partir de resultados preliminares de una investigación antropológica en curso sobre la relación entre racismo, trabajo agrícola y derechos laborales, se propone presentar un primer acercamiento sobre cómo desde las experiencias y narrativas de familias jornaleras indígenas hay una vinculación entre el trabajo agrícola que desempeñan como personas indígenas, con ciertos dolores, padecimientos, que son leídos como marcas en el cuerpo y que se constituyen como parte de narrativas compartidas, una pista sobre las múltiples expresiones y manifestaciones del racismo; por otro lado, y a partir de lo anterior, también se propone generar algunas reflexiones metodológicas sobre lo que implica estudiar el racismo.

De esta manera, el texto se divide en tres apartados: en el primero de ellos se discute y se presenta la relación entre las narrativas sobre marcas en el cuerpo a raíz del trabajo agrícola, como manifestación compartida del racismo; en el segundo se presenta un acercamiento metodológico para estudiar el racismo desde la etnografía y; por último, el tercero de los apartados se destina para señalar algunas reflexiones sobre las implicaciones subjetivas –a partir de mi experiencia en particular– que supone el estudiar el racismo.

Nota metodológica y contextual

Este trabajo se desprende de una investigación etnográfica llevada a cabo en varias etapas a lo largo de los años 2021, 2022 y 2023, durante los meses de julio a agosto, en la región Montaña de Guerrero, en los municipios de Tlapa de Comonfort, Copanatoyac, Metlatónoc y Cochoapa el Grande. A lo largo del período señalado se visitaron las localidades de Chiepetepec, Ayotzinapa y Cacahuatpec (población nahua), Lindavista, Francisco I. Madero y Juanacatlán (población me'phaa), y Arroyo Prieto y Yozondacua (población na savi), localidades con una fuerte tradición y volumen en cuanto a la migración laboral para emplearse como trabajadores y trabajadoras agrícolas. Durante dichas visitas se realizaron observaciones: observación participante, entrevistas seriadas tanto a hombres y mujeres jornaleras, así como conversaciones informales que resultaron claves para poder hablar de temas que no resultan fáciles bajo el contexto de una entrevista. Asimismo, este trabajo se complementó por medio de comunicación telefónica y por redes sociales con personas que estaban trabajando en los destinos agroindustriales, principalmente en Sinaloa, San Luis Potosí y Guanajuato.

Cabe señalar que dicha investigación se desprende de un proyecto anterior llevado a cabo entre 2013 y 2017, principalmente en el municipio de Cochoapa el Grande y en los destinos agroindustriales en San Luis Potosí y Sinaloa. Este antecedente favorece un panorama extenso sobre la experiencia de la migración laboral desde el punto de vista de las personas migrantes desde sus comunidades de origen.

La región Montaña, en donde se localizan las comunidades señaladas, se caracteriza por una orografía accidentada por la presencia de la Sierra Madre del Sur. Es la región con la mayor diversidad de población indígena nahua, me'phaa y na savi dentro del estado.⁶ El centro político-administrativo de la Montaña es la ciudad de Tlapa de Comonfort, la cual, además de concentrar los principales servicios, cuenta con la mayor presencia de población mestiza en la región. Alrededor de esta ciudad se distribuyen el resto de comunidades y localidades de la región, la mayor parte de estas con altos índices de pobreza y marginación social. La Montaña es la región con los índices de pobreza y marginación más altos dentro del estado, y una de las más empobrecidas a nivel nacional, con índices que superan del 70 al 90 % por municipio en condiciones de pobreza (Gobierno del Estado, 2021, p. 21).

Las localidades en esta región se caracterizan por poblados pequeños compuestos por un conjunto de caseríos de madera y adobe distribuidos entre el terreno agreste, rodeados por montañas y terrenos boscosos, dependiendo de la altura. Por lo general, cada una de las localidades cuenta con una iglesia, un salón de bienes comunales y una cancha de basquetbol techada en donde se organizan eventos festivos y públicos, estructuras que conforman el centro de las comunidades, rodeado por las viviendas.

Dependiendo de la lejanía de estas respecto a la ciudad de Tlapa de Comonfort es que el acceso y medios de transporte se ven más complicados, siendo las comunidades de

6 También hay población mestiza, amuzga y afroamericana en menor proporción.

la región navi, en las partes más altas y terrenos más agrestes, las más alejadas y, al mismo tiempo, las más afectadas en cuanto al acceso a servicios básicos, infraestructura y transporte. Las condiciones de pobreza y marginación son las principales motivantes para la migración laboral.

Al contrario de esta región, las zonas agroindustriales concentradas en el noroeste de país constituyen espacios caracterizados por la presencia de industria, infraestructura, acceso a servicios y oferta laboral. Asimismo, se trata de localidades compuestas, en su gran mayoría, por población mestiza, lo cual, de acuerdo con lo que Navarrete (2004) denomina el mapa étnico en México, alimenta las representaciones sociales y materializaciones que dividen a país en un norte mestizo que concentra la riqueza, el trabajo y las oportunidades, y un sur mayoritariamente indígena, con fuertes problemas de rezago y desarrollo social.

Por lo general, en los destinos agroindustriales de Sinaloa hay asentamientos de familias jornaleras indígenas que datan de más de treinta años. Sin embargo, para el caso de las personas originarias de Guerrero, al tratarse principalmente de una migración cíclica, su permanencia en estos destinos depende de dos espacios principales: los albergues dentro de los campos agrícolas (propiedades privadas), albergues del estado, o bien, la renta de cuartos o viviendas en poblaciones aledañas. Es importante señalar que los campos agrícolas, por lo general, se encuentran en zonas aisladas, alejados de los principales asentamientos, y aunque hay transporte para llegar a estos, este no suele ser frecuente.

Esto genera un contexto difícil para las familias indígenas, pues no cuentan con muchas alternativas de movilidad en caso de querer salir del campo, razón por la que la mayoría de familias suele quedarse en los campos durante toda la temporada de corte, que puede durar hasta seis meses, dependiendo directamente de las tiendas dentro de los campos y de los servicios que estos les ofrezcan. A esto se suman las dificultades del lenguaje y del entendimiento cultural, así como las prácticas de discriminación que suelen padecer por parte de la población local.

El racismo como marcas sobre el cuerpo: una experiencia corporeizada

No, no nos tratan igual [...] ya ves que la gente del norte, donde nosotros vamos, las personas no te entiende[n], decimos, si no hablas bien español te lo dicen directo “pinche indio habla bien”. [...] Llega[s] a las tiendas con tu dinero y todavía te discriminan, es la parte donde a mí no me gusta nada [...] pues es que como piensan ellos que como ellos son de ciudad, piensan ellos que nosotros valemos menos [...] te dicen “aquí tú sólo vienes a trabajar”, pues dice el patrón, “no pues qué tal si es que a ti no te gusta trabajar, ahí hay alguien más, porque siempre tiene que haber una persona, siempre tiene que haber una persona que se ofrece más barato y que se aguanta todos los maltratos” y todo el que alza la voz para decir “no es que yo quiero que me trate bien, a mi gente, quiero cobrar bien al pago”, olvídate mañana que tengas trabajo, nos liquidan⁷ (Testimonio, entrevista, Lindavista, Guerrero, junio de 2022).

7 Haciendo referencia a la liquidación como el último pago antes del despido.

De acuerdo con Clak Alfaro (2008), el referente étnico ha sido un factor preferente para el sector agroindustrial, pues, para empresarios y contratistas las personas indígenas han sido percibidas como contingentes urgidos de trabajo y dispuestos a laborar a cambio de lo mínimo indispensable. El testimonio presentado al inicio corresponde con las palabras de un joven me'phaa, originario de la comunidad de Lindavista en la Montaña de Guerrero. Él, desde niño, conoce las diferentes regiones agroindustriales de México ubicadas principalmente en el noroeste del país, la única alternativa laboral tanto para su generación como para la de sus padres en una región en donde las oportunidades laborales y educativas son escasas y los índices de pobreza y de marginación son preocupantes.⁸

Además, el monolingüismo, los altos índices de analfabetismo, el desconocimiento de sus derechos laborales y su disponibilidad para viajar largas distancias en compañía de sus familias –dejando por largas temporadas⁹ sus comunidades, junto con todas sus actividades sociales, económicas y educativas– son consideradas como características ventajosas “para conseguir mayor productividad y beneficios económicos: mano de obra en remate, articulada a mercados internacionales” (Clark Alfaro, 2008, p. 7).

Particularmente en México, la agroindustria de hortalizas, consolidada en las regiones del norte del país,¹⁰ ha logrado articular desde la décadas de 1960 y 1970, a partir de circuitos migratorios cíclicos, un mercado laboral sustentado en la explotación laboral de familias indígenas, originarias principalmente de estados como Guerrero y Oaxaca,¹¹ pues la agroindustria opera como una maquinaria estratificada que divide las tareas de manera sistemática por etnia y género (Lara, 1995) en una lógica de flexibilidad laboral en donde quienes desempeñan las actividades fundamentales perciben menos salario y, en general, son mayormente precarizados/as.

Es lo que Gómez Nadal (2017) denomina el nudo racista, es decir, un escenario complejo en donde las personas indígenas experimentan una “construcción excluyente con el mercado del trabajo, el acceso a los servicios o a la participación democrática” (p. 28).

No es aleatorio que bajo este marco, 94 % de la población jornalera en México carezca de contratos formales y cerca de 43 % perciban un salario por debajo del mínimo determinado por la ley (CONASAMI, 2020). El carácter eventual del trabajo agrícola lo dota

8 De acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (2020), en Guerrero, 66.4 % de la población en el estado se encuentra en situación de pobreza, 25.5 % en pobreza extrema. La población con al menos una carencia asciende al 80 %, y la población con ingresos inferiores a la línea de pobreza es de 70 %. En este desglose, respecto a las carencias sociales: rezago educativo (26.6 %), acceso a servicios de salud (33.5 %), seguridad social (73.5 %), calidad y espacios de vivienda (25.9 %), servicios básicos (56.3 %), alimentación nutritiva y de calidad (36.1 %).

9 Por lo general, en la migración cíclica anual una temporada va de los cuatro a los seis meses. Para el caso de las familias que alternan destinos, el tiempo fuera de la comunidad puede llegar hasta los ocho o nueve meses.

10 De acuerdo con Navarrete (2004), la regionalización de México o el mapa étnico, como lo denomina este autor, se corresponde con el trazo de regiones indígenas, caracterizadas por la pobreza y la marginación, y de las regiones mestizas o no indígenas.

11 Guerrero y Oaxaca, ubicados en la región Pacífico sur de México, son dos estados con fuerte presencia de población y diversidad indígena, además, se encuentran dentro de los tres estados que mayores índices de pobreza y marginación reflejan a nivel nacional.

de un marco de informalidad que permite, de manera abierta y naturalizada, se violenten de forma sistemática los derechos tanto laborales como humanos de las personas jornaleras, no solo en su papel como trabajadoras, sino también como migrantes e indígenas. Sin embargo, esto no es un hecho aislado, sino una de las tantas formas en las que se expresa y materializa el nudo racista del que habla Gómez Nadal (2017).

El racismo –como condición histórica y estructural– ayuda a explicar cómo bajo las representaciones sobre las poblaciones indígenas se justifican una serie de acciones que construyen cuerpos como aptos para el trabajo. Por ejemplo, en la cita inicial de este apartado se hace alusión a que les dicen “aquí solo vienen a trabajar”, lo que indica cómo sus cuerpos son cosificados y construidos como objetos explotables. De acuerdo con Pagotto (2011), el cuerpo, como organismo, es un producto de dispositivos socio-históricos, por lo que representa un escenario atravesado por la producción del poder. En este sentido, cobra relevancia la forma en que ciertos cuerpos son producidos como “cuerpos para trabajar” a partir de procesos de racialización.

Si bien este mercado laboral no se sostiene solo de la mano de obra de trabajadoras y trabajadores indígenas, estas poblaciones sí son un preferente y también hay diferencias sobresalientes en la forma en que son tratados, en comparación a las personas jornaleras mestizas (Herrera Amaya, 2018).¹²

El sistema estratificado y racializado del trabajo agrícola se corresponde con un escenario estructural de conformación de las desigualdades en México en donde la configuración de este nicho laboral para las personas indígenas permite la reproducción y continuidad de dinámicas estructurales que continúan situando a estas poblaciones en los altos índices de pobreza y marginación, y con esto, en un círculo difícil de romper, conveniente para los mercados y lógicas comerciales de la agroindustria; es decir, todos estos son parte de los dispositivos socio-históricos que configuran el poder y que, por tanto, atraviesan los cuerpos.

Así, además de su carácter estructural, el racismo tiene múltiples efectos materiales sobre la vida, incluyendo consecuencias que se reflejan, de manera cotidiana, sobre los cuerpos mismos de las personas pertenecientes a poblaciones históricamente racializadas. En el caso de las familias jornaleras indígenas, sus condiciones son la consecuencia de la articulación de fuerzas estructurales y estructurantes que no solo les asignan un lugar considerado como apto, sino que a partir de estas dinámicas se conforman expresiones que se manifiestan sobre sus cuerpos como dolor, marcas y reflejo de las consecuencias no solo de una actividad laboral recurrente, sino también del racismo.

12 Por ejemplo, el trabajo de Herrera Amaya (2018) retrata cómo en Villa de Arista, San Luis Potosí, los lugares que ocupan las poblaciones indígenas migrantes están muy focalizados, además de ser consideradas por la población local como “lugares de indígenas” o “lugares peligrosos”, a pesar de que los albergues y casas de renta se encuentren en la cabecera municipal. En observaciones propias en campos de Sinaloa en 2019 pude ver las claras distinciones entre los espacios destinados para población indígena en comparación con la mestiza, aun y cuando se encuentren en los mismos campos o albergues. Las condiciones de los dormitorios y acceso a servicios es mucho más precario.

Cuando aprendes duele, después se acostumbra uno, te dan unas navajitas y tienes que ir cortando la fruta de a poquito [...] te cortas, pero así es hasta que te acostumbras [...] ya luego no te cortas, o no te duele, no sé, a lo mejor te sigues cortando, pero ya no duele, es mejor porque cortando [tomate]¹³ luego duele la espalda [...] las manos [...] te cansas más. (Testimonio, entrevista, Cacahuatpec, julio de 2021).

La cita anterior corresponde con el relato de un hombre nahua adulto mayor, quien describe su trabajo en el corte de las llamadas “verduras chinas”.¹⁴ Él relata cómo el proceso de aprendizaje de este oficio requiere del manejo de unas navajas proporcionadas por la empresa, y cómo durante este proceso es común llegar a cortarse, hasta acostumbrarse. Además, cabe resaltar que en su testimonio él hace la distinción de este trabajo con el del cortar tomate, actividad que señala es peor porque con este duelen además de la espalda, los brazos y, en general, se está más cansado.

Ahora bien, es interesante cómo este testimonio, que por sí solo parece un caso aislado, cobra relevancia en relación con otros relatos semejantes. El siguiente testimonio es el de una mujer nahua, de aproximadamente cincuenta años, originaria de la comunidad de Ayotzinapa, municipio de Tlapa, comunidad distinta al del testimonio anterior:

Pues para mí, ahí [en las verduras chinas] no me rendía,¹⁵ pero está mejor porque no vas a levantar tu caja, ahí la dejas y ahí la recogen, y en el tomate tienes que levantarla y tienes que ir a vaciar la batanga, tienes que ir lejos caminando y ahí la llevas; aquí cargando [...] me dolía todo, el cuerpo, los brazos porque cargaba el peso, y pensaba yo, pues a qué vengo y todo eso... pues vamos por necesidad porque no tenemos, hay maíz, queda algo, pero es por necesidad (Testimonio, Ayotzinapa, Tlapa, septiembre de 2023).

En esta narrativa aparece la constante de que el corte de tomate es una actividad más pesada que el corte de las verduras chinas, y además se repite el dolor ligado a los brazos, al cuerpo, a los pies, y en general al cansancio generalizado. En este testimonio se agrega, además, otro elemento de suma importancia, la necesidad como motivante para realizar un trabajo reconocido como pesado. Así, se puede observar que dolores como el de brazos, de pies, constituye una experiencia articulada a la de un tipo particular de trabajo, a diferencia de las verduras chinas, en donde la marca aparece a través de los cortes y la experiencia con las navajas.

De chiquita yo sí sentí mucho porque es un trabajo muy pesado. Era un trabajo muy pesado porque las cubetas pues sí están pesadas para una de chiquita. Ya con el tiempo, igual se sufre, pero con el tiempo se acostumbra uno. Ajá, se acostumbra uno porque si no trabajar uno, no hay cómo mantenerse

13 Cuando la gente habla de “corte” se refieren al oficio de cortar jitomate, chile u otras hortalizas, consistente en ir cortando entre los surcos de los sembradíos al tiempo que se van llenando botes o arpillas.

14 Para el caso de las verduras chinas, el corte es diferente, se trata de un trabajo de línea, pues en esta modalidad el corte se hace sentado, mientras que otra persona se encarga del llenado de las cajas y de cargarlas. En general, consideran que esta modalidad es más amigable, además de que se hace en la sombra y no al sol como en el caso del corte tradicional o dentro de los invernaderos en donde las temperaturas pueden oscilar entre los 40 y los 50 grados centígrados.

15 Es decir, no cortaba la misma cantidad que cortando tomate.

[...] pues yo más que nada [me dolían] pues mis pies porque como era mucho caminando todo el día, pues de 7 a 5 de la tarde, era mucho. Para mí se me hacía mucho, así un eterno, una eternidad (Testimonio, Joya Real, Cochoapa el Grande, septiembre de 2023).

La cita anterior es de una mujer nahua de aproximadamente cuarenta años, quien relata además la experiencia de cuando inició a trabajar en el corte de tomate, cuando apenas tenía once años de edad.¹⁶ Su experiencia se vincula a un momento específico dentro del ciclo de trabajo, al inicio, cuando es necesario acostumbrar al cuerpo para soportar una demanda ante la necesidad como constante de la motivación para desarrollar el trabajo, más el agravante de ser una niña, como también sucede con el siguiente caso:

Es muy trabajoso porque te vas a cansar bien rápido porque eres un niño chiquito. Para mí digo que sí, está cansado el trabajo [...] creo que el primer año que fuimos en el tomate, ese sí está pesado, luego nos cambiamos a otros campo, y en ese ya no tanto, porque nada más cortábamos verdura china, entonces ahí ya no tanto, pero en el tomate sí, por los baldes, sí está pesado [...] pues yo siento que está más pesado en el tomate porque te van a doler los pies, cada ratito vas y vienes, las manos porque lo vas a ir cortando, alzas la cubeta del tomate, y entonces ahí está más cansado que en el otro (Testimonio, Ayotzinapa, Tlapa, septiembre de 2023).

El dolor que aparece mientras “te acostumbras” es diferente del dolor que aparece cuando ya no trabajas en eso, pero que persiste en el tiempo, como en el caso de las personas adultas mayores para quienes los dolores tienen que ver con la repetición de una actividad; por ejemplo, los dolores de espalda, pies y brazos, que ya no se quitan con el descanso después de la jornada laboral, sino que se quedan como dolores persistentes y sostenidos, acompañándolos incluso hasta sus comunidades de origen y durante el descanso.

De esta forma, lejos de ser hechos aislados, los dolores como manifestaciones en el cuerpo se convierten en una constante que además recupera la memoria de momentos específicos articuladas a acciones también concretas. Por ejemplo, durante la temporada de pandemia, las consecuencias sobre el cuerpo parecen constituirse como parte de la memoria y el relato. De acuerdo con las palabras de una mujer nahua de la comunidad de Ayotzinapa, Tlapa: “Yo tenía mucho sueño... no podía levantarme, solo quería estar dormida [...] trabajábamos de lunes a domingo [...] ya no sabía qué día era” (Testimonio, entrevista, Ayotzinapa, junio de 2021).

La experiencia que relata acerca de cómo durante un periodo de aproximadamente tres meses tuvo que trabajar de lunes a domingo obedece a un contexto particular como el de la pandemia, momento en que se intensificó la producción agroindustrial mexicana a causa de la demanda de exportación. La memoria de ese momento fue vivida a partir de sensaciones específicas resentidas en su cuerpo.

16 Actualmente, las leyes mexicanas prohíben terminantemente la presencia de menores de dieciséis o dieciocho años al interior de los campos agrícolas, para lo cual establece multas y otras sanciones en caso de no respetarse este principio. Hace algunos años, la presencia de niños era algo común y, además, aceptado. Aún no está erradicado el trabajo infantil, aunque suele presentarse más en situaciones de clandestinidad.

La vida de las personas jornaleras está, así, acompañada de estas marcas sobre sus cuerpos, marcas ligadas a experiencias concretas, no como hechos aislados, sino compartidos, como parte de una historia colectiva cuyo correlato son la historia de despojos, la pobreza y la marginación como expresiones del racismo.

Ahorita sí se sufre, yo siento que sí se sufre, por eso yo ya no quiero eso para mis hijos, prefiero pues trabajar yo sola con mi esposo, pero mis hijos que estén estudiando para que otro día ellos sean algo más en la vida, que no sigan sufriendo como nosotros. Por eso, pues también ojalá que nuestros compañeros jornaleros pues también ya tengan ese mismo pensamiento que nosotros para que sus hijos ya no sigan sufriendo más, porque yo siento que sí, yo sé lo que ellos sienten porque también es una vida muy triste en donde sí hace falta el dinero, porque el dinero es el que hace falta, por eso es que andamos así (Testimonio, Joya Real, Cochoapa el Grande, septiembre de 2023).

Si bien las dolencias colocadas a lo largo de estos testimonios hacen parte de males-tares vinculados con un tipo de trabajo, el cual puede ser realizado por cualquier persona, indistintamente de su adscripción étnica, en el caso de las poblaciones indígenas estas marcas sobre su cuerpo resaltan por la intensidad con la que realizan el trabajo y como una expresión de una diferencia, que aunque no se nombre, hace alusión a un sentimiento de inferiorización por el hecho de ser indígenas, como lo deja ver el siguiente testimonio.

Muchos compañeros que andamos así [migrando, trabajando] mucho hemos visto cómo sufren y cómo siguen sufriendo más, por eso, por esa misma lástima de que ellos no pueden hablar, aunque quieran, pero no pueden, por lo mismo que somos indígenas, más que nada, que no saben cómo defenderse, no saben cómo decir lo que ellos sienten (Testimonio, Joya Real, Cochoapa el Grande, septiembre de 2023).

Es decir, hay un sentimiento de historia compartida, no solo por el hecho de ser trabajadoras y trabajadores agrícolas, sino por ser indígenas. Como lo menciona Strasser (2011), en la construcción del cuerpo, como experiencia en el mundo, el dolor no puede ser analizado desde un punto de vista objetivo, sino que este adquiere un significado vinculado a un contexto social e histórico, es decir, se entiende al “cuerpo como objeto de estudio que responde a dimensiones micro y macrosociológicas donde se hacen efectivas diversas tensiones” (Aréchaga, 2011, p. 198), entre estas las desigualdades sociales.

Así, a partir de las experiencias corporeizadas de las personas jornaleras se expresan y materializan condiciones micro e individuales que responden a historias personales, pero al mismo tiempo condicionantes estructurales que hablan de esa historia compartida, la cual puede explicarse a partir de racismo.

Etnografía de los procesos de racialización y racismo

De acuerdo con Philomena Essed (2002), el racismo cotidiano es una de las tantas manifestaciones que tiene el racismo como fenómeno estructural, una de las dimensiones más cotidianas e íntimas que suele manifestarse a partir de los testimonios.

Las historias [de vida] permiten al oyente identificarse con el tema porque puede contextualizarlo. Los relatos son útiles para revelar los costos emocionales de la constante exposición a la discriminación. Los costos personales de la experiencia proveen mayor claridad acerca de lo que es el racismo cotidiano: injusticias que se repiten con tanta frecuencia que se dan por sentadas, injusticias que molestan, debilitantes y aparentemente pequeñas. El concepto de racismo cotidiano revela las experiencias del día a día sobre la discriminación racial, en un contexto macroestructural de desigualdades dentro y entre las naciones a partir de jerarquías étnicas y raciales sobre la competencia y el progreso cultural y humano (pp. 202-203, traducción propia).

De acuerdo con la cita anterior, la oralidad constituye uno de los acercamientos por excelencia para indagar por las manifestaciones del racismo cotidiano, contextualizadas a partir de las personas que las padecen de acuerdo a sus énfasis, intensidades e interpretaciones. Respecto al tema de las marcas sobre el cuerpo que deja el trabajo agrícola, se puede observar cómo estas experiencias corporizadas hacen parte de narrativas comunes entre las personas indígenas, es decir, que obedecen a un marco de condiciones estructurales y no se trata solo de hechos aislados o de cuestiones individuales. Además, a partir de los testimonios presentados, nos es posible percibir el énfasis que se hace sobre la dolencia en particular, articulada a una experiencia y a momentos determinados, así como la importancia que tiene para ellos/as la comparación entre el corte de verduras chinas y el tomate, la edad, y el proceso de aprendizaje como punto central vinculado con el trabajo y con el dolor.

Sin embargo, pese a la relevancia de las experiencias y testimonios para descubrir esas cuestiones aparentemente pequeñas de las que habla Essed (2002), en muchas ocasiones el racismo, como concepto abstracto, no es relacionado de manera directa por las personas que lo padecen, es decir, que a veces no se le identifica como tal, aunque se le haya experimentado aun de forma tan recurrente a lo largo de toda una vida. De hecho, en los testimonios no aparecen los malestares vinculados como una experiencia o efecto del racismo, lo que se menciona es una distinción entre el “nosotros” como jornaleros/as y como indígenas, como experiencia de trato diferenciado.

En México, el tema del racismo hacia las poblaciones indígenas estuvo encubierto durante la mayor parte del siglo XX. La emergencia de un proyecto de nación posrevolucionario interesado por fortalecer una idea de “identidad nacional” a partir del mito del mestizaje, junto con una antropología de Estado de herencia culturalista y boasiana, lograron invisibilizar el tema del racismo como un eje estructurante de las desigualdades sociales existentes en el país, invisibilizando la presencia de grupos minoritarios diversos y, en especial, respecto a la brecha entre las poblaciones indígenas –como principal referente de la otredad– y el resto de la población. Castellanos (2001) historiza cómo a lo largo de la construcción del México independiente, el racismo quedó excluido de los discursos oficiales:

Los discursos liberal y conservador del siglo XIX son inclusivos y excluyentes, aunque predomina la visión de un indio destinado a desaparecer bajo el principio de que “todos somos iguales ante la ley” y una política encaminada a la destrucción de sus bases de reproducción para liberar mano de obra y tierras comunales, no sin una resistencia indígena que se extiende a lo largo de ese siglo. Los indigenistas de principios del siglo XX reconocen la existencia de los indios y la necesidad

de conocerlos para asimilarlos, construir una Nación homogénea y establecer el “buen gobierno” (Castellanos, 2001, pp. 166-167).

Así, bajo los discursos igualitarios y en pro de la homogeneización cultural, hablar de racismo se convirtió en un tema tabú, pero, de manera pausada, ha comenzado a visibilizarse a partir del levantamiento zapatista en 1994 (Castellanos, 2001). Sin embargo, “hay una continuidad en la introspección del racismo que se reproduce a través de prácticas institucionales y de las interacciones marcadas por el conflicto interétnico. La persistencia de estereotipos y estigmas y comportamientos excluyentes continúan provocando el ocultamiento y la negación de lo propio” (Castellanos, 2001, p. 168).

Este ocultamiento en los discursos oficiales y en la academia antropológica mexicana también ha permeado la vida cotidiana; frases como “en México no hay razas, sino culturas”, “en México no hay racismo, sino clasismo”, o la presunción de puertas abiertas del país por sus políticas de aceptación a extranjeros como refugiados ante la persecución en sus países de origen por causas políticas, construyeron una imagen en la que México, de manera oficial, aceptaba y celebraba la diversidad, aunque en la realidad los pueblos indígenas que lo componen padecían y siguen padeciendo de la pobreza, el rezago y la marginación, tanto social y económica, a raíz del racismo y de las múltiples expresiones cotidianas de discriminación racial en los espacios del día a día.

Este escenario hace que a pesar de la apertura que ha ganado el tema en las dos últimas décadas, siga siendo algo difícil de rastrear o de preguntar de manera abierta o directa, no solo porque no se nombre como tal, sino porque también implica un tema íntimo, sensible, que se acompaña de sentimientos profundos y dolorosos relacionados con la humillación, la injusticia, el malestar o la inferioridad, difícil de exponer o de nombrar.

En estas dimensiones tan cotidianas en donde suele prevalecer el ocultamiento de ese tipo de heridas, así como los silencios, la etnografía aparece como una herramienta metodológica potente para indagar en esos espacios de lo micro. Uno de los elementos más significativos para la reproducción del racismo se encuentra en la naturalización, en el sentido común y en seguir repitiendo y creyendo patrones respecto a la forma como nos relacionamos entre personas y entre las diversidades.

La reproducción de un sistema de explotación laboral para satisfacer las demandas de la agroindustria obedece a cuestiones estructurales, pero también a la naturalidad con la que se concibe que ciertos cuerpos, en este caso contruidos como indígenas, sean considerados como los más aptos o naturalizados para realizar ciertas actividades, cosificándolos y, además, convirtiéndolos en cuerpos “desechables”, deshumanizándolos.

La forma en que desde nuestra vida cotidiana y nuestro sentido común naturalizamos toda una serie de prácticas a causa de imaginarios que nos dictan que ciertos cuerpos pertenecen a lugares determinados socialmente también hace parte del racismo como proceso y es, además, en este espacio de interacciones en donde se manifiesta de manera cotidiana. Por tanto, uno de los objetivos de la indagación etnográfica en este ámbito tiene que estar encaminado a la desnaturalización de lo común.

En este sentido, ¿cuál es el camino metodológico para etnografiar el racismo? De acuerdo con Castellanos (2001), es importante identificar los sistemas regionales de dominio de los sectores históricamente racializados, es decir, hay que tomar en cuenta al racismo como un eje estructural y estructurante, y no como manifestaciones aisladas que se viven tan solo de forma individual. Sin embargo, en cada uno de estos espacios se reproducen dinámicas particulares que vuelven necesario el acercamiento etnográfico, ya que:

Para estudiar el racismo a partir de sus representaciones y discursos, la identidad es un instrumento analítico que permite distinguir los procesos racistas de categorización. Si la construcción del Nosotros frente a los Otros es indisoluble, entonces el racismo es un conjunto específico de juicios y relaciones con el Otro vinculados al proceso identitario y al poder, por lo que el sistema de imágenes y relaciones interétnicas es un punto de partida para su estudio. Hay entonces que reconocer las identidades étnicas, regionales y nacionales en conflicto, sus bases culturales y su instrumentación en momentos y contextos específicos del encuentro, a fin de explorar la dinámica y los contenidos de las identificaciones del Otro, descubrir las formas manifiestas y ocultas del racismo (Castellanos, 2001, pp. 169-170).

A partir de la cita anterior, se desprenden diversos elementos importantes que funcionan como pistas para aprehender el racismo. En primer lugar, nos encontramos con que el racismo es, en el fondo, un tema sobre la construcción de la otredad, un fenómeno de categorización de la diferencia y de la inferiorización del “otro”; en segundo lugar, que en ese proceso de categorización de la diferencia, las construcciones sobre la identidad y las relaciones entre ellas son fundamentales para comprender su conformación, esto es, sus estructuras de poder y de conformación de la diferencia; en tercer lugar, es importante entender los contenidos de esas construcciones identitarias, es decir, toda la serie de construcciones en forma de representaciones, prejuicios y estigmas que encierran información clave sobre las percepciones y naturalizaciones sobre los otros inferiorizados; por último, hay que situar estos elementos dentro de contextos específicos de encuentro entre esas construcciones sobre la diferencia.

Si bien estos elementos son abstracciones, representan una serie de pistas que en el contexto de la investigación etnográfica nos orientan hacia las personas, sus interacciones y sus contextos específicos. Como diría Goffman (2006[1963]):

El medio social establece las categorías de personas que en él se pueden encontrar. El intercambio social rutinario, en medios preestablecidos nos permite tratar con “otros” previstos sin necesidad de dedicarles una atención o reflexión especial. Por consiguiente, es probable que al encontrarnos frente a un extraño las primeras apariencias nos permitan prever en qué categorías se halla y cuáles son sus atributos, es decir, su “identidad social” (p. 12).

De esta manera, la conformación de identidades y las relaciones interétnicas se establecen como puntos de partida para estudiar las manifestaciones del racismo, pues “cuando un individuo llega a la presencia de otros, estos tratan por lo común de adquirir información acerca de él o de poner en juego la que ya posee” (Goffman, 2006[1963], p. 13).

En este juego de identificaciones, las ideologías son clave, así como también las estructuras de adquisición e interpretación de la información respecto a la identificación de la identidad. Para esto es importante distinguir dentro de las construcciones de la diferencia la existencia de procesos de racialización, es decir, la forma en cómo “cuerpos, grupos sociales, culturas y etnicidades son construidos como si pertenecieran a categorías fijas de sujetos, cargadas de una naturaleza ontológica que las condiciona y estabiliza” (Campos, 2012, p. 186).

Este último punto es de suma importancia, pues de lo contrario se corre el riesgo de tipificar toda construcción de la diferencia como racismo. A partir de reconocer la racialización como un proceso, entonces se puede delimitar el racismo como la forma en que esas diferencias están construidas y fundamentadas en la naturalización de categorías fijas de sujetos, aparentemente reconocibles e indisolubles de otras identidades.

Es decir, es importante distinguir a la racialización, como un proceso de construcción de la diferencia –como una forma de categorizar e imaginar la diversidad de una manera ontológica y biológica a partir de estereotipos, prejuicios y otros elementos que se fijan a ciertos cuerpos como identidades colectivas–,¹⁷ del racismo, como estructura de desigualdad social que condena, inferioriza y marginaliza a los colectivos que lo padecen. Expresado de otra manera, el racismo como estructura, junto con sus expresiones, está sustentado en procesos de racialización. Por eso esta distinción es tan importante, pues en los contextos en donde el racismo no es nombrado, es la racialización y sus procesos la vía para rastrear e identificar los componentes de los discursos y prácticas racistas, es decir, se trata de visibilizar los componentes ideológicos que sustentan las prácticas.

Así, vamos reconociendo cómo a partir de la etnografía es posible rastrear las manifestaciones del racismo en contextos específicos y a partir de rasgos rutinarios que se repiten dentro de los ámbitos más cotidianos, una de estas pistas se encuentra en la interacción y en la forma en que la presencia se materializa en espacios concretos.

Reflexiones metodológicas en torno al trabajo situado

La etnografía, como un proceso intersubjetivo, implica la presencia física y la exposición del propio cuerpo como herramienta de trabajo y de reflexión. Tal y como señala Pagotto (2011), “el cuerpo es moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el actor, es decir, está sometido a una socialización de la experiencia corporal; y por otro lado, la experiencia misma es corporal y mediante ella el actor se relaciona con el mismo (pp. 57-58)”. Es a partir de nuestra experiencia y del lugar que ocupamos en el mundo que nos aproximamos e interpretamos la realidad que nos rodea. En este sentido, ¿cómo articula nuestra subjetividad el trabajo etnográfico?

17 Es importante señalar aquí que los procesos de racialización por sí mismos no constituyen prácticas racistas, pues no todos tienen que ver con inferiorizar la diferencia; en tanto que el racismo siempre implica una estructura vertical que implanta desigualdad.

En primera instancia, es preciso entender el trabajo de investigación como un espacio atravesado por la subjetividad, un lugar en el mundo, es decir, conocimiento situado, pues “la visión es *siempre* una cuestión del «poder de ver» y, quizás, de la violencia implícita en nuestras prácticas visualizadoras. ¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos? Estos temas se aplican también al testimonio desde la posición del «yo»” (Haraway, 1995, pp. 15-16). De tal manera que “ocupar un lugar implica responsabilidad en nuestras prácticas” (p. 17) y con ellos tener presentes diversos elementos de lo que implica estar en campo:

1. Conocimiento situado: hacer explícito el lugar desde donde se mira, lo que se observa: los espacios accesibles, los que no. Ser conscientes de nuestro propio cuerpo como experiencia y creador de narrativas.
2. Escucha del campo: reconocer los discursos y posicionamientos de las diversas voces que se articulan en el campo, y que pueden ser contrarias a la nuestra. También implica identificar y reconocer cuando nuestros intereses de investigación van en el sentido contrario de lo que sucede en la realidad.
3. La etnografía como proceso reflexivo, construcción social y sesgo: ser conscientes de las limitaciones metodológicas y de nuestras limitaciones individuales en cuanto a cuerpo y experiencia.
4. Reconocer las limitaciones de la intermediación: como proceso subjetivo conviene identificar aquellas cuestiones que nos atraviesan, pero encontrando las limitaciones de acción de acuerdo con nuestras posibilidades físicas, emocionales, materiales, etc.

El ejercicio consciente de la etnografía como conocimiento situado permite no solo una mayor lectura sobre nuestra presencia en un contexto en donde somos externos/as o nos es ajeno, sino que también proporciona las pautas para reconocer esos límites personales e individuales de los que se enlistaron anteriormente.

Por ejemplo, “la gente usa su localización, o más bien su supuesto origen para hablar de la diferencia y de la igualdad ¿de dónde eres? constituye por tanto la pregunta étnica por excelencia” (Gall, 2004, p. 230). La cita anterior hace referencia al reconocimiento inconsciente que como personas situadas en el mundo hacemos sobre la igualdad y la diferencia, sobre el proceso de alterización sobre el cual construimos la diferencia y somos construidas/os como tal.

Gall (2004) señala que la pista de una pregunta tan cotidiana como la de indagar por el lugar de origen puede encerrar tras de sí construcciones sobre el racismo; pues cómo leemos y somos leídos/as, y qué repercusiones materiales e inmediatas tienen estas lecturas, en primera instancia se hacen desde y hacia los cuerpos con base en información preestablecida sobre la diferencia, lo que implica un reconocimiento sobre nuestro lugar en el mundo y la expectativa que se genera sobre este.

A partir de mis propias experiencias de trabajo de campo visitando las comunidades de origen de las familias jornaleras me he encontrado con la pregunta de dónde es mi pueblo, como una confirmación del reconocimiento de la diferencia, seguida por una serie de acciones y respuestas respecto de mi presencia, una alteridad que es leída como una mujer mestiza, de ciudad, y estudiada. Combinación de situaciones que activan una serie de acciones, prácticas y actitudes respecto a mi persona que podrían ser consideradas como

favorables. Por ejemplo, las facilidades para transportarse, invitaciones a comer, a visitar a algunas personas, o para conocer a las autoridades en cada uno de los pueblos.

Esta lectura, de cierta manera, activa tanto mi posicionamiento en el trabajo de campo, así como el tipo de acceso a la información y el lugar desde donde puedo interpretar esa información a la cual pude acceder. Esto también se acompaña de expectativas, como por ejemplo, el ser leída como funcionaria pública, profesora, doctora, enfermera, trabajadora social, abogada, integrante de alguna ONG o asociación civil y, en general, cualquier personaje que implique una participación o algún beneficio directo para la familia o la comunidad. La gente siempre requiere de atención médica, de asesoría legal, de servicios o, bien, de personas interlocutoras que puedan llevar sus demandas ante alguien más.

Estas experiencias, que en los primeros momentos pasaban como situaciones inconscientes, fueron cobrando relevancia al cuestionarme sobre los contrastes que representaban mi presencia en sus comunidades de origen, versus la presencia de estas familias en los contextos en donde yo era leída como familiar y no como extraña.

Tampoco se trata de equiparar las experiencias pues, como señala Haraway (1995), “la «igualdad» del posicionamiento es una negación de responsabilidad y de búsqueda crítica” (p. 14). Por el contrario, este ejercicio intersubjetivo orilla a visibilizar esos contrastes y esas diferencias que se anclan a procesos de racialización y que estructuran jerarquías, tratos diferenciados y materializaciones concretas en contextos determinados. Al reconocer a la etnografía como una experiencia corporizada, posicionada en un tiempo y en un espacio determinados, se problematiza también sobre nuestra presencia e influencia en dichos contextos.

Al final, también implica el reconocimiento de nuestros límites, qué sí pude ver y/o hacer, pero también qué es aquello que nunca pude observar o que me es inaccesible. Al mismo tiempo, este límite tiene que ver con qué tanto puedo participar. Esto a veces es un punto fuerte, pues requiere de una honestidad no solo con las demás personas, sino con nosotros/as mismos/as.

Ahora bien, otro dilema se plantea cuando se habla no con las personas que padecen las consecuencias del racismo, sino con quienes lo reproducimos. ¿De qué manera se pregunta durante las interacciones o en alguna entrevista cómo alguien reproduce prácticas racistas? Por lo general, es a partir del trabajo etnográfico que las prácticas y conversaciones del sentido común cobran relevancia respecto de las preconcepciones del sentido común que cada quien tiene sobre la diferencia, sobre los lugares que esta debería ocupar, o sobre las actividades que estas deberían de desarrollar.

Es decir, ha sido durante la etnografía, “estar ahí en el momento preciso”, como he podido apreciar prácticas, decires y consideraciones, tanto de empleadores, funcionarios públicos, como de población mestiza en general que interactúa con las personas jornaleras en los campos agrícolas o destinos agroindustriales, o incluso en sus comunidades de origen, que expresan prejuicios, estigmas, estereotipos, etc., racializados, pero ¿cómo hacer explícito este tipo de actitudes y narrativas cuando justamente se revelaron en la naturalidad de no sentirse observados? El racismo representa, así, una complejidad al no ser un tema visibilizado, ni por quien lo padece, ni por quienes lo reproducen. Esto, a su vez, es un dato

que nos habla sobre cómo es que se vive y se reproduce como fenómeno, y cómo es que justamente puede instalarse como un acto inconsciente y naturalizado.

En este sentido, es la etnografía una herramienta potente no solo para abordar un fenómeno social que requiere de una explicación minuciosa, sino como un proceso en donde se rompe con el sentido común y se comienzan a desentrañar las dinámicas por las cuales estas representaciones, prácticas y materializaciones se concretan. Sin embargo, el ejercicio etnográfico va más allá de una metodología con la cual se estudia un fenómeno social, pues esta también implica el cuerpo mismo como principal elemento para aprehender la realidad.

Conclusiones

El racismo como fenómeno implica tanto dinámicas estructurales y estructurantes, como situaciones cotidianas que tienen lugar en los espacios más micro en los que se reproducen nuestras interacciones. Si bien en los últimos años es cada vez más común hablar de racismo en México como un eje articulador de desigualdades sociales y como una forma de violencia, tanto estructural como cotidiana, que pesa sobre los grupos históricamente racializados y las poblaciones indígenas, aún representa un reto metodológico para las ciencias sociales. Su carácter encubierto en los discursos oficiales sobre una supuesta igualdad y respeto por la diversidad, así como la imbricada relación que guarda con la clase, hacen que sea un fenómeno muchas veces camaleónico e inasible.

Ante esta situación, la etnografía aparece como una herramienta poderosa, pues permite que a través de las prácticas, de las relaciones sociales, de las interacciones, y en general del desarrollo de las actividades cotidianas, se perciban los efectos del racismo en la vida y en los cuerpos de poblaciones específicas. En el caso de las poblaciones indígenas migrantes que se emplean como jornaleras agrícolas, la etnografía permite articular condiciones como el cansancio y las huellas del trabajo sobre el cuerpo de las personas como una de las formas en que se materializan los procesos de racialización y que convierten a ciertas poblaciones en “objetos”, “cuerpos aptos para el trabajo”.

Sin embargo, la etnografía, lejos de ser solo un recurso metodológico, es un ejercicio intersubjetivo cuya principal herramienta es el cuerpo mismo; es decir, la etnografía es experiencia, allí, por tanto, confluyen –en ambas direcciones– vínculos, emocionalidades, retos y dilemas frente a la investigación social y respecto a nuestro papel como intérpretes y/o analistas de ese contexto, a veces doloroso.

El racismo como expresión corporizada requiere de la atención en su dimensión más micro y cotidiana, necesita de una mirada hacia los espacios concretos en donde su materialización deja marcas, aunque estas, muchas veces, no se nombren. Los espacios de silencio o silenciados también resguardan marcas y expresiones, tanto estructurales como cotidianas.

Este trabajo presentó una serie de reflexiones preliminares –a partir de mi propia experiencia como antropóloga haciendo investigación sobre procesos de racialización y racismo con poblaciones indígenas históricamente racializadas y vinculadas a los sumamente precarios mercados de explotación laboral de la agroindustria– que no se agotan con el

tema del racismo o con el trabajo agrícola, o con la interacción con personas jornaleras indígenas, sino que pueden dialogar con cualquier investigación social cualitativa que implique la interacción interpersonal en el campo.

Hacer visible la forma en que se atraviesan las subjetividades en la labor de la investigación no es un tema agotado y requiere de un ejercicio continuo de reflexividad, no solo porque permite transmitir a los y las lectoras el lugar desde donde se observó, sino porque nos permiten llevar a cabo un ejercicio continuo de cuestionamiento acerca de nuestras interpretaciones, nuestros valores, nuestros propios prejuicios y estereotipos, y también sobre nuestros límites.

Este texto aún deja abiertos dos ejes, presentados en la reflexión. Por un lado, desarrollar más cómo las marcas sobre los cuerpos de las personas jornaleras hacen parte de expresiones del racismo, por cuanto se reconoce como trato diferenciado respecto de las personas no indígenas, algo que no se pudo desarrollar con más detalle debido al alcance del objetivo y la extensión del artículo. Por el otro lado, es necesario esquematizar las reflexiones metodológicas aquí presentadas para que estas no se queden en el terreno de la anécdota, sino que se vuelvan parte de un diálogo metodológico.

Bibliografía

- Aréchaga, Ana Julia (2011). "El cuerpo en tensión. Un análisis sobre la reproducción de las desigualdades sociales a través del cuerpo". En: D'hers, Victoria y Galak, Eduardo (comps.). *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva*. Estudios Sociológicos Editora, Buenos Aires, pp. 197-215. [En línea:] http://www.estudiossociologicos.org/-descargas/eseditora/estudios-sociales-sobre-el-cuerpo-practicas_saberes_discursos-en-perspectiva/estudios-sociales-sobre-el-cuerpo.pdf (consultado el 29 de enero 2024).
- Campos, Alejandro (2012). "Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario". En: *Universidad de la Habana*, n.º 273, pp. 184-198. [En línea:] https://www.academia.edu/11745040/Racializaci%C3%B3n_Racialismo_y_Racismo_un_discernimiento_necesario (consultado 15 de octubre de 2023).
- Castellanos, Alicia (2001). "Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México". En: *Papeles de Población*, vol. 7, n.º 28, pp. 165-179. [En línea:] https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252001000200007 (consultado 20 de octubre 2023).
- Clark Alfaro, Víctor (2008). Mixtecos en frontera. [En línea:] https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/11734/mixtecos_en_frontera_cdi.pdf (consultado 17 de junio 2023).
- Comisión Nacional de Salarios Mínimos (CONASAMI) (2020). "En México 2.3 millones de personas son jornaleras agrícolas: conasami". [En línea:] <https://www.gob.mx/indesol/prensa/en-mexico-2-3-millones-de-personas-son-jornaleras-agricolas-conasami> (consultado 11 de junio de 2023).
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (2020). Entidades Federativas: Guerrero. Pobreza estatal 2020. [En línea:] https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Guerrero/PaginasPobreza_2020.aspx (consultado 2 de octubre de 2023).
- Essed, Philomena (2002). "Everyday racism". En: Goldberg, David y Solomons, John (Eds.). *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. Blackwell Publishers Ltd. [En línea:] <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/b.9780631206163.2002.00020.x> (consultado 21 de octubre de 2023).

- Gall, Olivia (2004). "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México". En: *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 6, n.º 2, pp. 221-259. [En línea:] https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032004000200001 (consultado 2 de octubre de 2023).
- Gobierno del Estado 2021-2027 (2021). Programa Regional: Montaña. [En línea:] https://seed.guerrero.gob.mx/wp-content/uploads/2024/01/Programa-Regional-Montana_GRO_2022-2027.pdf (consultado 3 de febrero de 2024).
- Goffman, Erving (2006[1963]). *Estigma, la identidad deteriorada*. Amorrortu Editores, Madrid. [En línea:] <https://sociologiaycultura.files.wordpress.com/2014/02/goffman-estigma.pdf> (consultado 20 de octubre de 2023).
- Gómez Nadal, Paco (2017). *Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe*. Abya-Yala, Quito.
- Haraway, Donna (1995). "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". En: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. [En línea]. Cátedra, Madrid. <https://lascirujanas666.files.wordpress.com/2014/04/haraway-conocimientosituados.pdf> (consultado 20 de octubre de 2023).
- Herrera Amaya, María Elena (2018). *De Cochoapa a Villa de Arista: mano de obra para la agroindustria, la racialización de la vulnerabilidad del jornalero agrícola*. [En línea:] <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1015/707/1/TE%20H.A.%202018%20Mar%C3%ADa%20Elena%20Herrera%20Amaya.pdf> (consultado 23 octubre de 2023).
- Lara, Sara (1995). "La feminización del trabajo asalariado en los cultivos de exportación no tradicionales en América Latina: efectos de una flexibilidad «salvaje»". En: Sara Lara (coord.). *Jornaleras, temporeras y bóias frías. El rostro femenino del mercado de trabajo rural en América Latina*. Nueva sociedad, Venezuela, pp. 13-34.
- Navarrete, Federico (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México. [En línea:] <http://www.librosoa.unam.mx/bitstream/handle/123456789/321/V46.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (consultado 24 de octubre 2023).
- Pagotto, María Alejandra (2011). "Políticas del rostro y del cuerpo". En: D'hers, Victoria y Eduardo Galak (comps.). *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva*. Estudios Sociológicos Editora, Buenos Aires, pp. 57-76. [En línea:] http://www.estudiossociologicos.org/-descargas/eseditora/estudios-sociales-sobre-el-cuerpo-practicas_saberes_discursos-en-perspectiva/estudios-sociales-sobre-el-cuerpo.pdf (consultado 29 de enero 2024).
- Rockwell, Elsie (2005). Del campo al texto. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico. Presentado en: Conferencia en sesión plenaria del Primer Congreso de Etnología y Educación. Universidad Castilla-La Mancha, Talavera la Reina, 13 de julio. [En línea:] <https://cursoensenada2011.files.wordpress.com/2011/05/rockwell-del-campo-al-texto-2005.pdf> (consultado 24 de octubre de 2023).
- Sáez, Mariana Lucía (2016). "El cuerpo como punto de partida. Etnografía y extrañamiento corporal entre la danza y el circo". En: *Indisciplinas: reflexiones sobre prácticas metodológicas en ciencias sociales*. Club Hem, La Plata, pp. 99-120. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/69297/Documento_completo.pdf-PDFA.pdf?sequence=1&isAllowed=y (consultado 12 de septiembre de 2023).
- Strasser, Georgina (2011). "La experiencia del malestar como acicate de la enunciación indirecta del cuerpo propio; el padecimiento como resistencia al ser-en-el-mundo". En: D'hers, Victoria y Galak, Eduardo (comps.). *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva*. Estudios Sociológicos Editora, Buenos Aires, pp. 93-111. [En línea:] http://www.estudiossociologicos.org/-descargas/eseditora/estudios-sociales-sobre-el-cuerpo-practicas_saberes_discursos-en-perspectiva/estudios-sociales-sobre-el-cuerpo.pdf (consultado 29 de enero 2024).

Cuerpos, emociones y política en la investigación antropológica. Experiencias a dos voces con mujeres defensoras de derechos en Veracruz, México

Natalia De Marinis*
Carolina Díaz Iñigo**



* Doctora en Antropología. Profesora-investigadora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Correo electrónico: nataliadearinis@ciesas.edu.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1616-5016>

** Doctora en Antropología. Investigadora Posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Correo electrónico: carolinalive3@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0299-0354>

Recibido: 5 de octubre de 2023. Aprobado: 15 de diciembre de 2023. Publicado: 1 de junio de 2024

Resumen:

Este artículo parte de los aportes de la llamada antropología de las emociones y la antropología feminista para analizar experiencias de investigación colaborativa con defensoras de derechos humanos en la región indígena de Zongolica, Veracruz. A partir de observaciones etnográficas en diferentes escenarios de litigio, analizamos cómo las intersecciones de categorías de opresión/privilegio que atraviesan nuestros cuerpos definen formas específicas de acción y alianzas en contextos de impunidad y violencia. Planteamos que si bien la circulación emocional posibilita la construcción de acciones compartidas para la lucha por verdad y justicia, es necesario reconocer cómo nuestro locus de enunciación como académicas blancas y blanco-mestizas devela estructuras de poder, raciales, de género, etc., en las que se despliegan estas acciones. Con este argumento, buscamos abrir preguntas acerca de cómo se define lo común en las estrategias político-afectivas del quehacer antropológico en contextos de violencia.

Palabras clave:

Emociones, cuerpo, interseccionalidad, etnografía, mujeres indígenas, violencia, Veracruz.

Bodies, emotions and politics in anthropological research. Experiences in two voices with women rights defenders in Veracruz, Mexico

Abstract

This article draws on the contributions of the so-called anthropology of emotions and feminist anthropology to analyze collaborative research experiences with women human rights defenders in the indigenous region of Zongolica, Veracruz. Based on ethnographic observations in different litigation scenarios, we analyze how the intersections of categories of oppression/privilege that cross our bodies define specific forms of action and alliances in contexts of impunity and violence. We argue that while emotional circulation enables the construction of shared actions for the struggle for truth and justice, it is necessary to recognize how our locus of enunciation as white and white-mestiza academics unveils structures of power, race, gender, etc., in which these actions unfold. With this argument, we seek to open questions about how the common is defined in the political-affective strategies of anthropological work in contexts of violence.

Key words:

Emotions, body, intersectionality, ethnography, indigenous women, violence, Veracruz.

Corpos, emoções e política na investigação antropológica. Experiências a duas vozes com mulheres defensoras dos direitos humanos em Veracruz, México

Resumo

Este artigo baseia-se nos contributos da chamada antropologia das emoções e da antropologia feminista para analisar experiências de investigação colaborativa com mulheres defensoras dos direitos humanos na região indígena de Zongolica, Veracruz. Com base em observações etnográficas em diferentes cenários de litígio, analisamos como as interseções de categorias de opressão/privilégio que atravessam os nossos corpos definem formas específicas de ação e alianças em contextos de impunidade e violência. Argumentamos que, embora a circulação emocional permita a construção de ações partilhadas na luta pela verdade e pela justiça, é necessário reconhecer como o nosso locus de enunciação enquanto académicos brancos e brancos-mestiços revela estruturas de poder, raça, género, etc., nas quais estas ações se desenrolam. Com este argumento, procuramos abrir questões sobre como o comum é definido nas estratégias político-afectivas do trabalho antropológico em contextos de violência.

Palavras-chave:

Emoções, corpo, interseccionalidade, etnografia, mulheres indígenas, violência, Veracruz.

“Hacer etnografía implica arriesgarnos a sentir, a dejar que las emociones afloren, pasa por el cuerpo; en tanto experiencia, es inscripción y registro”. (Susana Rostagnol, 2019: p. 3)

Introducción

La reflexión alrededor del “poner el cuerpo” de la experiencia etnográfica ha abrevado, por un lado, del reconocimiento de la parcialidad y no neutralidad del conocimiento del feminismo crítico (Castañeda, 2012; Berrío, *et. al.*, 2020), del análisis emocional en contextos de violencia y movilización política (Jimeno, 2010; De Marinis y Macleod, 2019; Díaz, 2023; entre otras) y de los posicionamientos críticos de los feminismos chicanos, negros, indígenas (Anzaldúa, 1999; Cumes, 2012; Hernández y Terven, 2017; Ruiz y García, 2019; Mora, 2022; entre otras). Estos últimos han ido un poco más allá de las nociones iniciales de no neutralidad, dando cuenta de cómo esos cuerpos están atravesados por condicionamientos múltiples que definen opresiones y privilegios siempre relativos.

Este artículo se ubica en la intersección de esta crítica feminista y los aportes de la antropología de las emociones, particularmente, de aquellas investigaciones que desde perspectivas colaborativas han planteado la relevancia de las emociones en el quehacer antropológico en contextos de violencia y luchas por la justicia. Buscamos analizar nuestras experiencias de investigación colaborativa con defensoras de derechos humanos en la región indígena de Zongolica, en el estado de Veracruz, México. Nos enfocaremos en nuestras acciones compartidas junto con la Asociación Civil Kalli Luz Marina (en adelante Kalli), una organización formada por mujeres mestizas e indígenas que acompañan a mujeres víctimas de violencia. Esta organización surgió en los comienzos de la llamada “guerra contra el narcotráfico”, que sumergió a México en una de las crisis de derechos humanos más impactantes de su historia reciente.¹

Las fuentes utilizadas en este artículo son las derivadas de nuestras investigaciones antropológicas llevadas a cabo en la región desde 2011.² A la par de realizar entrevistas y observaciones en diferentes escenarios de litigio de la organización, ambas autoras fuimos una parte aliada desde la academia y hemos colaborado en diferentes acciones. Esta cercanía nos ha permitido crear preocupaciones comunes acerca de las implicaciones emocionales del trabajo con defensoras, de los límites propios del quehacer antropológico frente a

1 La llamada “guerra contra el narcotráfico” fue declarada el 11 de diciembre de 2006 por el entonces presidente de México, Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012). Se trató de una política de seguridad que contó con el financiamiento de los Estados Unidos a través de la llamada Iniciativa Mérida, la cual implicó el ataque directo al narcotráfico mediante la militarización de ciudades y localidades rurales, lo que provocó cientos de miles de homicidios, desaparición de personas y personas desplazadas forzadas internas.

2 Carolina Díaz realizó su investigación de maestría en la Sierra de Zongolica y con Kalli Luz Marina A.C., en el año 2012, posteriormente colaboró como investigadora independiente y asesora externa en Kalli (2013-2017). Natalia De Marinis trabaja, desde 2016, con dos organizaciones de mujeres indígenas creadas en la región de Zongolica, Veracruz, a partir de dos proyectos de investigación: “Acceso de mujeres indígenas a la justicia y seguridad en el estado de Veracruz” (2016 -2020) y “Violencias interseccionadas en territorios racializados: feminicidios de mujeres indígenas en Zongolica, Ver.” (2021-2023).

contextos de violencia tan brutales como los que se enfrentan en esta región, así como la intermediación con otras audiencias a partir de nuestros propios trabajos.

En este artículo partimos de reconocer que la circulación emocional en escenarios de violencia se vuelve un impulso para la construcción de alianzas estratégicas, a través de las cuales la etnografía se convierte en un método de indagación, análisis y de acción compartida desde la empatía y los lazos emocionales. Sin embargo, buscamos ir un poco más allá. Analizaremos cómo el “poner el cuerpo” de la etnografía obliga necesariamente a revisar las intersecciones de categorías de opresión/privilegio que atraviesan nuestros cuerpos, las relaciones y las alianzas. Del análisis de las experiencias contenidas en este artículo surge la noción de “complicidad mestiza” para dar cuenta de las estructuras de opresión y racismo que viven las mujeres indígenas en numerosos ámbitos y de cómo nosotras podemos formar parte de la misma si no reflexionamos críticamente sobre nuestro *locus* de enunciación como mujeres blancas y blanco-mestizas.³

En una primera parte, presentamos algunos debates que han permitido abrir avenidas de exploración sobre la relación entre las emociones y el “poner el cuerpo” de quien investiga en diversos escenarios de conflictividad y violencia. En segundo lugar, analizamos el contexto específico de violencia en Veracruz, enfocándonos en la región indígena de Zongolica y la emergencia de organizaciones de mujeres defensoras. En un tercer momento, analizaremos dos escenarios etnográficos de acciones litigantes de Kalli, situando nuestras experiencias y reflexiones acerca de la circulación emocional y la manera en que la misma está atravesada por diferentes estructuras interseccionadas de opresiones y privilegios.

El “poner el cuerpo” y las emociones como fuente de conocimiento antropológico

Para la antropología, las emociones no sólo han sido fuentes importantes de análisis cultural, sino que también se han convertido, en los últimos años, en una fuente central de reflexiones metodológicas. Dentro del amplio desarrollo del estudio de las emociones en la antropología, una línea más reciente se ha enfocado en cómo las emociones generan afectaciones y acciones compartidas en escenarios de violencia, dolor y movilización política (Ahmed, 2015; Jimeno, Varela y Castillo, 2015; De Marinis y Macleod, 2019). Estas reflexiones se han enriquecido a partir de perspectivas que plantean que las emociones no sólo influyen en nuestras decisiones y acciones individuales, sino que también desempeñan un papel activo en la configuración de los procesos políticos y sociales, como parte inherente de las identidades colectivas (Sabido, 2011; Jasper, 2011). Sin embargo,

3 Mestizo/a es una categoría racial que, para el caso mexicano, ha sido clave en la conformación del mito ideológico de la nación mexicana. Mónica Moreno (2012) ha explorado cómo la categoría mestiza, a la vez que es producto de una retórica de inclusión por cuanto todo/as lo/as mexicano/as son mestizo/as, invisibiliza procesos de discriminación y racismo en donde lo “indígena” y lo “afro” son considerados inferiores. Si bien ambas investigadoras provenimos de contextos diferentes, siendo extranjera una de ellas, utilizamos la categoría blanco-mestiza de manera general para ubicarnos desde el lugar de lo “blanco” como identidad privilegiada en las estructuras racializadas de poder, entendiendo que, aún dentro de la categoría mestiza, existen diferenciaciones de acuerdo con el tono de piel y el fenotipo.

han ido un poco más allá, al plantear que las emociones circulan generando afectaciones entre víctimas y audiencias más amplias. A diferencia del análisis de las emociones en las movilizaciones sociales, las reflexiones antropológicas sobre las emociones en contextos de violencia abrieron importantes avenidas de análisis para pensar el posicionamiento y las emociones de quienes investigan (De Marinis, 2017; Castro y Blazquez, 2017).

Las emociones se abordaron como dimensiones fundamentales de acción y transformación para la justicia social, en la cual la persona que investiga también está involucrada. Muchos de estos posicionamientos críticos han planteado que, en contextos de violencia y dolor, el conocimiento antropológico se postula como una posibilidad de acción compartida, mucho más volcada hacia la acción y la lucha por justicia (Jimeno, 2010; Das, 2012; De Marinis y Macleod, 2019; Díaz, 2023; Hernández y Robledo, 2020).

Un concepto que integró el análisis emocional y los abordajes metodológicos en estos escenarios es el de *comunidades político-afectivas*, propuesto así de manera inicial por la antropóloga colombiana Myriam Jimeno, y que devino luego en *comunidades emocionales*. Con esta noción, la autora ha planteado la importancia de situar los lazos emocionales y políticos que se crean entre las víctimas movilizadas y entre estas y el público más amplio, en el que se encuentran las y los académicos (Jimeno, 2010; Jimeno, Varela y Castillo, 2015).

La perspectiva desde la cual se retomó metodológicamente la dimensión emocional en estos trabajos tiene que ver más que con un análisis de las emociones como objetos con distinciones y límites precisos, con la circularidad y afectaciones en contextos de sufrimiento y movilización política. Se trata de una invitación a pensar críticamente la experiencia etnográfica y producción de conocimiento transformados en escenarios de violencia, en donde los cuerpos de quienes se involucran también son afectados por las emociones que generan los ambientes y los relatos de sufrimiento.

Un importante punto de partida de estas reflexiones ha sido recuperar la crítica de la epistemología feminista a la pretención de objetividad del pensamiento científico, haciendo explícita la dimensión corporal y afectiva a la hora de hacer investigación y como componente central en la producción de lo que Haraway (1995) denominó como conocimiento situado. Reflexionar sobre el “poner el cuerpo” que planteamos en este artículo se relaciona con lo que señala Rostagnol (2019) acerca de la etnografía como un hacer que implica arriesgarnos a sentir y dejar que las emociones afloren como experiencia y construcción de sentido.

Cuando ambas llegamos a la región de Zongolica, la conmoción alrededor del caso de Ernestina Ascencio, mujer indígena nahua violada y asesinada por miembros del ejército en 2007, continuaba marcando de manera profunda las trayectorias de mujeres activistas y nuestras propias indagaciones. Fue un caso que no sólo nos reveló la violencia estructural del contexto donde realizaríamos investigación, sino también las dimensiones políticas y emocionales que circularon en nuestras interacciones. La impunidad, el silencio, el miedo, la rabia y la resistencia, son apenas algunas de las dimensiones que singularizaron nuestra experiencia etnográfica en esta región serrana y las múltiples alianzas y colaboraciones que encaramos en diferentes momentos.

En nuestras investigaciones reconocimos que partir de la noción de conocimiento situado es central, pero no suficiente. En el describir nuestro *locus* de enunciación,

como ejercicio crítico fundamental para comprender cómo es leído y qué produce nuestro “poner el cuerpo” en estos escenarios, fue importante también reconocer las críticas de otros feminismos que nos abren preguntas acerca de cómo las condiciones sexo-genéricas se imbrican con construcciones raciales, étnicas, de clase, nacionales, entre otras, definiendo exclusiones, privilegios y relaciones de poder en nuestras investigaciones (Anzaldúa, 1999; Cumes, 2012; Ruiz y García, 2019; Mora, 2022; entre otras).

Ruiz y García (2019) retoman la noción de *reflexividad fuerte*, planteada por Harding (1991), para reflexionar sobre las desigualdades que atraviesan los cuerpos y las relaciones de poder opresivas que sustentan la explotación, el racismo y la violencia de género como parte de las relaciones entre quienes investigan y quienes históricamente han sido investigadas. La *reflexividad fuerte* permite revelar las implicaciones corporales y emocionales en nuestras investigaciones y, a su vez, cuestionarlas. Así, por ejemplo, la actitud corporal de quien entiende la objetividad como distanciamiento, desvinculación y neutralidad, no puede ser la misma de quien entiende la investigación como una articulación comprometida (Ruiz y García, 2019, p. 6).

En este mismo sentido, Mariana Mora (2022) plantea que existe un vacío sobre el *locus* de enunciación respecto a las mujeres mestizas –y, en general, las mujeres blancas– en las investigaciones feministas y sobre los compromisos ético-políticos que debemos asumir en nuestras investigaciones. Posicionarnos desde este *locus* –mujeres mestizas y blancas– nos permite cuestionar nuestras complicidades con las estructuras de poder y reconocer la manera en que hemos adquirido ciertos privilegios en las jerarquías raciales. Desde este posicionamiento, nos dice la autora, resulta necesario “*identificar, denunciar y desnaturalizar* los elementos que reproducen jerarquías racializadas y el racismo como parte del patriarcado, incluso y de manera especial, dentro de la misma categoría mestiza” (Mora, 2022, pp. 209-210, énfasis añadido). La autora nos advierte que “solidarizarse” con las luchas de las “otras” desvincula sus condiciones sociales de violencia con las nuestras. lo que deriva en una desresponsabilización política en la transformación de las estructuras patriarcales, coloniales y racistas.

Construcción de alianzas y comunidades político-afectivas en el contexto de violencia en Veracruz

Ambas realizamos trabajo de campo en el estado de Veracruz mientras vivíamos en este durante los momentos más álgidos de la violencia. Su ubicación estratégica en el golfo de México y la reconocida relación entre los grupos criminales y los gobiernos estatales lo ha llevado a ocupar los primeros lugares en los índices de violencia extrema a nivel nacional (SEGOB, 2022). A medida que crecía la militarización bajo la excusa del ataque directo al narcotráfico en el país, las células del crimen organizado se expandieron hacia regiones más alejadas y con menor posibilidad de control. Muchas regiones, sobre todo aquellas ubicadas en zonas de frontera, indígenas, empobrecidas y con una larga historia de despojo y explotación, se enfrentaron a situaciones de violencia inédita.

Este fue el caso de la sierra de Zongolica, una de las regiones indígenas más importantes de Veracruz, que incluye 16 municipios con más del 40 por ciento de población nahua.⁴ Su conformación sociocultural actual es el resultado de la historia de explotación y despojo por parte de colonos extranjeros y mestizos radicados en los centros comerciales y urbanos más importantes de la sierra y de la región más amplia (Rodríguez, 2013). Las condiciones de vida de la población nahua han estado marcadas por profundas desigualdades sociales, despojo de sus territorios y la explotación como mano de obra en las fincas y haciendas cafetaleras. Los altos índices de pobreza y marginalidad presentes en la región, sumados a su orografía y situación fronteriza con los estados de Puebla y Oaxaca, crearon condiciones de vulnerabilidad propicias para la expansión generalizada del crimen organizado y la militarización (Díaz, 2017; De Marinis, 2020).

En el año 2007, a meses de comenzada la política de seguridad nacional para el ataque directo al narcotráfico –la llamada “guerra contra el narcotráfico”–, un suceso sacudió la región y el país. Se trató de la violación sexual tumultuaria seguida de la muerte de Ernestina Ascencio Rosario, anciana indígena de 73 años, habitante del municipio nahua de Soledad Atzompa. Mientras agonizaba, Ernestina señaló como responsables a los militares que se encontraban en un campamento militar instalado en la comunidad desde hacía algunos meses. Sus habitantes, quienes venían denunciando los agravios que los soldados cometían, principalmente contra las mujeres, se movilizaron luego de conocer los resultados de la primera autopsia que confirmó la tortura sexual y física que le habrían provocado la muerte.

De manera temprana, este caso evidenció las consecuencias que la política de seguridad nacional tendría para poblaciones históricamente excluidas y racializadas. El hecho tuvo una gran repercusión e impacto mediático. Develaba los agravios colectivos de la violencia sexual y las desestructuraciones al tejido social que esta práctica de tortura busca en contextos organizados para la defensa territorial y colectiva. Sin embargo, desde el gobierno federal, la respuesta fue la construcción de una verdad oficial que selló la impunidad; en un tiempo récord, teniendo en cuenta la lentitud que ha caracterizado el sistema de justicia en México, la investigación se cerró concluyendo que Ernestina habría muerto por una gastritis mal atendida (De Marinis, 2019).

Aunque llegamos a la región de Zongolica en diferentes años y por diferentes motivos, la violencia política y militar que develó el caso de Ernestina Ascencio seguía presente en las memorias de muchas personas, como una huella emocional que, si bien no formaba parte central de nuestros proyectos de investigación, fue un suceso que impulsó nuestro camino a la sierra. Alrededor del caso había mucho silencio, pero también efectos visibles de las transformaciones que había generado para muchas mujeres, por la violencia brutal que sufrió el cuerpo de una mujer anciana y los agravios colectivos que se experimentaron

4 Zongolica aparece en el lenguaje cotidiano como una región bastante definida, aunque su delimitación no es tan precisa. Una de las investigaciones etnográficas más extensas que existen sobre esta zona es la de Teresa Rodríguez (2003), quien afirma que la región de Zongolica está conformada por 13 municipios, principalmente por las características étnicas de su conformación: Astacinga, Atlahuilco, Magdalena, Mixtla, Rafael Delgado, Los Reyes, Soledad Atzompa, Tehuipango, Tequila, Texhuacan, Talquilpa, Xoxocotla y Zongolica.

a raíz de la impunidad en el caso. La violencia que sufrió Ernestina destapó una situación de violencia extrema, no sólo por la manera en que la misma había sido ejercida sobre el cuerpo de una mujer anciana, con toda la carga que esto supone en términos comunitarios y simbólicos, sino porque su tratamiento en los espacios de justicia mostró la impunidad y el cinismo con el que las mujeres indígenas son tratadas cuando buscan acceder a la justicia. A diferencia de otros muchos casos que causarían indignación similar, la muerte de Ernestina trascendió las fronteras locales y generó una importante movilización política a nivel regional y nacional.

A nivel regional, el caso tuvo diferentes efectos. Por un lado, el silencio y la necesidad de olvido por la manera en que se construyó la impunidad;⁵ por otro, un efecto movilizador para las mujeres, que permitió la creación de organizaciones sin precedentes en la región. Un mes antes de la muerte de Ernestina había entrado en vigor la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LGAMVLV), una importante conquista jurídica de la lucha que había comenzado con los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez y que definió el feminicidio, la violencia feminicida y los tipos de violencia de género.

En el contexto de silencio y fragmentación que se vivía en la sierra, y ante el impacto de la muerte violenta, las mujeres sintieron el llamado a hacer algo. Las herramientas legales fueron una oportunidad para canalizar recursos a fin de atender una problemática histórica y urgente. Una de las organizaciones gestadas fue la Asociación Civil Kalli Luz Marina, con la cual comenzamos a trabajar en diferentes momentos de nuestras investigaciones desde 2011. En esta organización convergieron un grupo de religiosas de la orden Misioneras de la Inmaculada Concepción junto con mujeres indígenas y mestizas de la región. A partir de su trabajo de pastoral social en Rafael Delgado, municipio serrano muy afectado por la presencia del crimen organizado y por su ubicación estratégica cercana a la ciudad de Orizaba, las mujeres organizadas comenzaron una labor de atención a las violencias contra las mujeres y niñas, agudizadas por el contexto general de la violencia criminal contra la población (Díaz, 2014 y 2017).

Desde aquellos años han creado una articulación de acciones para la promoción de los derechos, capacitando a otras mujeres que, desde distintos puntos de la sierra, realizan un trabajo de acompañamiento social, legal y psicológico con mujeres que experimentan violencia de género, comunitaria e institucional. El trabajo de Kalli ha influido en la reconstrucción del tejido social, pues su labor va más allá de la denuncia y del uso del derecho del Estado; han apostado por la prevención de la violencia, siendo uno de sus lemas: *Nochipa masekintlakitta siwameh* (“Que la costumbre sea el respeto a las mujeres”). La formación de promotoras en diversos municipios de la sierra les ha permitido crear y fortalecer una amplia red de mujeres indígenas y no indígenas que trabajan por la defensa de los derechos de las mujeres, poniendo el cuidado colectivo como una de sus principales estrategias. Kalli significa casa en lengua *náhuatl* y Luz Marina lo escogieron en honor a Luz Marina Valencia

5 Por cuestiones de espacio no podemos ampliar este tema, pero es importante destacar los recursos públicos que llegaron a la comunidad, las amenazas a familiares, autoridades locales, médicos peritos y periodistas que cubrieron el caso. Todo esto fue documentado por la prensa.

Triviño, misionera de la misma orden, quien fue asesinada en el Municipio de Cuajinicuilapa del estado de Guerrero el 21 de marzo de 1987. Con los años, Kalli se consolidó como una de las organizaciones más importantes a nivel regional e incluso en Veracruz; es una de las pocas organizaciones que hacen visibles las demandas de mujeres indígenas frente a una invisibilidad generalizada de la situación de mujeres indígenas en el estado.

Nuestras investigaciones estuvieron marcadas por un contexto de violencia generalizada que se fue agudizando con los años luego del asesinato de Ernestina. Nuestro trabajo con Kalli nos mostró claramente que las organizaciones se vuelven espacios propicios para realizar una investigación que implique pasar un tiempo prolongado en el lugar, no solo por la importancia de documentar y analizar su labor, sino también para encontrar cierto refugio, seguridad y alivio. Esto configura formas específicas de la inserción del trabajo de campo y el trabajo antropológico. Aquella libertad de movimiento y flexibilidad, o la posibilidad misma de registrar varias voces, se ven limitadas en escenarios de violencia. Para ambas, Kalli no fue exclusivamente una organización referente para los temas que nos interesaban, sino que representó la posibilidad misma de llevar adelante una investigación.

En los puntos que siguen quisiéramos abordar algunas reflexiones comunes construidas a partir de dos colaboraciones puntuales que generamos con Kalli. Nos interesa indagar sobre la dimensión político-emocional de las colaboraciones construidas, teniendo en cuenta, desde una reflexión crítica de nuestro *locus* de enunciación, cómo nuestras condiciones diferenciadas de opresión-privilegio generaron efectos específicos para la observación y acción en las luchas jurídicas que acompañamos.

Punto de partida: el sentipensar desde/con las mujeres indígenas y la reconstrucción ¿de lo común?

Nuestra colaboración con Kalli implicó un posicionamiento político a favor de las mujeres víctimas de violencia, en diferentes escenarios. Como una parte aliada de la academia generamos observaciones acerca de las alianzas que se construyen en la lucha por la justicia y las implicaciones que la intersección de diferentes categorías de privilegio tienen en la posibilidad de lograr mayor visibilidad y protección. Para esto, se vuelve necesario reconocer nuestro *locus* de enunciación como investigadoras y aliadas; nuestras condiciones de mujer blanco-mestiza mexicana, en el caso de Carolina, y mujer blanca-extranjera, en el caso de Natalia, abrieron algunas preguntas acerca de la manera en que estas categorías impactaron/permearon nuestras colaboraciones y construyeron relaciones de poder, aspectos importantes de incorporar en nuestros análisis. Estas preguntas han cruzado procesos de concientización –siempre fluctuantes y para nada acabados– sobre el racismo interiorizado, los privilegios basados en ciertas identidades, así como la negación y el olvido de las herencias indígenas en nuestros relatos familiares.

El trabajo con víctimas y defensoras supone un involucramiento emocional, un sentir-pensar que para nada está exento de relaciones desiguales a partir de las múltiples categorías que nos atraviesan, como la clase, la “raza”, la etnicidad, la nacionalidad, entre otras,

y que definen situaciones de desventajas y privilegios. Como abordamos en puntos anteriores, el concepto de comunidades emocionales, que abarca los lazos político-afectivos que se establecen entre víctimas, personas solidarias y audiencias más amplias, exige siempre una reflexión acerca de qué entendemos por común y por comunidad. De manera crítica, Myriam Jimeno planteó la necesidad de revisar la propia noción de comunidad caracterizada por relaciones de poder desiguales; sobre todo en el trabajo con víctimas y personas en desventaja, plantea Jimeno que es necesario tener presente las relaciones de dependencia, uso y manipulación que se pueden generar (Jimeno y Macleod, 2014).

Crosby, Lykes y Dioron (2019), en su trabajo con mujeres y aliadas en el caso de Sépur Zarco en Guatemala, sugieren la necesidad de tomar en cuenta el posicionamiento como investigadora para evitar los riesgos que podría entrañar una mirada acrítica sobre un concepto tan potente como el de comunidades emocionales:

Por tanto, tomamos en cuenta dónde estamos situadas en la intersección entre género, “raza”, clase social, nacionalidad, lenguaje y educación, que son algunas de las identidades y posiciones mediante las cuales el poder circula en nuestras colaboraciones, las cuales corren el riesgo a pesar de, o quizás debido a, estas comunidades emocionales estratégicas, de reproducir las relaciones de poder colonial y hegemónico que criticamos y buscamos rectificar (p. 191).

Las autoras recuperan la categoría *nos-otras*, que propone Gloria Anzaldúa, para situar de manera crítica una nueva comprensión del mestizaje que estructure las múltiples hibridaciones de quienes “estamos situadas en los intersticios de la circulación del poder que privilegia y marginaliza” (p. 205). El uso del *nos-otras* de Gloria Anzaldúa nos permite, desde el reconocimiento de estas categorías de diferenciación, situar las posibilidades de que quienes se ubican de manera distanciada a raíz de esos privilegios puedan sumarse y tomar acción.

En nuestras investigaciones con la organización Kalli, estas reflexiones desde el conocimiento situado fueron vitales. En próximos puntos quisiéramos dar cuenta de cómo esa experiencia del *nos-otras* nos permitió abrirnos a reconocer las opresiones que experimentan las mujeres de la región, así como nuestros privilegios. Estas reflexiones fueron centrales no sólo para reconocer la experiencia de violencia que enfrentan mujeres racializadas y en pobreza extrema, sino también para analizar críticamente las posibilidades y límites de las resistencias y alianzas externas que se crean en estos escenarios.

Primer escenario etnográfico: poner el cuerpo blanco-mestizo frente al racismo de los juzgados locales

En la investigación realizada por Carolina se planteó el seguimiento de las rutas de las mujeres nahuas para acceder a la justicia en las instituciones del Estado;⁶ en este proceso

6 Las instancias judiciales presentes en la región dan atención a las mujeres pertenecientes al Distrito Judicial XV y al Distrito Judicial XVI. Dependiendo del Distrito Judicial las mujeres tenían que trasladarse, ya sea al Juzgado de Primera

enfrentarían diversas violencias debido al racismo y clasismo que se suscitaban en las audiencias judiciales. En muchos casos fueron revictimizadas, por ello representaba una estrategia fundamental acudir acompañadas de integrantes de Kalli, por medio de una promotora que, en muchos casos, fungía como intérprete para las mujeres monolingües, y también el ser representadas por una abogada que les permitiera contar con asesoría gratuita y sensible a las problemáticas de género. Gran parte de los casos presentados por las mujeres en estos espacios se referían a la violencia física, psicológica y económica por parte de sus parejas, aunque no únicamente.⁷ De esta manera, como parte de la investigación llevada a cabo con Kalli, se observaron algunas de las audiencias solicitadas por las mujeres, se revisaron sus expedientes y se fue testigo del seguimiento de la asesoría legal que les proporcionó la asociación.

En una ocasión, Carolina se encontraba en el Juzgado de Primera Instancia de Zongolica, junto con la abogada de Kalli, quien estaba revisando un expediente judicial. Frente a ellas se suscitó un evento inesperado que pudieron observar. El escenario era el siguiente: se encontraba un juez, un funcionario judicial y una intérprete del Estado tomando la declaración a Lucía, una mujer nahua que no hablaba español; se trataba de un problema entre hermanas (ellas no estaban presentes): Lucía había sido testigo del conflicto entre las mujeres y por ello fue llamada a declarar; se dio comienzo al interrogatorio, las preguntas fueron hechas en lengua *náhuatl* a Lucía y traducidas al español por la intérprete:

–¿Conoce a la señora Rosa P? (preguntaron a Lucía)

–Sí, es mi amiga y la aprecio.

–¿Conoce a Martha P?

–Sí, sí la conozco.

–¿Usted a favor de quién quiere que salga el caso?

–A favor de las dos.

Sorprendido, e incluso molesto, el que tomaba la declaración dijo:

–¿Cómo que a favor de las dos? ¡Eso no se puede!

A lo que la intérprete contestó:

–Pues qué quieres, yo solo te estoy diciendo lo que ella (la testigo) me dijo.

El juez que estaba al lado de Lucía soltó el siguiente comentario acompañado de una carcajada:

–¡Esta es muy imparcial! ¿No? (Juzgado de Primera Instancia de Zongolica, agosto de 2012).

El burlarse de la “imparcialidad” de Lucía, soltar una carcajada y aprovechar el hecho de que no hablaba español para ridiculizar su posición, forma parte de las diversas formas en que se expresaba el racismo en los funcionarios públicos. Ello no era más que el “pan de cada día” en los juzgados cuando las mujeres nahuas buscaban justicia en las institucio-

Instancia o a la Agencia del Ministerio Público Especializada en Delitos contra la Libertad Sexual y Contra la Familia (AMPE), ubicados en el municipio de Zongolica (Distrito Judicial XVI) bien adentrado en la Sierra, o, por el contrario, acudir al Juzgado de Primera Instancia y la AMPE ubicados en la Ciudad de Orizaba (Distrito Judicial XV).

7 A Kalli también llegaron mujeres que habían sido víctimas de violencia institucional y comunitaria.

nes del Estado. El ser testigo en varias ocasiones de estos procesos le permitió a Carolina exponer estas violencias racistas y patriarcales donde la visión de justicia de los servidores públicos se contraponía con la de las mujeres que buscaban constantemente la reparación del daño y ser tratadas con dignidad. La experiencia relatada nos lleva a preguntarnos, ¿qué implica volverse testigo y estar allí en estos contextos de profundas desigualdades racializadas?, ¿fue estratégico para las mujeres estar acompañadas de personas blanco-mestizas de la región y más allá?

En la región, algunos de los funcionarios públicos pueden ser de origen nahua, sin embargo, el despliegue de la identidad mestiza encuentra un espacio propicio en las instituciones del Estado, donde históricamente se ha reivindicado dicha identidad como parte de la conciencia nacional. Lo anterior nos lleva a preguntarnos, ¿cómo actúan las complicidades mestizas para que el racismo sea aún más descarado en estos escenarios?, ¿la interacción entre la intérprete del Estado y los jueces representó el despliegue de una complicidad mestiza?

La Encuesta Nacional de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (INSP y CDI, 2008) reportó que el miedo (en un 50.50 %) y la vergüenza (en un 15.06 %) son las principales emociones asociadas a desistir de la denuncia por violencia intrafamiliar en las mujeres de la región de Zongolica. Aunado a lo anterior, la posesión limitada de la tierra para las mujeres restringía sus opciones cuando en la vida familiar y de pareja existía violencia, pues generalmente no contaban con un espacio propio ni con los recursos materiales suficientes para poder salir por completo de esta situación o para transformar radicalmente sus relaciones familiares y conyugales. Los altos grados de marginalidad y pobreza en la sierra de Zongolica, así como la feminización de la pobreza, son elementos que configuran las experiencias de las mujeres en relación con la violencia de género y su búsqueda de justicia en las instituciones del Estado. Este elemento de clase es parte de la complicidad mestiza en los procesos judiciales que no contemplan las necesidades de las mujeres indígenas y las violencias estructurales que enfrentan cotidianamente.

Pero también los impactos de la complicidad mestiza atraviesan a las mujeres defensoras, como las abogadas, que acompañan a las mujeres. De acuerdo con los testimonios de la abogada de Kalli en aquel momento, constantemente tenía que ganarse el respeto de los jueces, el cual expresaba en diferentes frases como “ya me respeta”, “ahora ya me dice licenciada”. El “ganarse el respeto” de los funcionarios significaba saber invocar el derecho del Estado en salvaguardia de las mujeres, saber argumentar la defensa en las controversias y presentarse como una abogada fuerte capaz de defender sus argumentos en un contexto hostil: “Tienes que hacerte fuerte para no doblarte al oír tanta cosa. Porque si te pones a llorar tú y se pone a llorar la usuaria, pues, ¿qué va a pasar? Entonces, pues sí, tienes que ser un poquito fuerte. Te tienes que hacer de corazón fuerte” (Entrevista con abogada de Kalli, octubre del 2012). De acuerdo con Smart (1994), el derecho es más que ley escrita, ya que juega un papel relevante en la creación de identidades de género, en este sentido, el derecho es un dispositivo disciplinario que vigila, regula y propicia conductas. En el caso de las mujeres que buscan justicia en las instituciones del Estado, prioriza la identidad de víctimas de quienes “tratan de presentarse como ‘buenas’ mujeres, que cumplen con sus

‘responsabilidades’ domésticas, de frente a los discursos masculinos que por lo general justifican la violencia” (Hernández, 2004, p. 366). En el caso de las/os abogadas/os, la actitud de fortaleza en el ejercicio de su labor está asociada a la patriarcalización de la abogacía y al acto performativo de presentarse como conocedor (a) de las leyes.

Teniendo esto presente y un auto-reconocimiento de su identidad blanco mestiza y de académica foránea, Carolina consideró que su presencia podría limitar el despliegue de los racismos en los funcionarios públicos en las observaciones de las audiencias; sin embargo, en la mayoría de los casos no fue así. Su presencia fue percibida como si existiera una especie de “complicidad” entre ella y los jueces, que aspiraban a ser concebidos como mestizos (as), desvinculados de un “pasado” indígena, capaces de entender el derecho de Estado, en contraposición a las mujeres que asistían a las audiencias, mujeres en su mayoría monolingües, sin estudios y pobres. Las y los jueces para demostrar su *blanquitud* (Echeverría, 2016)⁸ en presencia de la observadora, se mostraban distantes o, por el contrario, con una actitud paternalista con las mujeres para marcar aún más la diferencia entre ellos –hombres y mujeres con estudios y blanqueados–, y ellas –mujeres nahuas–, culpándolas explícita o implícitamente por experimentar esta violencia en sus hogares y en los contextos comunitarios e institucionales.

Estas situaciones propiciaban emociones como la vergüenza y el miedo de las mujeres en dichos procesos, pues sus testimonios eran cuestionados por los servidores públicos, más aún si no se presentaban como víctimas pasivas ante la violencia y trataban de hacer valer su voz en estos espacios: “Por eso (por ser alcohólica) no la respetan”, comentó la síndica del municipio de Tlilapan para justificar la violencia que ejercía un hombre hacia su madre; “Decía [la jueza] que a lo mejor yo era una cualquiera” (Mujer nahua, bilingüe del municipio de Magdalena que denunció un intento de violación); “Me dijo [su pareja] que ‘con dinero baila el perro’, me decía que denunciara, que ni siquiera me van a hacer caso” (Mujer nahua, bilingüe, que experimentaba violencia física y económica por parte de su pareja, municipio de Rafael Delgado).

Al preguntarnos sobre los alcances y limitaciones que existen en relación con las alianzas entre mujeres indígenas y mujeres mestizas, es necesario introducir el papel de la complicidad mestiza observada en los juzgados, dado que esta puede agudizar las desigualdades entre mujeres de diversos contextos sociales. Los racismos cotidianos expresados en dicha complicidad y que parece en muchos casos ser invisibles, pudieron ser expuestos cuando la investigadora reflexionó sobre las repercusiones de “poner su cuerpo” en contextos de desigualdades y de profundo racismo. Esta conciencia sobre el papel del cuerpo y las emociones en la investigación la llevaron a identificar y desnaturalizar los elementos que reproducen jerarquías raciales en los espacios de justicia del Estado.

8 El concepto de *blanquitud* se refiere al surgimiento de una identidad que es parte del *ethos* capitalista de la modernidad. Esta va más allá de la *blancura* del fenotipo, se basa en comportamientos, actitudes, expresiones que están asociadas a la cuestión de clase: “Esta es la razón de que, en principio, en la modernidad capitalista, los individuos de color puedan obtener la identidad moderna sin tener que “blanquearse” completamente, de que les baste con demostrar su *blanquitud*” (Echeverría, 2016, p. 62).

Segundo escenario etnográfico: la construcción de alianzas frente a la búsqueda de justicia en el caso de Ernestina

Luego de un prolongado silencio, en el año 2018 el caso de Ernestina volvió a estar en el centro del debate público. Kalli, junto con el Centro de Servicios Municipales Heriberto Jara AC (CESEM), otra organización del estado de Veracruz con importante influencia en la región, compartieron con Natalia el proceso que el caso había transitado hacia la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) desde el año 2012. La inquietud que le plantearon en aquel momento era cómo generar una mayor visibilidad a partir de la construcción de alianzas con la academia y otros sectores activistas.

Como parte de estas estrategias y alianzas se organizaron dos foros⁹ que permitieron gestar una convergencia de esfuerzos desde la sociedad civil y la academia, en el que participaron actores clave en la construcción de este caso de derechos humanos que había sido admitido por la CIDH en octubre de 2017.¹⁰ Los foros fueron protagonizados por las organizaciones peticionarias que comenzaron el litigio en 2008: el CESEM y la Asociación de Abogadas y Abogados por la Justicia y los Derechos Humanos AC (AJDH), así como por Kalli y la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI), las cuales se sumaron al litigio una vez que fue admitido.¹¹

Entre las personas aliadas, al primer foro asistió Valentina Rosendo Cantú, mujer *me'phaá* de Guerrero quien junto con Inés Fernández fueron víctimas de violencia sexual por parte de integrantes del ejército en 2004. Sus casos generaron una importante sentencia por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH) que determinó la culpabilidad del Estado mexicano, obligándolo a un perdón público y a la reparación del daño. La importancia de la sentencia fue que, por primera vez, se estableció que como la violencia sexual había tenido efectos colectivos, las reparaciones debían contemplar a la comunidad (Hernández, 2017). Aída Hernández, quien elaboró el peritaje antropológico para este caso, participó en ambos foros. Para Valentina, la asistencia a este foro era una manera de mostrar “que su caso no tenía que ver con algo individual”, como le comentó a Natalia, sino que buscó justicia para otras que vivieron lo mismo y no se atrevieron a denunciar. El que hayan sido las organizaciones y personas aliadas quienes rompieron tantos años de silencio alrededor de la muerte y memoria de Ernestina respondía a las particularidades que había adquirido el litigio.

Cuando aconteció lo de Ernestina, varias de las organizaciones que iniciaron el litigio trabajaban juntas en la región promoviendo la participación política de indígenas. Kalli aún no se había formado, pero las misioneras que la conformaron ya estaban

9 Se organizaron dos foros. El primero, “México ante la justicia internacional. Violaciones a los derechos humanos de mujeres indígenas”, se llevó a cabo en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede Golfo, el 23 de noviembre de 2018. El segundo foro, “Ernestina Ascencio: a 13 años de la búsqueda de la verdad y la justicia”, se llevó a cabo en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

10 El 23 de agosto de 2023, la CIDH presentó el caso ante la CoIDH.

11 Otra organización demandante que no estuvo presente en los foros fue la Coordinadora Regional de Organizaciones Indígenas de Zongolica (CROIZ).

trabajando allí desde hacía algunos años. Estas organizaciones fueron testigos de las amenazas y fragmentaciones que vivía la familia, los únicos considerados de interés legítimo para buscar justicia.

No teníamos ninguna posibilidad de legitimación para impulsar justicia en este país [...] entonces, ante ese cerco y ante esa imposibilidad jurídica utilizamos, tanto el CESEM, como nosotras, la plataforma digital de acceso a información pública [...] [Solicitamos] copia de los dictámenes periciales practicados dentro de la averiguación previa, para tratar de ver en dónde estaba la diferencia, por qué unos periciales decían que sí había habido violencia sexual y otros decían que no, en dónde estuvo el error. Queríamos saber qué pasó. (Carmen Herrera, AJDH, Ciudad de México, 25 de febrero de 2020).

Las organizaciones siguieron caminos paralelos; CESEM y Fundar AC buscaron tener acceso al expediente mediante transparencia pública, mientras que la CROIZ y la AJDH siguieron el mismo camino. Sin embargo, lo que recibieron fue una “versión pública negra” en la que prácticamente todo el expediente estaba tachado: “No es legible, ni entendible ninguna evidencia de lo que pasó, de lo que hicieron. [Era una] versión ilegal [...] porque se hizo una versión pública contraria a la ley, contraria al espíritu de la transparencia pública que es un componente de la democracia y que fue algo que creíamos que habíamos ganado en esos años” (Carmen Herrera, Ciudad de México, 25 de febrero de 2020). Las organizaciones que habían impulsado búsquedas de manera paralela presentaron juntas un juicio de amparo ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación (SCJN); la respuesta no fue suficiente debido a que derivó la obligación al mismo ente que les había entregado un expediente completamente ilegible, con el argumento de la protección de la vida y derechos de Ernestina. Luego de agotar las instancias nacionales, en 2012 presentaron el caso ante la CIDH.¹²

En los foros se narró el largo camino jurídico que siguió el caso, pero también se hizo un llamado a actuar y solidarizarse desde diferentes sectores. La CIDH ya había emitido un informe de admisibilidad, pero se necesitaba una estrategia de visibilización para que esto tuviera algún efecto positivo en relación con esta y otras luchas en el país. La lucha por justicia para Ernestina, como lo fue en el caso de Valentina, no podría tratarse de algo individual, sino de justicia para muchas otras. Los foros, como espacios de escucha y memoria sobre el caso de Ernestina, fueron espacios donde se compartió una profunda indignación y rabia, sobre todo cuando se narraron los detalles de la violencia extrema e inimaginable sobre el cuerpo de una mujer anciana. Estas emociones nos convocaban a sumarnos; desde la academia, Natalia, junto con Aída Hernández, realizaron un *Amicus Curiae*, informe que sirvió para dar contexto a las comisionadas de la CIDH antes de la primera audiencia que se tuvo en esta instancia el 4 de diciembre de 2020. Este documento tuvo como objetivo explicar las condiciones de racialización y pobreza extrema que vivía Ernestina y que enfrentan en general las mujeres

12 La petición fue por el derecho a la verdad, vulnerado en todo el proceso de solicitud de acceso a la información. También denunciaron todas las violaciones que sufrió Ernestina (CIDH, 2017). En agosto de 2023, el caso fue presentado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH).

indígenas, la militarización histórica en la sierra de Zongolica, el despojo territorial y las amenazas en un contexto de presencia del crimen organizado.

El *Amicus Curiae* fue un instrumento para dar contexto también a las formas específicas de hostigamiento en este caso, las cuales orillaron a la familia al completo silencio. En los inicios, frente al descreimiento de las palabras de Ernestina por parte de las fuerzas públicas y el gobierno federal, la filtración de imágenes e información del expediente se volvió una herramienta de visibilización y de verdad.¹³ Sin embargo, los testimonios que brindó la familia, así como los contenidos de las necropsias fueron objeto de suspicacias que tenían una clara intencionalidad de avergonzar y humillar a la familia, a la comunidad y a la propia memoria de Ernestina. Sólo por poner algunos ejemplos, la por entonces presidenta del Inmujeres llegó a decir: “pues estaba moribunda, balbuceaba; entonces, se me quita la certeza (sic) de lo que dijo” (Morales, 2007); el entonces subprocurador de justicia de la región Córdoba-Orizaba, Miguel Mina Rodríguez, incluso llegó a cuestionar que pudiera haber sido violada, tal como indicaba la primera autopsia: “los (médicos) legistas no pueden decir que hubo violación, ¿qué tal si ella misma se introdujo algo y se lastimó?, ¿dónde está la violación?” (Olivares y Morales, 2007).

Estas declaraciones se sumaron a acciones directas de hostigamiento mediante reparaciones económicas, visitas recurrentes a la familia por parte del secretario de gobernación y un viaje que pagaron a la familia justo en las semanas en que podrían haber apelado a la sentencia. El cerco fue tan evidente que circuló una carta que nunca se supo si realmente había sido escrita por ellos, pero que permite inferir el hartazgo ante la falta de respeto y humillaciones de los que fueron objeto.

Los hijos de la señora Ernestina Ascencio Rosario les solicitamos por este conducto a todas las personas que nos permitan vivir en paz nuestro duelo, que tengan un poco de sensibilidad y respeto [...] ya estamos cansados de tantas agresiones, ofensas y calumnias que estamos sufriendo últimamente, nadie se ha puesto a pensar en nosotros que tenemos el deseo de que se haga justicia para encontrar un poco de resignación [...] tal vez porque somos pobres, porque no todos sabemos leer ni escribir y no hablamos el español como mi madre o porque muchas veces no nos podemos defender piensan que no tenemos valores, ni dignidad, que no tenemos sentimientos (Castro Medina, 2007).

No sólo la violencia sexual y la tortura física contra Ernestina se convirtieron en un arma efectiva de guerra y desmovilización, representando una derrota moral, sino que las acciones externas por la necesidad de generar solidaridad frente al caso también provocaron emociones incómodas en la familia y la comunidad. Sin embargo, el caso nos muestra acciones que van más allá de la solidaridad, en la que las personas adhieren a luchas de “las y los otra/os”, pero completamente desvinculadas de las afectaciones y la necesidad de transformación.

13 Uno de los detalles que más impacto generó fue la fotografía de Ernestina en el momento previo a la primera autopsia, la cual fue publicada por la revista *Proceso* el 11 de marzo de 2007, en una nota realizada por Rodrigo Vera y Regina Martínez, periodista que realizó unas de las coberturas más importantes del caso de Ernestina (Martínez y Vera, 2007). Regina fue asesinada en abril de 2012, en Veracruz.

En este caso, pareciera no haber una relación causal entre la vergüenza, los señalamientos y el silencio de la familia y la comunidad, con la indignación y solidaridades de audiencias externas. Más bien, se trató de una respuesta colectiva sobre la base de afectaciones comunes, aunque diferenciadas, de los miedos que se comenzaban a experimentar en un contexto de expansión de la militarización y la actividad criminal en diferentes territorios del país. El caso de Ernestina conmocionó a sectores que se conectaron con esas emociones en un contexto de violencia generalizada; implicó acciones desde diferentes trincheras como el periodismo, las organizaciones de derechos humanos, el feminismo, la academia, la política institucional, entre otras, en el contexto de la guerra contra el narcotráfico en el país que afectaba, de cierta manera, a toda/os. Como advierte Mora (2022), “la diferencia entre actuar en solidaridad y acciones desde tu ‘propia trinchera’ no es un asunto menor” (p. 209), implica el reconocimiento de una responsabilidad política frente a la injusticia y el dolor.

Sin embargo, este reconocimiento para nada borra las estructuras jerárquicas de poder en la que estas luchas se encauzan y ciertas voces se vuelven más legítimas que otras, en estructuras de poder racializadas, generizadas y clasistas. Las miradas “expertas”, como las de académicas, periodistas, servidores públicos, entre otros, se ubicaron como voces legítimas frente a los testimonios de víctimas. En los espacios jurídicos, los documentos escritos por académicas/os son considerados “objetivos” y, por tanto, “verdaderos” frente a otros testimonios (Stephen, 2018). El caso de Ernestina puso en evidencia estas relaciones desiguales construidas en las acciones litigantes y la construcción de verdad en el caso; igualmente, dejó entrever cómo las múltiples aristas del caso y el contexto específico en el que se dio expandieron las acciones protagonizadas por otras personas que se sintieron afectadas y que comenzaron una lucha a favor de la memoria, la verdad y la justicia.

Reflexiones finales

El conocimiento antropológico se ha vuelto cada vez más una caja de herramientas volcada hacia la querrela. Para quienes trabajamos con personas organizadas o en contextos de violencia, la etnografía ha sido cada vez más demandada como una posibilidad de acción conjunta en la lucha por justicia y verdad, lo que ha llevado a que el análisis emocional cobre fuerza en el trabajo de investigación con víctimas y organizaciones. Sin embargo, en este artículo buscamos ir un poco más allá. Nuestras reflexiones apuntan al argumento de que si poner el cuerpo en estrategias político-afectivas se vuelve una fuente importante de conocimiento situado y transformador, estas potencias transformadoras no tendrán lugar sin cuestionar las jerarquías de género, raciales, étnicas y de clase que nos ubican en estructuras diferenciadas de opresiones y privilegios. Lejos de ser una pregunta acabada, quisimos explorar críticamente qué significa hablar de lo “común” en estas estrategias emocionales y políticas involucradas en el quehacer antropológico en contextos de violencia.

Como argumentamos, la complicidad mestiza que sostiene órdenes desiguales y genera emociones incómodas para las mujeres en los espacios de justicia ha naturalizado

violencias racistas y patriarcales en las instituciones de justicia del Estado y en las relaciones entre mujeres de diversos orígenes sociales. No obstante, el hecho de evidenciarla con nuestra presencia permite fortalecer alianzas que enfrenten al racismo y la violencia que experimentan las mujeres. Además, al reflexionar sobre el papel del derecho en la reproducción de identidades podemos introducir al análisis la función que juega en el sostenimiento de identidades patriarcales y mestizas.

En las acciones por la verdad y la justicia que se encararon en el caso de Ernestina, los órdenes desiguales en los que se ubicó su cuerpo como mujer indígena, pobre, racializada, llevaron a que ciertas estrategias académicas y políticas de personas externas, muchas de ellas blancas y blanco-mestizas, se posicionaran como legítimas. Mientras tanto, en la familia creció el silencio y la comunidad dejó de movilizarse por las amenazas recibidas. El análisis de las implicaciones políticas y emocionales de las personas externas permite dar cuenta de la amplitud de las afectaciones en un contexto de violencia generalizada por la guerra contra el narcotráfico en el que el miedo y la indignación se expandieron a múltiples sectores sociales. Sin desconocer las jerarquías raciales, étnicas, de clase, entre otras, evidentes en el litigio jurídico y el silencio de la familia, en el artículo intentamos mostrar cómo este caso partió de indignaciones compartidas y no desde solidaridades desvinculadas. El poner esos cuerpos privilegiados en litigios estratégicos, incluidos el de las académicas involucradas, permitió no sólo ampliar los efectos del agravio contra Ernestina, reconociendo las estructuras de opresión sufridas por ella y su familia, sino también tejer estrategias comunes para la memoria y la no repetición en un contexto de clara impunidad.

En ambas investigaciones exploramos el alcance epistemológico de “poner el cuerpo” desde la etnografía para analizar cómo las intersecciones de opresión/privilegio generan efectos diferenciados que son importantes de evidenciar a fin de evitar la reproducción de las condiciones estructurales que inhiben la posibilidad de justicia y verdad para las mujeres indígenas. En las alianzas descritas en este artículo observamos también cómo nuestros cuerpos blancos y blanco-mestizos son estratégicamente ubicados por víctimas y aliadas en los escenarios racializados, patriarcales y clasistas de las instituciones de justicia. Concluimos que, en estas intersecciones político-afectivas en el trabajo con víctimas y aliadas, hablar de lo común sin reconocer los *locus* de enunciación diferenciados puede silenciar no sólo las relaciones de poder y privilegios presentes, sino también las responsabilidades políticas que se asumen en estas implicaciones y acciones.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2015). *The Cultural Politics of Emotions*. Routledge, Nueva York y Londres.
- Anzaldúa, Gloria (1999). *Borderlands/La frontera. La conciencia de la nueva mestiza*. Aunt Lute Books, San Francisco.
- Berrío, Lina, Castañeda, Martha, Goldsmith, Mary, Ruiz, Mariza, Salas, Monserrat y Valladares, Laura (Coords.) (2020). *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. Bonilla Artigas, UAM y CEIICH-UMAN, Ciudad de México.

- Castañeda, Martha (2012). "Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México". En: *Cuadernos de Antropología Social*, n.º 36, pp. 33-49. [En línea:] http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2012000200003&lng=es&nrm=iso (Consultado el 4 de octubre del 2023)
- Castro, Yerko y Blazquez, Adèle (Coords.) (2017). "Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia". En: *Cuadernos de Trabajo de MESO*, n.º 5.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2017). *Informe n.º 144/17. Petición 49-12. Informe de admisibilidad. Ernestina Ascencio Rosario y otras*. Comisión Interamericana de Derechos Humanos, México. [En línea:] <https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/2017/MXAD49-12ES.pdf> (Consultado el 4 de octubre de 2023)
- Crosby, Alison, Brinton, Lykes y Fabienne Doiron (2019). "Contestaciones afectivas: involucrando las emociones en el juicio Sepur Zarco". En: Macleod, Morna y De Marinis, Natalia (Coords.). *Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina*. INCAH y UAM, Ciudad de México y Bogotá, pp. 185-108.
- Cumes, Aura (2012). "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". En: *Anuario Hojas de Warmi*, n.º 12, pp. 1-16.
- Das, Veena (2012). *Violencia, cuerpo y lenguaje*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- De Marinis, Natalia (2020). "Feminicidios de mujeres indígenas en clave interseccional: análisis a partir de un trabajo de documentación colaborativa con mujeres nahuas organizadas en Zongolica, Veracruz". En: *Abya Yala, Revista sobre Acceso a Justicia e Derechos nas Américas*, vol. 4, n.º 50, pp. 62-94. DOI: <https://doi.org/10.26512/abyayala.v4i1>
- De Marinis, Natalia (2019). "Por el derecho a la verdad: el caso de Ernestina Asención y los efectos de la militarización en Zongolica Veracruz". En: *Ichan Tecolotl*. [En línea:] <https://ichan.ciesas.edu.mx/2019/02/> (Consultado el 4 de octubre de 2023).
- De Marinis, Natalia (2017). "Etnografiar (en) el terror. El "ser testigo" y la construcción de comunidades político-afectivas. Reflexiones desde una experiencia de campo". En: *Cuadernos de Trabajo de MESO*, n.º 5, pp. 9-21.
- De Marinis, Natalia y Macleod, Morna (2019). "Introducción". En: Macleod, Morna y De Marinis, Natalia (Coords.). *Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina*. INCAH y UAM, Bogotá y Ciudad de México, pp. 9-32.
- Díaz, Carolina (2023). *La sutileza de la resistencia. Mujeres y emociones contra el despojo en la frontera sur de Chiapas*. Cátedra Jorge Alonso, Editorial Retos y CLACSO, Guadalajara.
- Díaz, Carolina (2017). *Prevención y atención de la violencia contra las mujeres nahuas de la Sierra de Zongolica, Veracruz: la experiencia de Kalli Luz Marina AC. 2007-2015*. Signos Solidarios y Kalli Luz Marina AC, Ciudad de México.
- Díaz, Carolina (2014). *Género y justicia entre las mujeres nahuas del municipio de Rafael Delgado, Veracruz. Una mirada a través de la Asociación Civil Kalli Luz Marina*. Tesis de maestría, CIESAS Golfo.
- Echeverría, Bolívar (2016). *Modernidad y blanquitud*. Era, Ciudad de México.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- Harding, Sandra (1991). *Thinking from Women's Lives*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Hernández, Rosalva Aída (2004). "El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia". En: Torres Falcón, Marta (Comp.). *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. El Colegio de México, Ciudad de México, pp. 379-414.
- Hernández, Rosalva Aída (2017). "Entre la justicia comunitaria y el litigio internacional: el caso de Inés Fernández ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos". En: Sieder, Rachel (Ed.). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. CIESAS, Ciudad de México, pp. 51-86.

- Hernández, Rosalva y Terven, Adriana (2017). "Rutas metodológicas: hacia una antropología jurídica y colaborativa". En: Sieder, Rachel (Ed.). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. CIESAS, Ciudad de México, pp. 485-524.
- Hernández, Rosalva Aída y Robledo, Carolina (Eds.) (2020). *Nadie detiene al amor. Historias de vidas de familiares de personas desaparecidas en el norte de Sinaloa*. UNAM, GIASF, Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra y Difusión de CIESAS, Ciudad de México.
- Instituto Nacional de Salud Pública (INSP) y Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2008). Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas. [En línea:] https://www.insp.mx/images/stories/Produccion/pdf/100722_cp7.pdf (Consultado el 4 de octubre de 2023).
- Jasper, James (2011). "Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research". En: *Annual Review of Sociology*, vol. 37, n.º 14, pp. 14.1-14.9. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081309-150015>
- Jimeno, Myriam (2010). "Emocoes e política: A vitima e a construação de comunidades emocionais". *Revista Man*, vol. 16, n.º 1, pp. 99-121. DOI: [10.1590/S0104-93132010000100005](https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000100005)
- Jimeno Myriam y Arias, David (2011). "La enseñanza de antropólogos en Colombia: una antropología ciudadana". En: *Alteridades*, vol. 21, n.º 41, pp. 27-44.
- Jimeno, Myriam, Varela, Daniel y Castillo, Ángeles (2015). *Después de la masacre, emociones y política en el Cauca Indio*. Universidad Nacional de Colombia e Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Jimeno, Myriam y Macleod, Morna (2014). *Entrevista con Myriam Jimeno*. [En línea:] <https://mornamacleod.net/> (Consultado el 4 de octubre de 2023).
- Mora, Mariana (2022). "Agendas feministas anti-racistas y descoloniales, la búsqueda del locus de enunciación del ser mestiza". En: *Estudios Sociológicos*, n.º 40, pp. 193-227.
- Moreno, Mónica (2012). "'Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme': reconociendo el racismo y el mestizaje en México". En: Castellanos, Alicia y Landázuri, Gisela (Coords.). *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*. UAM, México, pp. 15-48.
- Rodríguez, María Teresa (2003). *Ritual, identidad y procesos étnicos en Zongolica, Veracruz*. CIESAS, Ciudad de México.
- Ruiz, Marisa y García, Dau (2019). "Epistemic-corporeal Workshops: Putting Strong Reflexivity into Practice". En: *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, vol. 2, n.º 1, pp. 42-58. DOI: <https://doi.org/10.1080/25729861.2019.1664070>
- Rostagnol, Susana (2019). "La relación etnográfica en el campo y en el escritorio". En: *Disparidades*, vol. 74, n.º 1, pp. 1-6. DOI: <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.06>
- Sabido, Olga (2011). "El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: Intereses temáticos y procesos de institucionalización reciente". En: *Revista Sociológica*, vol. 26, n.º 74, pp. 33-78.
- Secretaría de Gobernación del Gobierno de México (SEGOB) (2022). "Cuarto reporte. Una cultura para el respeto y garantía de los Derechos Humanos". [En línea:] https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/783255/Cuarto_informe.pdf (Consultado el 4 de octubre de 2023)
- Smart, Carol (1994). "La mujer del discurso jurídico". En: Larrauri, Elena (Comp.). *Mujeres, derecho penal y criminología*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid, pp. 167-189.
- Stephen, Lynn (2018). "Bearing Witness: Testimony in Latin American Anthropology and Related Fields". En: *The Journal of Latin American and Caribbean Studies Anthropology*, vol. 22, n.º 1, pp. 85-109.

Artículos de periódicos

Castro Medina, Laura. "Y reconoce actitud de CNDH Caso Atzompa: exonera Fidel Herrera a militares". *CIMAC Noticias*, 27 de abril de 2007.

Martínez, Regina y Vera, Rodrigo. "Fueron los soldados, hija". *Proceso*, marzo de 2007.

Morales, Andrés. "Rechaza titular del Inmujeres que Ernestina Ascencio haya sido violada". *La Jornada*, 1 de abril de 2007.

Olivares Alonso, Emir y Morales, Andrés T. "Demanda AI investigación imparcial en caso de anciana asesinada en Veracruz". *La Jornada*, 11 de marzo de 2007.

“La enunciación antirracista” en las prácticas artísticas en Colombia: diálogos e in-comprensiones en la investigación colaborativa¹

Carlos Correa Angulo*

-
- 1 Este artículo surge del proyecto colaborativo, “Cultures of Anti-Racism in Latin America” (CARLA), financiado por el *Arts and Humanities Research Council* (AHRC) del Reino Unido a través de la subvención AH/S004823/1. El proyecto se coordinó desde la Universidad de Manchester y se desarrolló desde enero de 2020 hasta mayo de 2023. Fue dirigido por Peter Wade. Para la escritura del artículo se contó con el apoyo y fondos de investigación del Consorcio Universitario en Estudios Afro-Latinoamericanos ALARI, Harvard University, bajo la dirección de Alejandro de la Fuente.



* Hutchins Center for African and African American studies. ALARI. Harvard University

Correo electrónico: carlos_correaangulo@fas.harvard.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3419-0917>

Recibido: 3 de noviembre de 2023. Aprobado: 16 de enero de 2024. Publicado: 1 de junio de 2024

Resumen:

El presente artículo pretende contribuir a la reflexión sobre la movilización antirracista en Colombia desde las prácticas artísticas a través de la experiencia de trabajo etnográfico y colaborativo con artistas afrocolombianos y mestizos. Propone la noción de "campo de enunciación antirracista" que surge de una lectura interpretativa sobre los trabajos con artistas colombianos cuyos proyectos abordan la problemática del racismo. Hace un recorrido por las primeras manifestaciones de la lucha contra el racismo en las artes y centra la discusión del antirracismo en el cuerpo y la afectividad como mediaciones de las cuales se desprenden tres sentidos antirracistas: el antirracismo como posibilidad de alivio ante episodios traumáticos de la vida de comunidades racializadas, el antirracismo como una "posibilidad de re-existencia" y el antirracismo como una práctica de afirmación de religiosidades afro. Finaliza con la descripción de dos perspectivas del antirracismo, la perspectiva afro centrada y la perspectiva relacional, para mostrar las divergencias y la heterogeneidad de las iniciativas de movilización antirracista y también las potencialidades de estas alianzas.

Palabras claves:

Antirracismo, prácticas artísticas, enunciación antirracista, cuerpo, afectividad.

"Anti-racist enunciation" in artistic practices in Colombia: dialogues and in-comprehensions in collaborative research

Abstract

This article aims to contribute to the reflection on the anti-racist mobilization in Colombia from artistic practices through the experience of ethnographic and collaborative work with Afro-Colombian and mestizo artists. It proposes the notion of "field of anti-racist enunciation" that arises from an interpretative reading of the work with Colombian artists whose projects address the issue of racism. It makes a journey through the first manifestations of the struggle against racism in the arts and focuses the discussion of anti-racism on the body and affectivity as mediations from which three anti-racist meanings emerge: anti-racism as a possibility of relief from traumatic episodes in the lives of racialized communities, anti-racism as a "possibility of re-existence" and anti-racism as a practice of affirmation of Afro religiosities. It ends with the description of two perspectives of anti-racism, the Afro-centered perspective and the relational perspective, to show the divergences and heterogeneity of the initiatives of anti-racist mobilization and also the potentialities of these alliances.

Keywords:

Anti-racism, artistic practices, anti-racist enunciation, body, affectivity.

"Enunção antirracista nas práticas artísticas na Colômbia: diálogos e mal-entendidos na pesquisa colaborativa

Resumo

Este artigo tem como objetivo contribuir para a reflexão sobre a mobilização antirracista na Colômbia a partir da perspectiva das práticas artísticas, através da experiência de trabalho etnográfico e colaborativo com artistas afro-colombianos e mestiços. Propõe a noção de um "campo de enunção antirracista" que emerge de uma leitura interpretativa do trabalho de artistas colombianos cujos projetos abordam a questão do racismo. Traça as primeiras manifestações da luta contra o racismo nas artes e centra a discussão do antirracismo no corpo e na afetividade como mediações de onde emergem três sentidos antirracistas: o antirracismo como possibilidade de alívio de episódios traumáticos na vida das comunidades racializadas, o antirracismo como "possibilidade de re-existência" e o antirracismo como prática de afirmação das religiosidades afro. Termina descrevendo duas perspectivas do antirracismo, a perspectiva afro-centrada e a perspectiva relacional, para mostrar as divergências e a heterogeneidade das iniciativas de mobilização antirracista e também as potencialidades dessas alianças.

Palavras-chave:

Antirracismo, práticas artísticas, enunção antirracista, corpo, afetividade.

Introducción

Entre 2020 y 2022 se desarrolló el proyecto “Cultures of the Anti-Racism in Latin America– CARLA”, de la Universidad de Manchester, auspiciado por el AHRC del Reino Unido. Su objetivo era identificar las formas en que artistas indígenas, afrodescendientes, mestizos y “marrones” cuestionaban la manifestación y permanencia del racismo a través de sus prácticas artísticas en Colombia, Brasil y Argentina². El proyecto culminó con una exposición online sobre prácticas artísticas antirracistas que abordaban el racismo y sus relaciones con otros sistemas de desigualdad y exclusión en Latinoamérica. Los proyectos artísticos comprendieron una amplia gama de expresiones y lenguajes estéticos, así como un sinnúmero de colaboraciones entre las y los artistas tanto a nivel nacional como internacional.

Colaboraciones entre varios artistas, en el marco de este proyecto, tuvieron impactos en la escena política y artística en Brasil, Argentina y Colombia. Por ejemplo, la exposición *Véxoa: nós sabemos*, fue la primera exposición de arte contemporánea exclusivamente indígena en la Pinacoteca de São Paulo, en Brasil entre el 31 de octubre de 2020 y el 22 de marzo de 2021. Esta exposición fue curada por Naine Terena, maestra y artista indígena, y en ella participaron artistas como Jaidier Esbell, Olinda Tupinambá y Danilson Baniwa, entre otros, quienes cuestionaron representaciones de origen colonial sobre las subjetividades e identidades indígenas y su relación con las tecnologías, resaltaron conocimientos ecológicos y cosmológicos de sus pueblos y criticaron la política de despojo implementada a través de los agro negocios en territorios indígenas del amazonas.³

En el caso de Argentina, la colaboración entre el Teatro En Sepia, de la artista afro cubana Alejandra Ejido, y del Teatro Mapuche El Catango, de Miriam Álvarez, así como los trabajos del colectivo artístico Identidad Marrón, fueron relevantes para poner en la esfera pública el debate sobre el racismo en Argentina –una nación que se auto percibe como blanca– hacia la población afro argentina, el pueblo mapuche y la gente marrón⁴. En particular, estas alianzas lograron incidir en el campo de la judicialización de crímenes “motivados por odio racial”, “la vestimenta y otros estereotipos fundados en el color de la piel”, como el de Lucas González, un joven marrón de 17 años asesinado por tres agentes de

2 Pueden consultarse el proyecto y la exposición online en el siguiente link: The University of Manchester. “Contexto de la investigación”, *Cultures of Anti-racism in Latin America*, [En línea:] <https://sites.manchester.ac.uk/carla/home/es/sobre/contexto-de-la-investigacion/>

3 Ver más en: Fonseca, Rafael. “«Véxoa: nós sabemos» primera exposición de arte contemporáneo exclusivamente Indígena en la Pinacoteca del Estado de São Paulo”, *Terremoto*, 21 de noviembre de 2020, [En línea:] <https://terremoto.mx/online/nos-sabemos-nos-aprendemos/>

4 Marrón es una categoría de identificación política que indica una pertenencia colectiva e individual propuesta por el Colectivo Identidad Marrón, en Buenos Aires, Argentina desde 2015. Surge para disputar y cuestionar los ordenamientos raciales convencionales que configuran a la sociedad argentina como una sociedad fundamentalmente “blanca”. Lo marrón conforma un activismo interseccional que busca justicia social, jurídica y política para sectores de la población subalternizados en Argentina que no entran dentro de la configuración de lo “blanco”, porque son “marrones”. Para mayor información véase: The University of Manchester. “Libro Marrones Escriben”, *Manchester Digital Exhibitions*, [En línea:] <https://www.digitalexhibitions.manchester.ac.uk/s/carla-es/page/libro-marrones-escriben>

la policía el 17 de noviembre de 2021 en la provincia de Barracas, quienes fueron condenados a prisión por asesinato, tipificado como un crimen racista⁵.

En Colombia, artistas como Liliana Angulo, Margarita Ariza, Mercedes Angola, Fabio Melesio Palacios, la fundación Roztro, y un total de 26 artistas participaron en el proyecto colaborativo y participativo "¿Suficientemente negro?", con la curaduría de Margarita Ariza Aguilar. Este proyecto revisaba la historia del presidente Juan José Nieto Gil, el único presidente afro en Colombia –cuyo mandato se realizó en el año 1861–, promotor de la abolición de la esclavitud y primer novelista del caribe. El proyecto trajo a la esfera pública la reflexión sobre el impacto de la matriz colonial, un concepto que la artista y curadora toma de Walter Mignolo (2008) para hablar del borramiento y la invisibilidad de cuerpos afro sometidos al olvido de sus contribuciones a la construcción de la democracia y la vida republicana en la historia de Colombia. El proyecto colaborativo hizo, igualmente, referencia a los 971 líderes afrodescendientes e indígenas que fueron asesinados en Colombia entre 2016 y 2021, tras la firma de los acuerdos de paz con la guerrilla de las FARC. Este proyecto señala cómo las políticas de muerte (Mbembe, 2020) y las lógicas de borramiento y eliminación física de los cuerpos racializados continua reproduciéndose en la sociedad colombiana. Tras la agitación que desató este proyecto entre la opinión pública, una versión restaurada del retrato del presidente Juan José Nieto Gil, hecho por el maestro Justiniano Durán, se restituyó al salón Gobelinos del Palacio de Nariño –la casa presidencial–, durante el gobierno del ex presidente Juan Manuel Santos, pero no fue ubicado junto con los otros retratos de presidentes por cuestiones de protocolos⁶. Finalmente, bajo la administración del actual presidente Gustavo Petro, el retrato de Nieto Gil fue colocado en la oficina de la vice presidente Francia Márquez, la primera vicepresidente negra de Colombia, reivindicando la relevancia de las contribuciones de la población afrodescendiente a la construcción de los valores de la sociedad democrática y la historia nacional.

Estudiar el racismo y la posibilidad de acciones antirracistas desde la práctica artística en Latinoamérica resulta relevante porque la región tiene una larga tradición de afirmación de ideologías y políticas de mestizaje como proyecto fundacional de naciones como Colombia, Brasil, Cuba, México y Argentina, entre otras. Estos proyectos nacionales de mestizaje encubren asimetrías étnico-racializadas y relaciones de poder que hacen suponer que las inequidades sociales actuales no tienen ninguna relación con la diferencia racial aparentemente superada (De La Fuente, 1999; Wade, 1997; Allemand, 2007; Velásquez, 2011; Cunin, 2018, 2003) . Aunque la raza es una construcción social profundamente ideologizada, con sentidos y sustentos históricos cambiantes, la firme creencia en su existencia incide en la reproducción de inequidades y exclusiones de manera desproporcionada

5 Ver más en: Infobae. "Color de piel marrón": la dura evaluación sobre el odio racial de los jueces que condenaron a los asesinos de Lucas González". *Infobae*, 23 de agosto 2023, [En línea:] <https://www.infobae.com/sociedad/policiales/2023/08/23/color-de-piel-marron-la-dura-evaluacion-sobre-el-odio-racial-de-los-jueces-que-condenaron-a-los-asesino-de-lucas-gonzalez/>

6 Ver más en: Guzmán, Laura. "El único presidente afro del país llegó a la Casa de Nariño". *El Tiempo*, 3 de agosto de 2018, [En línea:] <https://www.eltiempo.com/cultura/arte-y-teatro/un-retrato-del-unico-presidente-afro-de-colombia-tendra-su-lugar-en-la-casa-de-narino-251330>

hacia ciertos grupos sociales. Estas inequidades, basadas en la diferencia racial, funcionan mediante un proceso de racialización que consiste en la atribución de significados y sentidos de inferioridad a las diferencias fisonómicas, somáticas, de apariencia –como el color de la piel–, las formas de hablar, mover el cuerpo y expresiones culturales hacia ciertos grupos, participando en la reproducción y el mantenimiento del racismo (Campos García, 2012; Murji & Solomos, 2005; Banton, 2019).

El racismo tiene una dimensión estructural porque constituye relaciones de poder desde un conjunto de prácticas bio políticas institucionalizadas de administración de la diversidad que posibilita y configura desigualdades entre ciertos grupos sociales racializados, como afrodescendientes e indígenas, convirtiendo su diferencia en problemática (Wade, 2017; Banton, 2019; Murji & Solomos, 2005). Para su reproducción, el racismo trabaja con fuerzas emocionales irracionales que orientan actos discriminatorios y refuerzan su permanencia (Berg & Ramos-Zayas, 2015; Moreno Figueroa, 2010; Saldanha, 2007). Aunque esas relaciones de poder estructurantes del racismo, atravesadas por fuerzas afectivas y emocionales, pasan a menudo desapercibidas, las prácticas artísticas antirracistas desmontan, cuestionan y subvierten estas fuerzas emocionales que soportan el racismo, al utilizar lenguajes estéticos que interpelan a las audiencias desde una política de los afectos para cuestionar supuestos racializados sobre cuerpos, personas, comunidades y territorios (Correa Angulo & Alarcón Velásquez, 2024).

Tras el desarrollo del proyecto CARLA se estableció una red de colaboraciones entre los y las artistas, quienes además son activistas y líderes sociales la mayoría de ellos. Sin embargo, a pesar del innegable espíritu de las colaboraciones, durante el desarrollo de este proyecto surgieron tensiones e in-comprensiones entre los posicionamientos de algunos artistas, entre miembros del equipo de investigación y entre investigadores y artistas. Estas tensiones e in-comprensiones giraban en torno a: i) los entendimientos sobre el racismo, ya fuera como experiencia encarnada, o como testigo; ii) los posicionamientos sobre el antirracismo, sus alcances y limitaciones; y iii) la legitimidad sobre quién debe hablar o actuar desde el antirracismo y quien no. Abordo estas tensiones e in-comprensiones desde mi propio posicionamiento de hombre, joven, afrocolombiano, antropólogo y costeño. Estas características de mi posicionalidad son, en cierta medida, “periféricas” en cuanto a posiciones y trayectorias académicas, orígenes regionales, edad y género. Todas ellas conforman una mirada particular sobre los entendimientos del racismo y el antirracismo como experiencias encarnadas y como experiencias “estudiadas”.

La manera como me acerqué al trabajo de las y los artistas involucrados con el antirracismo en Colombia fue mediante una posición de testigo, acompañante y colaborador en varios de sus proyectos. Este acercamiento estuvo mediado por el trabajo de campo etnográfico, el seguimiento de sus actividades en redes sociales y en persona, mayormente durante el periodo de pandemia por Covid-19. La etnografía implica siempre una práctica encarnada, en el sentido de poner el cuerpo, los afectos, las solidaridades y simpatías en combinación, por supuesto, con el criterio de investigación, cierto distanciamiento analítico y la reflexividad propia del trabajo etnográfico (Guber, 2019). Esta perspectiva de etnografía encarnada presta atención a la corporalidad de los encuentros y desencuentros

en el trabajo de campo, en el contexto del cual el cuerpo es un medio privilegiado para conocer y coproducir conocimiento con los otros desde las incertidumbres, desentendimientos y también desde las in-comprensiones (Monaghan, 2006; Hickey & Smith, 2020). El cuerpo, desde la perspectiva antirracista, también es el espacio fundamental donde se inscriben las violencias del racismo y se movilizan estrategias antirracistas (Ruetter-Orihuela, 2022; Curiel, 2007).

Este artículo busca contribuir a la reflexión sobre la movilización antirracista en Colombia a través de las prácticas artísticas. Apoyándome en planteamientos del denominado "giro afectivo" en las ciencias sociales (La Caze & Lloyd 2011), primeramente analizaré la manera en que el "afecto/afectividad" funciona como mediación en el marco de la cual el cuerpo cobra un lugar significativo para movilizar efectos antirracistas, a la par de que encarna las experiencias de racismo. De la misma manera, señalo algunas limitaciones que tiene la perspectiva del "giro afectivo" y la necesidad de incluir otras aproximaciones que provienen de la perspectiva latinoamericana al análisis de las prácticas artísticas antirracistas.

En segundo lugar, reviso las tensiones e in-comprensiones que surgen en el marco de proyectos de investigación colaborativos. Me centraré en los distintos "lugares de enunciación" antirracista resaltando tres sentidos del antirracismo que se desprenden del trabajo de artistas que participaron en el proyecto de investigación. Al poner a dialogar estos sentidos del antirracismo, como parte de la "enunciación antirracista", hago algunas consideraciones sobre la investigación colaborativa, sus límites y alcances, y sobre la complejidad de esta movilización. Argumento que la enunciación antirracista es heterogénea y está atravesada por elementos étnico-raciales, regionales, marcadores de clase y género, biografías y trayectorias personales de las y los artistas e investigadores. Estas enunciaciones antirracistas, que no son otra cosa que la posicionalidad, no están exentas de relaciones de poder constitutivas de la diversidad y de los efectos de las lógicas del mestizaje, entendido como un proyecto de integración y exclusión que trabaja con identidades tanto fijas como flexibles (Cunin, 2013, p. 9), pero también con narrativas de pertenencia y legitimidad. Me interesa mostrar que estas enunciaciones antirracistas, al igual que el mestizaje, son una experiencia encarnada, vivida e inscrita en los cuerpos, estableciendo relaciones que son familiares, de lugar, espacio y de región (Wade, 2005), que inciden en los posicionamientos y las prácticas antirracistas presentes en la movilización afro en Colombia. Por lo tanto, ni la movilización antirracista desde la práctica artística es homogénea, ni el antirracismo es uniforme. Asimismo, las colaboraciones no están exentas de relaciones de poder, ni de divergencias, a pesar de los puntos de encuentro y solidaridad. Con estas premisas en mente también deberíamos acercarnos al análisis de la movilización afro en Colombia como lo han señalado varios trabajos (Wade, 2013; Restrepo, 2021; Agudelo, 2010).

Para ilustrar estos puntos comentaré varios de los trabajos de artistas que hicieron parte del proyecto de investigación colaborativa CARLA con los que se trabajó en Colombia. Me centraré en tres proyectos artísticos con los que tuve la oportunidad de profundizar a través de relaciones de trabajo colaborativo, reflexionando junto a sus autores. Estas reflexiones se dieron en el marco del trabajo de campo etnográfico que consistió en estancias y trabajo con los artistas, entrevistas, conversaciones y seguimiento de sus actividades

tanto en redes sociales como en los espacios donde estos se desenvolvían. Con algunos de ellos tuve la oportunidad de profundizar más y trabajar de cerca, mientras que con otros, mediante conversaciones, eventos académicos y artísticos, pude ir dilucidando el sentido antirracista de sus prácticas recurriendo a sus posicionamientos por medio de la conversación, presentaciones de sus trabajos y exposiciones. Las reflexiones que comparto sobre sus obras están mediadas por mi interpretación y por las formas en que sus obras fueron recibidas entre distintos públicos. Esta interpretación se basa en un enfoque etnográfico que identifica los sentidos co-construidos y elaborado, sobre estas prácticas artísticas en una “trama de significación” (Geertz, 2001). Dentro de esta “trama de significación” participan tanto la posicionalidad de las y los artísticas, como las reacciones de los públicos que interactúan con sus proyectos, pasando por las características estéticas de las mismas obras. Advierto que no es mi propósito en este artículo reconstruir la movilización antirracista en Colombia desde las prácticas artísticas, pues esos propósitos rebasan los objetivos del texto. En cambio, ofreceré una lectura particular que implica unos puntos de partida para pensar el inicio de una enunciación antirracista propiamente dicha en el campo del arte en Colombia. Los proyectos que comentaré son el proyecto *Salve, Salva, Salvia* (2022) de la artista Margarita Ariza Aguilar, la obra *Ancestros del Futuro* (2022) de Sankofa Danzafro y la exposición fotográfica *Buenaventura Visión Sagrada del Pacífico* (2017) de Yeison Riascos.

Prácticas artísticas antirracistas en Colombia: un “Viaje sin mapa”

El concepto de práctica artística ha sido acuñado por la filosofía del arte y la política; esta noción busca dar cuenta de la relación entre estética y política, la cual cobró una particular relevancia en los albores del siglo XX. La práctica artística es generadora de subjetividades que están comprometidas en distintos grados con cuestionar la distribución de las sensibilidades en el orden político y cotidiano en que se establecen acuerdos sociales (Rancière, 2009). En este sentido, la noción de práctica artística apunta a establecer unas rupturas con el sentido crítico convencional de arte, profundamente occidentalizado a partir del siglo XIX, para ampliar su definición a procesos creativos, simbolizados, colectivos y participativos, atravesados por códigos estéticos de representación cuyas significaciones son altamente colectivas y contextuales (Morphy, 2002). La práctica artística tiene un carácter comunitario, porque implica colectividad, hace usos y apropiaciones del espacio –fundamentalmente público pero no exclusivamente–, de forma considerada subversiva respecto a ciertos ordenamientos sociales. Así mismo, busca desestabilizar la institucionalidad mediante proyectos que implican la construcción de memoria mediante el involucramiento de artistas y activistas en el cuestionamiento de problemas estructurales como el conflicto armado, la violencia y el racismo estructural, entre la producción de la “victimidad” y la resistencia a esos problemas (Manosalva Manosalva, 2016; Toro, 2022; Rubiano, 2015). Por esta razón se ha consolidado el pensamiento común de que la práctica artística en Colombia “aporta a la construcción de la verdad, la memoria histórica, la reparación simbólica y los derechos humanos” (Toro, 2022, p. 288). Esta definición

de práctica artística concibe los procesos creativos de simbolización como colaborativos, interdisciplinarios, participativos y colectivos con una voluntad de transformación o incidencia social (Palacios Garrido, 2009).

La orientación antirracista en la movilización afro en Colombia se ha manifestado en varios momentos. De forma más explícita a partir de los 70 y 80, con la formación de organizaciones como el Movimiento Nacional Cimarrón –antes llamado soweto–, la denuncia del racismo y la discriminación racial hacia los afrocolombianos fue una de sus primeras acciones encabezadas por su líder Juan de Dios Mosquera. De la misma manera, iniciativas de integración interregional como la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras (CNCN) y la celebración en Cali del Primer Congreso de las Américas Negras, dirigido por Manuel Zapata Olivella en 1979, fueron instancias que incluían dentro de sus agendas la cuestión del racismo. Estas movilizaciones se ampliaron a otras asociaciones afro regionales y a organizaciones indígenas en Cauca, quienes juntas tuvieron incidencia y participación en la Asamblea Nacional Constituyente que redactó e hizo entrar en vigor la Constitución de 1991 (Alonso, 2020; Agudelo, 2005).

Con este avance organizativo, la promulgación de la Ley 70 de 1993 –de comunidades negras– fue interpretada como una acción de afirmación en la lucha contra el racismo a través de la cual se logró el reconocimiento de los territorios para las comunidades afro, de sus formas de gobierno y de organización, fundamentalmente en el Pacífico Colombiano. En 2011, con el decenio de los afrodescendientes declarado por la UNESCO, en Colombia se emitió la Ley 1482 cuyo objetivo es “garantizar la protección de los derechos de una persona, grupo de personas, comunidad o pueblo, que son vulnerados a través de actos de racismo o discriminación” (Congreso de la República, noviembre 30 de 2011).

Estas disposiciones legales dieron lugar a la formación de organismos como el Observatorio de la Discriminación Racial OD racial –conformado por abogados– y el Observatorio Contra la Discriminación Racial y el racismo O CDR –adscrito al Ministerio del Interior⁷–, a partir de los cuales se realizaron campañas de sensibilización como “La Hora Contra el Racismo” en 2015, del Ministerio del Interior, y surgieron colectivos mucho más radicales como Chao Racismo, en 2011, dirigido por el profesor y abogado Ray Chapurri, en Cali, tras la denuncia interpuesta contra la revista *Hola*, un medio nacional, que representaba a mujeres negras de Cali en condición de servidumbre en la portada de sus revistas. En 2017, la marcha y paro cívico de Buenaventura, “Por la paz y la dignidad en el territorio”, puso de manifiesto la dimensión estructural del racismo en Buenaventura, el principal puerto de Colombia, y en otras regiones del Pacífico como el Chocó, respecto a la violencia y los conflictos que asolaban a las poblaciones negras. Varias consignas y acciones antirracistas fueron desplegadas durante estas movilizaciones. En 2014, más de 70 mujeres marcharon desde la comunidad de La Loma, en el alto Cauca, hacia Bogotá; “La Marcha de los Turbantes”, movilización de mujeres afrodescendientes por el cuidado de la vida y de los territorios, fue una acción antirracista decisiva contra la minería en territorios afrodescendientes.

7 En la actualidad, este enfoque jurídico en la lucha contra el racismo se lleva a cabo por nuevas organizaciones como ILEX Acción Jurídica.

Esta marcha tuvo implicaciones históricas, pues desde ahí nacería el movimiento social afrodescendiente “Soy porque somos”, que llevó a su principal líder, Francia Márquez Mina, a ser la primera vicepresidenta negra de Colombia.

Sin embargo, la denuncia del racismo y la orientación antirracista en el campo del arte en Colombia es un fenómeno mucho más acotado y de más reciente aparición en comparación con la movilización afro mucho más anterior. Sus antecedentes se pueden encontrar en la afirmación de la presencia de una intelectualidad negra en el escenario nacional a partir de la década de los años 40 en Colombia. Birenbaum-Quintero (2020) señala que para mediados del siglo xx se consolidó una intelectualidad negra en la que figuraban personajes como Diego Luis Córdoba (1907-1954), Natanael Díaz (1919-1964), Aquiles Escalante (1923-2002), Helcías Martán Góngora (1920-1984), Teresa Martínez de Varela (1913-1998), Arnoldo Palacios (1924-2015), Rogerio Velásquez (1908-1965), Delia Zapata Olivella (1926-2001), Manuel Zapata Olivella (1920-2004) y Teófilo Roberto Potes (1917-1975). Esta intelectualidad negra empezó a disputar el estatus sobre la representación de lo letrado y la intelectualidad de las elites nacionales, pensadas inminentemente como “blancas” y “eruditas”, para dar paso a la politización de la cultura en el marco de la cual la gente afro reivindicaba, desde una posición periférica, su contribución a la identidad nacional (Birenbaum-Quintero, 2020, p. 98). No obstante, el trabajo de esta intelectualidad negra raras veces se enunciaba desde una perspectiva antirracista. En cambio, su orientación puede ser definida como integracionista, pues reclamaba la inclusión y el reconocimiento de las expresiones culturales e identitarias afro e indígenas dentro de la construcción de la cultura nacional, aunque resultan innegables sus efectos antirracistas en el campo de la intelectualidad en Colombia.

De la misma manera, Viveros Vigoya (2013), al detenerse en la trayectoria intelectual de Manuel Zapata Olivella, mostró cómo esta intelectualidad negra en la primera mitad del siglo 20 estrechaba sus nexos con la afro intelectualidad del Caribe y los Estados Unidos. Esto contribuyó a dar forma a la materialización de la idea de ser parte de una experiencia afro diaspórica entre sectores negros en Colombia que históricamente habían sido excluidos del goce de una ciudadanía plena. En ese contexto, Delia Zapata Olivella y Manuel Zapata Olivella, en apoyo a la movilización afro en Estados Unidos en contra de las leyes del Jim Crow y la lucha por los derechos civiles, conformaron organizaciones discretas que denunciaban el racismo, aunque estas se disolvieron rápidamente, como el Club Negro en la década del 40 en Bogotá (Viveros Vigoya, 2013).

En este contexto, un audaz proceso de politización de la cultura mediante los debates en torno a la idea del folklore se convirtió en un factor determinante para revisar el orden socio racial de la sociedad colombiana (Valderrama Rentería 2013; Birenbaum Quintero 2020; Valero 2021). En particular, el campo de las expresiones artísticas afrocolombianas quedaba asociado con la cultura popular, las expresiones del folclor en las danzas y su contribución a la identidad nacional (Valderrama Rentería, 2013; Wade, 2000, 2018; Flórez Bolívar, 2018; Parra Gaitán, 2020).

A partir de la década del 2000, un grupo de artistas, en su mayoría afro, empezó a explorar con propuestas estéticas que indagaban por la representación afrocolombiana en el

arte y la manera en que se había construido el régimen de su visualidad. Este proyecto inició en un primer momento de manera individual, a partir de las inquietudes e insatisfacciones que estas y estos artistas, provenientes de las clases medias negras, tenían sobre el lugar de la gente negra en el arte colombiano. Este proyecto se convertiría en la primera iniciativa en el campo de las artes plásticas en Colombia que puede ser descrita en términos de enunciación antirracista. La sensación de insatisfacción con la representación de lo negro en el arte y con el ordenamiento jerárquico-estético racializado en Colombia elevó la conciencia sobre la necesidad de emprender acciones antirracistas desde la plástica entre estos artistas, fundamentalmente cuestionando algunas concepciones sobre las identidades negras en Colombia mediante una práctica artística situada en donde ellos y ellas se vinculaban desde sus propias experiencias de ser afro colombianos en distintos espacios.

Con la Curaduría de Raúl Crisancho Álvarez y Julia Mercedes Angola Rossi, "Viaje sin mapa" (2006), auspiciado por BanRepCultural, la red cultural del Banco de la República de Colombia, fue "un primer acercamiento para la visualización y el posicionamiento de la producción plástica afro contemporánea en Colombia" (Banco de la República, 2006). Esta exposición agrupó trabajos de 19 artistas de diversos orígenes regionales, afrodescendientes y mestizos, que desde sus trabajos habían empezado a identificar los puntos sensibles del imaginario visual, desde la plástica, sobre la gente negra en Colombia.

En palabras de los curadores Julia Mercedes Angola y Raúl Crisancho Álvarez, aunque el panorama cultural de las expresiones afrocolombianas estaba bastante definido, asociado con la cultura popular, "las artes plásticas permanecían excluidas" en cuanto a su participación en la construcción de un campo de expresiones artísticas afro colombiano y en la historia misma del arte en Colombia (Banco de la República, 2006). En ese sentido, el proyecto "Viaje sin mapa" introdujo una narrativa particular de enunciación antirracista en Colombia que ya no solamente cuestionaba la invisibilidad de la gente afro en la vida nacional, sino que disputaba el carácter de su propia representación.

Entre los aspectos de esa nueva narrativa sobre la enunciación antirracista en "Viaje sin mapa" destacan tres elementos. El primero de ellos introduce el territorio afro colombiano desde su diversidad sociocultural para pensar en lo afro de manera más compleja, alejándose de la definición que partía de lo puramente étnico, la pigmentación o el colorismo, el primitivismo o el costumbrismo. En segundo lugar, se concebían las identidades afro como un grupo heterogéneo de hibridaciones que comprenden dimensiones urbanas, locales, regionales, comunicativas y globales, y que van más allá de la asociación entre afrodescendencia, comunidad, campo y poblado, el modelo de etnización de lo afro que se derivaba de la Ley 70 de 1993, o ley de las comunidades negras en Colombia (Agudelo, 2005; Cunin, 2003; Restrepo, 2013, 2021).

Por último, esta representación de lo afro desde la plástica entendía lo "negro" en su complejidad histórica, política y social" e incluyó también a aquellos sujetos mestizos que revisaban críticamente los procesos de producción de sus identidades, constituyéndose en aliados para visibilizar también lo afro y su contribución al campo nacional y señalar el problema del racismo anti negro y de la racialización de lo "mestizo" en Colombia

(Banco de la República, 2006, p. 3)⁸. “Viaje sin mapa” (2006) incluye registro de fotografía a color con trabajos como los de Liliana Angulo, “Negro utópico” (2001); Fabio Melesio Palacios, “No todo es igual, no todo tiene la misma significación” (2001); Fernando Mercado, “El rey del rey” (1998); Fotografía digital y en blanco y negro, como los trabajos de Javier Mujica, “Yo soy Babalú” (2005) y “San Lázaro” (2005); Oleo y acrílico sobre lienzo, como los trabajos de Fernando Castillejo, “Pequeño cielo rojo” (2005) y Anibal Moreno, “De la serie Londres - Peluquería” (2002); entre otros.

En obras como las de Liliana Angulo, “Negro utópico” (2001), se puede apreciar, por ejemplo, a través de la satirización y la parodia sobre la gente negra en la cultura popular, un cuestionamiento directo a los estereotipos sobre los cuerpos negros y sus identidades sociales. Mediante una serie fotográfica en la que la misma artista posa haciendo gestos y ademanes exagerados se pone en evidencia la circulación de una representación social que imagina lo afro desde lugares ligados a la servidumbre, lo festivo, el trabajo doméstico y el primitivismo⁹.

“Viaje sin mapa” (2006) cuestiona varias nociones y sentidos comunes, no solo sobre lo afro como alteridad marginada en la construcción de lo nacional, sino también de la misma concepción de la afro descendencia y la negritud que se fue construyendo desde la intelectualidad negra a partir de la primera mitad del siglo 20 hasta la década de los 70. Gran parte de esa construcción de la negritud se había realizado desde la literatura y las danzas folclóricas, de manera que se había establecido una especie de representación que buscaba permanencias y continuidades con África, revestía la afro descendencia de sentidos de inmanencia y, en ocasiones, cedía ante la presión por la “autenticidad”, una presión común en los estudios de las danzas populares desde las perspectivas del folklore (Parra Gaitán, 2023).

En contraste, “Viaje sin mapa” incluía a artistas tanto negros como mestizos que cuestionaron esas representaciones “atávicas”, como las designaban, en la representación de lo negro. De la misma manera, varios de los artistas introdujeron un elemento que sería central para las estrategias antirracistas en las prácticas artísticas en Colombia: el combate a los estereotipos y la centralidad del cuerpo como mediador de la experiencia encarnada del racismo y su contestación. La convergencia entre artistas afro descendientes y “mestizos” que también han sido racializados por su lugar de origen, geografías, proveniencia e incluso tonalidad “morena de la piel” hizo posible concebir la idea de que el antirracismo no es una plataforma de acción política y enunciación exclusivamente negra; en contraste, abrió la posibilidad de entablar el diálogo sobre la formación de alianzas en la lucha contra el racismo y los mecanismos de racialización entre sectores mestizos que también son objeto de marginación y exclusiones sociales.

8 La obra puede consultarse en <https://www.banrepcultural.org/proyectos/afrocolombianidad/viaje-sin-mapa-representaciones-afro-en-el-arte-contemporaneo-colombiano>

9 Ver <https://bananacraze.uniandes.edu.co/obras/arte.identidades.violencias/liliana-angulo/>

2. La afectividad y el cuerpo como inter-mediación en las prácticas artísticas antirracistas

Durante el trabajo colaborativo con las y los artistas en el proyecto de investigación abordamos la cuestión de las motivaciones personales que los llevaron a emprender proyectos artísticos que abordaban el tema del racismo. Tras estas conversaciones, la mayoría de ellas informales, y otras en el marco de entrevistas, las y los artistas coincidieron en que la orientación antirracista en sus trabajos surgió de experiencias personales en los ámbitos familiares, barriales y comunitarios. Estas experiencias tocaban puntos sensibles de sus propias biografías y muchas veces estuvieron acompañadas de sentimientos de indignación, rabia, inconformidad e insatisfacción, así como dolor, tristeza y duelo. Esta emocionalidad propia de los procesos creativos antirracistas los llevó a conectar sus preocupaciones estéticas con sus posicionamientos particulares respecto al tema de la raza y sus impactos, ya sea en la vida propia o la de los otros. En el trabajo con artistas como Rafael Palacios, Yeison Riascos y Margarita Ariza, a los cuales me referiré posteriormente, fueron precisamente esas sensaciones de inconformidad e insatisfacción los detonantes para una enunciación antirracista de sus prácticas artísticas. En el caso de los dos primeros, la insatisfacción con la representación de la negritud en ámbitos como la danza y las religiosidades afro; en el caso de Ariza, el cuestionamiento a los privilegios de la blanquitud y de la racialización en los cuerpos de comunidades enteras.

Yo me preguntaba, ¿qué pasaría si los cuerpos de los santos y personajes de la fe católica que acá en Buenaventura tanto veneramos fueran negros?, ¿habría tanta impunidad, violencia y discriminación si los santos fueran negros como nosotros? A mí me causaba indignación (Yeison Riascos, CARLA, 9 de septiembre de 2021).

Yo estaba completamente insatisfecho con la forma en que se representaban los cuerpos de los bailarines negros en el Ballet Folclórico Nacional. La sexualización y la exotización eran las únicas formas en que se nos representaba en las danzas, así eran vistos los cuerpos de las personas afrodescendientes. Me daba rabia. Yo decidí crear mi propio lenguaje para resaltar la dignidad y el conocimiento que hay en las danzas afrocolombianas. A partir de esa indignación y rabia surgió la propuesta creativa de Sankofa, que cuestionaba el racismo en el campo de las danzas (Rafael Palacios, Comunicación personal, noviembre 23 de 2020).

El "cuerpo", su uso y la experiencia de "encarnar" y/o corporizar fuerzas afectivas y emocionalidades caracteriza las prácticas artísticas antirracistas en Colombia. La afectividad funciona como una mediación para mostrar de qué manera la práctica artística moviliza sentidos antirracistas a partir del "embodiment of the social life" (Hughes-Freeland, 2008) que resalta el papel central del cuerpo en la comprensión de las experiencias de racismo y en su contestación.

La relación entre antirracismo y afecto ha sido abordada en trabajos desarrollados en el marco de la teoría social crítica. En el contexto de esa relación, estos trabajos definen el afecto/afectividad como un "un encuentro de fuerzas" que se materializa en el potencial

que tiene “el cuerpo de afectar y ser afectado” (Clough & Halley, 2007) y las relaciones que se desprenden de esas afectaciones. Así, el afecto como categoría de análisis abarca un amplio repertorio de nociones interrelacionadas cuyas distinciones no siempre son claras, como emoción, sentimiento, estado de ánimo, sensación, atmósfera, ambiente, capacidad, fuerza, intensidad, etc. (Arthur, 2021). El desarrollo del denominado *affective turn* en la teoría crítica social sigue la línea de las reflexiones filosóficas cuya genealogía y conceptualización se remontan desde Baruch Spinoza y Henri Bergson hasta Gilles Deleuze y Félix Guattari. Esta tradición de pensamiento aborda la afectividad como “a substrate of potential bodily responses, often autonomic responses, in excess of consciousness” (Clough & Halley, 2007, p. 2).

El giro afectivo en las ciencias sociales surgió de la necesidad de cuestionar la tradición filosófica de orientación cartesiana que establecía ontologías dualistas y separaba el cuerpo de la mente (La Caze & Lloyd, 2011). Esta concepción dualista dio lugar a cierta desatención a las exploraciones filosóficas sobre el cuerpo, la cual permaneció vigente en varias de las disciplinas de las ciencias sociales hasta el siglo XX, como la psicología social, la sociología, la historia y cierta tradición fenomenológica de la filosofía (Ayús Reyes & Eroza Solana, 2007).

Posteriormente, las preocupaciones fenomenológicas y post-fenomenológicas del pensamiento filosófico volcaron su interés en estudiar la relación entre espacio y cuerpos, teorías del *embodiment*, el mundo cibernético y las reflexiones sobre lo humano y su relación con las tecnologías (La Caze & Lloyd, 2011). De modo que este *affective turn* “expresa una nueva configuración en el análisis sobre los cuerpos, las tecnologías y la materia” (Clough, 2007, p. 2). Así, el renovado interés de las disciplinas de las ciencias sociales por el cuerpo se desarrolló en el marco de las reflexiones en teoría social crítica sobre la afectividad.

Ahora bien, el cuerpo ha sido abordado desde distintas perspectivas en las tradiciones del pensamiento filosófico, primeramente, y luego se ha convertido en materia de interés de las ciencias sociales, en especial para la antropología y varias de sus vertientes, como la antropología médica y la antropología del cuerpo. A partir de este giro, las investigaciones sobre el cuerpo han dado preeminencia a la capacidad que tiene este no solo de afectar sino de ser afectado por otras entidades que lo rodean, lo cual ha llevado al desarrollo de la perspectiva del *embodiment* como forma de corporeizar prácticas sociales y la experiencia individual y colectiva (Csordas, 1994). Dentro de este campo de la antropología del cuerpo resultan relevantes las distinciones analíticas provenientes de la antropología médica que hacen Schepher-Hughes y Lock (1987), quienes distinguen entre tres nociones sobre el cuerpo: cuerpo como fenómeno experimentado desde el individuo; cuerpo social, que se relaciona con la naturaleza, la sociedad y la cultura; y cuerpo político, como un artefacto sujeto al control social y político (p. 6). En ese sentido, el cuerpo es el lugar de inscripción de violencias –simbólicas, físicas, psicológicas, etc.– y también el espacio de contestación de esas violencias.

Ayús Reyes y Eroza Solana (2007) resumen las principales perspectivas analíticas sobre el cuerpo haciendo un énfasis particular en las aportaciones de la antropología:

En primer lugar, el cuerpo es un portador primigenio de signos, un sustrato básico de orientación social y simbólica. En segundo lugar, cada cultura, y sus intrínsecos contextos interaccionales, emplea el cuerpo para elaborar significación socialmente aceptable y altamente convencional. Tercero, estudiar el cuerpo es inseparable de la investigación de los códigos simbólicos con los que opera una cultura, por tanto, la investigación sobre la corporeidad debe evitar abordar el cuerpo como una entidad prístina y aislable del flujo y las prácticas sociales. Cuarto, los códigos corporales son también traducidos a códigos discursivos. Quinto, las investigaciones sobre los cuerpos en interacción deben auxiliarse de tecnologías audiovisuales de alta resolución, en el entendido de que el cuerpo es una suerte de actividad tecno-lógica, por tanto, socio-mental (p. 93).

De manera que el cuerpo, según el pensamiento filosófico y las ciencias sociales como la antropología, es una "entidad de conocimiento", es decir, una intermediación cognoscente entre sistemas naturales, culturales, ecológicos, espirituales, experienciales, psíquicos y estéticos que puede ser analizada también como productora de memoria y conocimiento del pasado y del presente sobre culturas y grupos sociales. Esto es fundamental porque, en el caso de la práctica artística antirracista, el cuerpo, como "sistema de conocimiento" del pasado y del presente, es clave para crear narrativas que disputen los lugares sociales asignados a personas, grupos o comunidades.

La experiencia de la corporalidad con la que habitamos el mundo, insertos en un sistema de significaciones culturales, es posible mediante relaciones de afectividad entendidas como unas "non-conscious experience of intensity; unformed, abstract and unstructured potential" (Shouse, 2005, p. 2). De acuerdo con el desarrollo de esta teoría de la afectividad en el marco de la cual el cuerpo es la mediación cognoscente inseparable de las emocionalidad, los sentimientos y las sensaciones, tanto la producción de subjetividad como del orden emocional están íntimamente relacionados con la administración del poder dentro de un sistema de producción que vuelca la responsabilidad del manejo emocional en el sujeto y ya no en las instituciones y el sistema en los que está inmerso (Besserer Alatorre, 2014). En ese sentido, la experiencia de corporeizar formas materiales y simbólicas de desigualdad y exclusión asociadas con el racismo se convierte en una manera de estudiarlo, analizarlo y contestarlo o resistirlo mediante la práctica consciente de evidenciar sus lógicas y efectos en las tramas de la vida cotidiana de individuos y comunidades racializadas. A través de este enfoque y mediante un estudio de audiencias Correa Angulo y Alarcón Velásquez (2024) han mostrado como las prácticas artísticas antirracistas producen en las y los espectadores efectos diferenciados tales como "incomodidad", "frustración", "esperanza", "empoderamiento" o "alegría". Estos efectos antirracistas inciden en las percepciones y en los grados de reflexión que las audiencias tienen de las personas negras *on stage*. En esa medida, el antirracismo es un "efecto" que lleva a las audiencias a reflexionar y auto-cuestionarse sus puntos de vista sobre las formas en que son alterizadas las poblaciones afro en general.

Sin embargo, uno de los límites de este enfoque de la afectividad es que a veces reduce las acciones antirracistas en el arte a un "efecto" provocado en las audiencias o públicos que interactúan con las obras y proyectos artísticos. En contraste, la emergencia de un grupo de contribuciones desde los feminismos negros e indígenas decoloniales en Latinoamérica han señalado la relación ontológica que existe entre el cuerpo y el territorio, ampliando

las nociones de cuerpo hasta ahora esbozadas aquí y mostrando cómo las violencias que se viven en los territorios –violencias por extractivismos, deforestación por agro negocios, minería, conflicto armado, etc.– se inscriben también en el cuerpo de las mujeres (Carneiro, 2019; Zaragocin & Caretta, 2021; Paredes, 2010; Curiel, 2007).

Así, desde la movilización afro en Colombia, prácticas antirracistas que incluyen estéticas del cuidado, cuestionamientos de los ordenamientos racializados hacia lo blanco y la belleza y afirmación de las identidades alrededor del pelo afro de las mujeres en Cali, Bogotá y Cartagena, amplían los sentidos del antirracismo como práctica de cuidado y del cuerpo como lugar de contestación (Viveros Vigoya & Ruetter Orihuela, 2021; Ruetter Orihuela, 2022; Villarreal Benítez, 2017).

Los sentidos del antirracismo en tres proyectos artísticos

En este apartado comentaré brevemente tres propuestas artísticas en Colombia para introducir algunos sentidos sobre el antirracismo desde la práctica artística que se desprenden de ellas. Con esto quiero resaltar el carácter heterogéneo e interseccional del antirracismo a partir del entendimiento sobre la problemática racial que tienen estos artistas y de sus posicionamientos personales y colectivos en relación con el racismo y las maneras de lidiar con él. En estas experiencias artísticas, que son también políticas pues combinan una intencionalidad crítica mediante una estética, llegamos al campo de enunciaciones antirracistas, una plataforma discursiva y práctica que busca hacer notar que el racismo *es* una vivencia fundamentalmente corporal, una experiencia particular “encarnada” que en su materialidad resulta en la afectación de la vida, incluso hasta el punto de extinguirla, y en su naturaleza ideológica-emocional conlleva el menoscabo de la dignidad humana.

El proyecto “Salve, Salva, Salvia” (2022) de Margarita Ariza Aguilar, artista colombiana y maestra en Filosofía y Artes Vivas por la Universidad Nacional, es un gesto luctuoso y una acción de memoria desarrollada con la localidad de Siloé en la ciudad de Cali, Colombia, tras los hechos violentos de la fuerza pública contra manifestantes el 28 de mayo de 2021 en el marco del paro nacional en Colombia. Los ataques de la fuerza pública contra jóvenes de las clases sociales bajas y sectores vulnerados, que salieron a manifestarse contra un paquete de reformas fiscales presentada por el gobierno de Iván Duque, provocaron la muerte de varios de ellos y dejaron a familias sin sus hijos. Dos de las víctimas mortales fueron Michael Aranda Pérez y Daniel Sánchez. El primero fue muerto durante los enfrentamientos con la Policía; el segundo apareció junto a otros cuerpos, calcinado, en las ruinas del almacén Dollarcity, después de que la fuerza pública lo amordazara y se lo llevara capturado –de acuerdo con los testimonios de personas de la localidad–. Michael Aranda tenía 24 años y Daniel Sánchez 17, ambos eran jóvenes de Siloé.

“Salve, Salva, Salvia” es un gesto participativo a manera de ofrenda, de memoria y sanación (o alivio). Durante los disturbios y los terribles enfrentamientos de la fuerza pública y los jóvenes que se manifestaban, Ariza estableció relaciones de apoyo con varios de las y los líderes de Siloé que estaban en un plantón y en barricadas. Tras los hechos violentos que

cobraron la vida de los dos jóvenes, su familia y Margarita Ariza empezaron a trabajar en un proyecto de reclamo y exigencia de justicia; se organizó, junto con otros miembros de la localidad, un tribunal comunitario para juzgar la violencia y los crímenes del ESMAD (Escuadrón Móvil Antidisturbios). "Salve, Salva, Salvia" incluye performance, escritura, canto y recitación en voz alta de verbos relacionado con la acción de proteger. Esta práctica artística innegablemente procede del dolor que produce la parálisis, el horror y el miedo que hace enmudecer o gritar de impotencia. Ante esta realidad la artista y los participantes, familiares y personas de la comunidad de Siloé que hacían parte de la "Primera línea" –como eran denominados los jóvenes que estaban en frente de las protestas– propusieron la necesidad de "ensalviar"; este concepto fue creado para traducir la intención poética de aliviar a través de la encarnación de los sentidos del verbo proteger contenido en la *Constitución Política de Colombia* (1991), que señala esta obligación del Estado con sus ciudadanos.

Junto a Abelardo Aranda y María Italia Pérez –padres de Michael Andrés Aranda Pérez– y varios miembros de la comunidad de Siloé se realizó la derivación de los verbos amparar, proteger, cuidar, salvar, guarecer. Como parte de este gesto se tomaron las ruinas del almacén Dollarcity y se enunciaron los verbos y su derivación; los participantes expresaban con el cuerpo cómo se sentía la acción de proteger, qué sensaciones generaba. La "encarnación" de los verbos a través del cuerpo reactivó la memoria del dolor de la pérdida de familiares y amigos durante los enfrentamientos con la fuerza pública, pero también conformó una comunidad de auto cuidado en la que fue surgiendo la sensación de reclamar por la restitución de la dignidad tras el agravio. Esta acción incluyó varias fases por espacio de tres meses. Se organizaron grupos de apoyo, marchas hacia la Fiscalía, ollas comunitarias donde las personas iban a contar sus experiencias de agravio ante los hechos traumáticos que habían sacudido a su localidad y a varias de las familias. Durante una de las sesiones, se empezó a utilizar la planta salvia, que tiene propiedades medicinales para transmutar el dolor y la necesidad de protegerse, curarse, aliviarse. Poner el cuerpo en la ruina de un almacén, que significó la muerte para varios jóvenes, permitió reconstruir un expediente de dolor, una memoria colectiva del agravio y deseo por la restitución de la dignidad (Ariza, 2022). La derivación de los verbos dio paso a una reflexión colectiva sobre la necesidad del auto cuidado; varias acciones siguieron como parte del gesto estético y simbólico; se usaron libretas para derivar los verbos y varios elementos de los saberes locales que se emplean para limpiar, curar, aliviar, tales como el agua, la sal y la planta salvia. En palabras de Ariza Aguilar: "El gesto se propone como una acción de sanación o alivio a las violencias desde una práctica colaborativa, interdisciplinar que vincula lenguajes de las artes, para crear documentos, poner el cuerpo como lo hace un testigo y hacerse coro, una *communitas*, para contrarrestar el dolor o al menos aliviarlo" (Ariza Aguilar, 2022, p. 1).

Por su parte, la obra "Ancestros del futuro" (2022), de la compañía de danza afro contemporánea Sankofa Danzafró de Medellín, recrea la historia de una comunidad de jóvenes negros cuya vida transcurre tranquilamente y sin sobresaltos en un tiempo sin marcaciones, cuando de pronto uno de ellos encuentra un tabernáculo, un símbolo misterioso que contiene un conocimiento con el poder de transformar su vida y la vida de los suyos. El joven decide explorar, arriesgarse; tener el conocimiento incluye asumir riesgos y cuidados.

El dilema de elegir entre lo antiguo y lo nuevo se avizora en toda la obra. Entonces, la comunidad es sitiada por unas figuras guardianas que parecen máquinas robotizadas que esclavizan a la gente. Una especie de corriente representada por una figura mítica y misteriosa arrastra a la comunidad a un vacío, un deambular sin sentido; hombres y mujeres se resisten, luchan, pero vuelven a ser sometidos por esa corriente que los empuja a andar errabundos. Entonces, el joven tiene que empezar a pelear contra la figura que lo castiga por atreverse a explorar un conocimiento sagrado e imaginar un futuro distinto para los suyos. Desafía a la figura mítica y sufre una derrota avasallante. Para volver a luchar necesita retomar los conocimientos que ya poseen los suyos y fortalecerse. Restablecido con el poder de un nuevo conocimiento que tiene y el saber ancestral que ya conoce, el joven desafía nuevamente a la criatura mítica y vence, liberando a los suyos y vislumbrado un futuro que es cada más propio, un futuro sobre el que por fin tienen el control.

La obra está fuertemente influenciada por la corriente estética y filosófica del afro futurismo que emplea la “ficción especulativa” para proponer un universo estético y político donde la existencia de lo afro se representa de manera digna y como sujetos al control de sus propios destinos (Bennet, 2016; Eshun, 2003). Esta obra de danza afro contemporánea propone una narración basada en una figuración mítica, así como en las referencias a cosmologías y saberes afro utilizados para imaginar futuros alternativos en los que la comunidad tenga control de sus propias condiciones de existencia (Teatro Metropolitano de Medellín, 2022). En palabras del director, “la obra está cargada de símbolos que tensionan el pasado y el presente. Prefigura una versión del mañana mediante la danza como juicio futuro”. Durante las presentaciones de la obra en el Teatro Metropolitano de Medellín, en varias conversaciones con el público se destacó la naturaleza altamente simbolizada y la estética intencional de la obra que centra la atención en una comunidad afro –los bailarines en escenario– como un sujeto orgánico que lucha en varias temporalidades contra unas asimetrías opresivas sistemáticas. Estas son representadas en el escenario por una música con sonidos electrónicos de ambiente industrial, de maquinaria pesada, y mediante una coreografía con movimientos automatizados que combinan *poping* y contracciones repentinas de las posturas corporales combinadas con movimientos de la danza afro contemporánea.

A su vez, la obra fotográfica de Yeison Riascos, joven fotógrafo y artista plástico de dibujo y *body painting*, originario de Buenaventura, “Buenaventura visión sagrada” (2017), combina la iconografía religiosa católica fuertemente enraizada entre las comunidades negras del Pacífico en Colombia y las pone en diálogo con los cuerpos negros y sus rutinas cotidianas. Las fotografías recrean escenas conocidas de la fe católica como el nacimiento de Jesús, el Sagrado Corazón de María, el Sagrado Corazón de Jesús, un cardenal, entre otras, y las ubica en un contexto de la cotidianidad en la que viven y se desenvuelven las personas de la comunidad. Temas como la devoción, la fe y la festividad son contrastados bajo la pregunta ¿qué pasaría si los cuerpos de los santos y mártires de la fe católica fueran cuerpos negros? Las fotografías están compuestas por elementos del entorno de estas comunidades con los cuales se recrean elementos sagrados de la liturgia católica como la corona de espinas y la Cruz de la Custodia donde se guardan la hostia y el vino. Si los cuerpos de los santos e iconos de la fe católica fueran cuerpos negros, ¿el racismo que afecta la

cotidianidad de estas personas sería el mismo?, ¿el tránsito y la movilidad de estas personas no sería cuestionado o visto con sospecha cuando viajan a la capital o salen de sus entornos comunitarios?, ¿el asedio policial y la criminalización de los jóvenes negros en espacios de espaciamiento y en la calle sería igual? Estas preguntas evidencian las tensiones entre las religiosidades dominantes y las racializaciones implícitas en la construcción de la fe y la valoración de la vida de los otros, a quiénes se consideran santos, puros o mártires y a quiénes no. La secularización de lo sagrado en la iconografía católica reclama por una inclusión más realista de las formas de religiosidad afro en Colombia y por la construcción de expresiones de fe y devoción étnicamente marcadas en el contexto de la reproducción de un racismo cotidiano y estructural¹⁰.

Estas tres obras denuncian y señalan de manera clara la presencia del racismo en ámbitos como la danza, la criminalización de la protesta social y las formas de religiosidad afros. Pero, además, irrumpen en esos espacios para disputar los ordenamientos estéticos y sociales respecto a los lugares de la gente afro en escenarios cotidianos. De estos proyectos artísticos se desprenden varios sentidos u orientaciones sobre la práctica artística antirracista que hacen parte de lo que denomino "campo de enunciación antirracista", que se caracteriza por asunciones explícitas y afirmaciones sobre la intencionalidad que tienen las obras de cuestionar ordenamientos racializados mediante los procesos creativos, las estéticas y la afirmación de las identidades negras o afrocolombianas, por un lado, y, por el otro lado, esta enunciación antirracista se caracteriza por abarcar sentidos más amplios sobre la racialización y procesos de producción de grupos racializados extendidos a sectores de la sociedad civil marginalizados, a sus condiciones materiales de vida y la producción de subjetividades que son vistas como constitutivas de problemáticas sociales (Campos García, 2012). Entre estas formas que adopta la práctica artística antirracista está la intención de acompañar, documentar y ayudar a aliviar el efecto que producen las políticas de muerte (Mbembe, 2020), a la par de que se enuncia de manera explícita la lucha contra el racismo desde la práctica artística como una irrupción vista como acto político-afectivo.

Para este concepto de "enunciación antirracista" me baso en las teorías sobre el discurso y la enunciación, las cuales se centran en el habla y el hablante, así como en su capacidad de usar el lenguaje en contextos sociales mediados por relaciones de poder, es decir, de construir discursividad y de expresar la subjetividad (Kerbrat-Orecchioni, 1986; Benveniste, 1970). La enunciación hace parte del componente pragmático del lenguaje que se preocupa por la intencionalidad y la performatividad del habla en la cual entran en juegos elementos semióticos y extra lingüísticos que definen la orientación de mensajes y sus contenidos en el marco de una interacción social (Dijk, 2010; Van Dijk, 2019). Estos mensajes presentes en los "actos de habla" tienen una fuerza "ilocucionaria" que no es necesariamente explícita, sin embargo su significación es reconocible por los hablantes en las interacciones comunicativas (Austin & Urmson 1990). Una enunciación antirracista es,

10 Ver más en: Vist. "Yeison Riascos". *VIST: Visual is Telling*, 2021, [En línea:] <https://vistprojects.com/tag/yeison-riascos/>

entonces, una toma de posición mayormente explícita respecto de la intencionalidad de combatir el racismo y sus efectos.

En ese sentido, la “enunciación antirracista” en las prácticas artísticas que se abordan en este artículo responde a la propuesta conceptual elaborada por Mónica Moreno Figueroa y Peter Wade, “gramáticas alternativas del antirracismo” (Figueroa & Wade 2022) en la cual definen como “*the actions and discourses in which racial inequality and racism were not explicit... but [those actions and discourses] had anti-racist effects because the challenges racialised distribution of power and value, material and symbolic*” (p. 6). Las “gramáticas alternativas del antirracismo” son, por lo tanto, acciones llevadas a cabo por colectivos, organizaciones e individuos cuyas repercusiones tienen efectos antirracistas porque desafían ordenamientos racializados en las sociedades, aunque la intención primaria de esas acciones no haya sido explícitamente antirracista.

En contraste, la enunciación antirracista toma de aquella definición el carácter de “efectos antirracistas”, sin embargo, propone que esos efectos también son logrados por acciones desde prácticas artísticas que generalmente sí están interesadas en presentarse como antirracistas desde el momento mismo de su creación y durante su circulación. De estas enunciaciones antirracistas se desprenden unos sentidos que no solo disputan, sino que, también, cuestionan la distribución del poder en la reproducción de inequidades materiales y simbólicas entre ciertos grupos. La enunciación antirracista busca, por un lado, fortalecer, acompañar y empoderar a los sectores, grupos, comunidades e individuos que han padecido los estragos del racismo en sus vidas, comunidades o territorios, y por el otro, pone en evidencia, desde sus códigos estéticos como desde sus propósitos creativos, la intención de cuestionar el ordenamiento racializado que las audiencias comparten.

El primer sentido sobre el antirracismo que se desprende de la práctica artística de Margarita Ariza tiene que ver con “una experiencia de encarnar” el dolor, la pérdida y el duelo en contextos y situaciones donde la vida misma corre peligro de ser maniatada o eliminada. La racialización como proceso de producción de grupos humanos en términos raciales produce sistemáticas formas de inequidad sobre ciertas poblaciones, como si estas fueran “naturales” en ellas (Murji & Solomos, 2005). Este proceso también participa en la producción de subjetividades que se caracterizan por un estado de rotura, fragmentación y abandono; es decir, la racialización como proceso reproduce la fragmentación del individuo y de su colectividad, en cuyo proceso participan ordenamientos institucionales, como agentes de la fuerza pública, y operan políticas de Estado que orquestan la desaparición material de los cuerpos (Mbembe, 2020).

El gesto de “Salve, Salva, Salvia” involucra a miembros de la localidad de Siloé que experimentaron de manera directa el efecto de la maquinaria de represión del Estado. Siloé es una localidad al occidente de Cali, ubicada en las zonas de los Farallones de la montaña. La localidad tiene más de 100 años de ser fundada; originalmente fue poblada por familias mineras provenientes de Caldas que se vieron atraídas por la explotación carbonífera en la zona. Posteriormente, por causa del conflicto armado en las regiones del Pacífico, en los departamentos del Cauca y Valle del Cauca, familias enteras de población afro se desplazaron hacia esa zona en la localidad de Siloé. La mayoría de las familias tienen bajos ingresos y

hacen parte de sectores informales y semi-informales de la economía de la ciudad. La localidad ha sido vista por las elites de Cali y varios sectores conservadores de la ciudad como un lugar de inseguridad, peligro y pobreza. Durante las protestas del Paro Nacional en 2021, los jóvenes de la localidad, junto a varios miembros de sus familias, salieron a protestar, en parte, motivados por el incremento de la marginación producto de la pandemia por el Covid-19, por la falta de oportunidades y el encarecimiento del costo de vida que afectaba particularmente a los miembros de esta localidad. La mayoría de los jóvenes desertaba de la educación escolar para trabajar, y quienes querían estudiar tenían que recurrir a créditos escolares que generaban deudas familiares insostenibles en el tiempo.

Durante los enfrentamientos con la fuerza pública, episodios reiterados de incursiones a la fuerza en la localidad fueron reportados por varios medios locales. Siloé apareció ante los ojos de la televisión nacional como "el lugar de la resistencia" –de hecho, se realizó un monumento con ese nombre–. Tras los hechos violentos ocurridos entre mayo y junio de 2021, específicamente contra los manifestantes de esa localidad, varios cientos de personas resultaron heridas con pérdida de la visión, fracturas, muerte y desapariciones. Cientos de reportes, videos en Twitter y otras redes sociales hacían un llamado de auxilio al gobierno nacional para que parara la arremetida del Escuadrón Móvil Antidisturbios de la Policía Nacional (ESMAD) contra los manifestantes. La respuesta fue la militarización de la localidad y la participación de ciudadanos de Cali, aglomerados bajo el título de "gente de bien", que salió armada a perseguir a los manifestantes de Siloé con el fin de restablecer el "orden público".

El gesto participativo "Salve, Salva, Salvia", coordinado por Margarita Ariza, residente de Cali, quien había sido testigo cercana de los desmanes de la fuerza pública y de las muertes violentas, busca crear un expediente colectivo sobre ese episodio de dolor tras experimentar el completo abandono del Estado y la sensación de desprotección. Al encarnar los verbos "proteger" y sus derivaciones, sin aludir directamente al racismo, quedaba en evidencia que este es experimentado como una falta de "protección" y un "desamparo" que recae sobre comunidades racializadas y termina con la muerte.



Figura 1. 'Ruinas del Dollarcity'. 2021, fotografía, 'Proyecto: Salve, Salva, Salvia'. Cali.

Fuente: Fotografía de Margarita Ariza. Reproducida con autorización de la artista.

De modo que al surgir la necesidad de autocuidado y de construir memoria, volviendo a los sitios del horror, como las ruinas del almacén Dollarcity donde murieron varios manifestantes, se expone el cuerpo al dolor, al tiempo que se buscan formas de aliviarlo. El antirracismo como posibilidad de alivio y sanación ante episodios traumáticos de la vida comunitaria de una localidad racializada es un sentido que se desprende de esta práctica artística.

El segundo sentido del campo de enunciación antirracista se desprende de la obra de Sankofa Danzafro, "Ancestros del futuro" (2022), es el de antirracismo como una "posibilidad de re-existencia". Los bailarines y bailarinas de Sankofa Danzafro son jóvenes que viven en la ciudad de Medellín, una ciudad que hasta finales del siglo XIX albergó un considerable número de población afrodescendiente, posteriormente, la presencia de población afro pasó a convertirse en una alteridad foránea durante el siglo XX. En ese contexto, estas generaciones de jóvenes negros que viven en localidades específicas de la ciudad tienen que lidiar con la extrañeza y la mirada exotizante que se cierne sobre ellos y ellas en varios espacios de la ciudad, que ahora se presenta como un ciudad blanca-mestiza. Pero la exotización y la extrañeza son menores en comparación con las formas de discriminación cotidianas y rutinarias que estas comunidades urbanas de nuevas generaciones enfrentan en espacios laborales y universitarios. Los que tiene acceso a la educación tienen que disputar

espacios de representación tanto en los contenidos curriculares como en las organizaciones universitarias, lidiando con la circulación de estereotipos sobre ellos y con una mirada que se debate entre la extrañeza y la prevención. Por otro lado, varios se desempeñan en trabajos racializados donde son contratados debido a ideas sobre su supuesta racialidad ligadas con su carácter, fuerza física o actitud festiva. Varios de ellos trabajan como vigilantes y guardias en restaurantes y clubes nocturnos, o como bailarines y animadores en *shows* de entretenimientos y en el sector de la construcción de vivienda, como lo han narrado en varias de las entrevistas y conversaciones que tuvimos durante el trabajo colaborativo cuando se hacía la creación de esta obra (#SankofaMiUniversidad, 12 de junio de 2021). De manera que obras como "Ancestros del futuro" proponen una narración que revisa lo que sucedería si quienes no tienen acceso igualitario al conocimiento lo tuvieran y lo utilizaran para transformar su realidad y perfilar su propio destino.



Imagen 2. 'Ancestros del Futuro'. 2022, fotografía, "obra de danza afro contemporánea 'Ancestros del Futuro'. Medellín.

Fuente: Fotografía de Sanfoka Danzafro, reproducida con autorización de los artistas.

Esta obra lidia con los estereotipos sobre la gente afro, fuertemente asociados a sus corporalidades; también elabora una narración centrada en la fuerza de la comunidad, de los lazos colectivos para resistir el embate de una maquinaria de exclusión. Su dramaturgia no solo denuncia los mecanismos de racialización que se vuelven rutinarios, sino que

hace un despliegue de códigos estéticos que se portan en el cuerpo, el peinado, el arreglo personal y varios estilos de baile afro urbano en donde el cuerpo tiene la posibilidad de crear en conjunto un espacio para ser y re-existir de forma distinta a los lugares asignados socialmente.

El sentido de antirracismo en esta obra, que se desprende del posicionamiento de la compañía de danza Sankofa Danzafro de Medellín, está relacionado con las influencias estéticas del afro futurismo y su postura sobre la necesidad de crear un futuro imaginado para la comunidad afro en condiciones de existencia dignas que prefiguran nociones de bienestar, goce y una vida libre. Así, como lo menciona el pensador Adolfo Albán Achinte (2013), se trata de una “re-existencia” desde la prefiguración narrativa que crea la obra de danza.

La obra de Yeison Riascos, por su parte, nos permite revisar la noción de antirracismo como una práctica de afirmación de una religiosidad afro que reclama espacios de reconocimiento y no estigmatización. Al recrear escenas y episodios de la fe católica a través de manifestaciones de elementos de la cotidianidad en la que se desarrolla la vida material de las comunidades del Pacífico, como Buenaventura, en Cali, Riascos irrumpe dentro de la visualidad sagrada católica para elevar también al campo de la sacralidad la cotidianidad afro y sus formas de devoción y fe. Este ejercicio de sacralización-desacralización desde la iconografía religiosa tiene un doble propósito: por un lado, muestra que los cuerpos de mujeres y hombres afros también son cuerpos para la devoción y la fe; por el otro, encarna en esos cuerpos los sentidos de dignidad y respeto que los símbolos y personajes religiosos, representados con cuerpos blancos, han tenido históricamente, equiparando los cuerpos a esos niveles de representación. Estos propósitos son realmente importantes toda vez que en Colombia se ha representado a las comunidades negras como “faltas de fe y devoción” en comparación con la narrativa de la devoción católica en ciudades blanco-mestizas andinas en Colombia, tales como Medellín, Pasto, Tunja, Bogotá. El campo de las afro religiosidades es, en definitiva, un terreno para la acción antirracista que disputa otras cosmologías y espiritualidades afrocolombianas que son sincréticas con formas católicas, pero que también tienen sus propias ritualidades y cosmogonías.

Diálogos e in-comprensiones en la colaboración

La colaboración, como un proceso activo en que ocurre la coproducción de teorizaciones, interpretaciones de fenómenos bajo escrutinio y escritura de textos, durante y posterior al trabajo de campo, ha cobrado relevancia en la práctica de muchas investigaciones de corte antropológico en Colombia y varias partes de América Latina (Arribas Lozano, 2015; Rappaport & Rodríguez, 2007; Baronnet *et al.*, 2011). En el campo de las prácticas artísticas este giro hacia la colaboración ha contribuido a reducir la distancia entre artista creador y referentes estéticos, involucrando a grupos, comunidades y personas en los procesos reflexivos y creativos mediados por expresiones estéticas que propenden por una transformación social (Palacios Garrido, 2009).

Así las cosas, la colaboración es un posicionamiento político que busca romper, tanto en la antropología como en el campo del arte, con asuntos como la autoría individual y el resguardo del conocimiento entre unos pocos, para ampliar su producción mediante teorizaciones, figuraciones y reflexiones en colectivo, acortando relaciones de poder y la inevitable violencia simbólica que implica investigar o crear "sobre los otros", para investigar, estudiar y crear "junto con otros". Sin embargo, como lo he señalado anteriormente, el antirracismo en las prácticas artísticas es un campo de enunciación y de prácticas heterogéneo que está fuertemente influenciado por las trayectorias y los orígenes familiares y regionales de los artistas que participan en él. Tal y como lo señala Mara Viveros Vigoya (2021), las formas de desigualdad históricas y de construcción de alterización en la región "explican que [tanto] las formas de racialización y activismo antirracista sean distintas y específicas en cada contexto nacional" (p. 24), por lo que los posicionamientos y las orientaciones pueden estar atravesadas por tensiones y perspectivas que tienen puntos de divergencias.

Entre las tensiones o in-comprensiones de estas prácticas artísticas hay dos perspectivas que me gustaría señalar. La primera de ellas atañe a la perspectiva afro-centrada del antirracismo; esta refiere que el antirracismo es, antes que nada, un asunto que compete a la comunidad negra, ya que ha sido este grupo el que históricamente ha lidiado y sufrido en el cuerpo y en sus territorios las manifestaciones de racismo estructural anti negro que persisten en la actualidad. El antirracismo, desde esta perspectiva, sitúa su genealogía en el panafricanismo y la reconstrucción de experiencias afro diaspóricas de cimarronaje y resistencias que proveen unidad y cohesión a una comunidad negra transnacional que tiene proyectos en común. Entre estos proyectos está la afirmación de las subjetividades afro mediante el realce de las estéticas, poéticas y políticas centradas en la identidad diferenciada étnicamente que se expresan en forma de justicia racial y reparaciones para este sujeto colectivo, histórico y racializado. Las estéticas y las religiosidades afro son citadas como el resultado de una suerte de experiencias históricas alterizadas como "negras" que han surgido como oposición y desafío frente a los sistemas de dominación socio raciales de orden colonial que se han reforzado en la contemporaneidad. En tanto que el racismo se entiende acá como una experiencia corporeizada, son los cuerpos afros o negros, o alterizados como tal, los únicos que lo han sufrido y, por lo tanto, tienen el derecho de reclamar una titularidad en la lucha contra él.

En esta perspectiva afro centrada se ubican los trabajos de Sankofa Danzafro y de Yeison Riascos. Entre los alcances de esta perspectiva está la de incluir las estrategias locales de la movilización antirracista dentro de circuitos y redes hemisféricas y afro latinoamericanas, de modo que la movilización afro antirracista encuentra familiaridades y solidaridades en las luchas a través del compartir de experiencias con otros lugares de la región. Los procesos de racialización al interior de la comunidad negra son asumidos como una especie de proyecto político afro diaspórico que no está exento de algunos esencialismos en torno a concepciones como comunidad, cultura y ancestralidad, revistiendo, a veces, las identidades afro de apreciaciones coloristas o enfocadas en la apariencia racializada, que es, precisamente, de acuerdo con Mara Viveros Vigoya (2021), la particularidad del racismo

en Latinoamérica –se basa en la apariencia–, en contraste con el racismo por “gota de sangre”, más común en sociedades como las norteamericanas .

Por el otro lado, la perspectiva relacional antirracista toma en cuenta las interseccionalidades entre distintos ordenamientos sociales como la clase, el género, la región, la edad, etc., implicados en la conformación de desigualdades. Por lo tanto, los cuerpos racializados no son solo esos explícitamente “negros”, sino todos aquellos que padecen exclusiones y vulnerabilidad –que también son experiencias históricas–, y son contruidos y producidos como cuerpos desechables a lo que se les puede quitar la vida y menoscabar la dignidad. Según esta perspectiva, la racialización es un mecanismo de vulnerabilización de la alteridad basado en la diferencia racializada en la que no solo participan aspectos de carácter étnico-racial, sino de clase, género, sexualidad y región. La lucha antirracista aquí es un asunto que compete a toda la sociedad y no solo a un sector de ella. En esta perspectiva se ubica el trabajo de Margarita Ariza Aguilar; los alcances de esta perspectiva, cuyas pioneras en Colombia son pensadoras como Mara Viveros Vigoya y Ochy Curiel, así como en Brasil lo son Leila Gonzalez y Beatriz Do Nascimento, radican en que asumen que el racismo no se puede estudiar ni analizar aislado de otras formas en que se expresa la dominación y la desigualdad en la región, de manera que el antirracismo tiene que ver también con una perspectiva de género que ubica el papel particular de las mujeres en la lucha y su contestación. Entre sus límites está que se puede perder la especificidad de la lucha antirracista y se vuelve tensionante y ambigua la relación entre aliados mestizos-blancos y activismos afro.

Aunque ambas perspectivas no son excluyentes, conllevan unas tensiones sobre quién tiene la legitimidad para hablar del racismo, de la forma cómo se siente o se encarna y quién solo puede ser un testigo o acompañante de ello. De la misma manera, estas perspectivas están influenciadas por el origen de clase y procedencia familiar de cada artista; por ejemplo, en las familias cuyas genealogías de procedencia regional y familiar implican parentescos afros y aquellas en que no, las posibilidades de movilización social, acceso a recursos educativos y posiciones de prestigio o distinción también juegan un papel importante para “leer” el activismo antirracista, a veces como más o menos “auténtico” de acuerdo con los contextos y con las personas involucradas en él. Este tipo de divergencias a veces dificultan las colaboraciones entre artistas o generan tensiones a la hora de discutir y debatir sobre procesos organizativos como parte de la movilización antirracista.

No obstante, estas tensiones no han impedido que estos artistas trabajen juntos en proyectos de investigación, de creación colaborativa y en exposiciones y curadurías de arte. Sin embargo, hay puntos experienciales, así como posicionamientos personales que a veces vuelven tensas esas colaboraciones y convierten a ciertos espacios en exclusivos. De todos modos, es significativo que en un país donde no se hablaba comúnmente de racismo, haya perspectivas antirracistas que estén abriendo camino en el debate público para combatirlo y evidenciarlo, mucho más cuando la lucha antirracista pareció desviarse tras un intenso debate en los años 80, y la movilización afro se enfocó en derechos colectivos sobre la tierra, en autonomía y representación política. Asimismo, aumentan las colaboraciones entre artistas que tienen una sensibilidad para identificar e indignarse frente a la problemática racial y actuar al respecto desde sus proyectos artísticos. Estos proyectos son una forma de

articulación política que va consolidando el campo de las acciones antirracistas en Colombia y establece conexiones a nivel regional e internacional.

Conclusiones

Las prácticas artísticas contribuyen al campo de la movilización antirracistas en Colombia ampliando sus sentidos y enunciaciones. Este artículo ha buscado hacer aportes en esa dirección mostrando la genealogía de las prácticas artísticas preocupadas por la cuestión del racismo en Colombia, situando su origen en el proyecto "Viaje sin mapa" (2006) en el campo de la plástica como el primer intento de visualizar la afro descendencia y su representación en el arte contemporáneo y cuestionado estereotipos, invisibilización y silenciamientos desde un posicionamiento claramente antirracista –en unas obras más que en otras–. Este proyecto introdujo varios sentidos del antirracismo que prácticas artísticas subsecuentes desarrollaron. Se propuso el concepto de campo de enunciación antirracista que está conformado por los sentidos de antirracismo como una "práctica de sanación o alivio", antirracismo como una "posibilidad de re-existencia" y antirracismo como plataforma para la expresión "libre de religiosidades afro". De la misma manera, se señalaron dos perspectivas que entran en tensión en el marco de los proyectos colaborativos sobre antirracismo: la perspectiva afro centrada y la perspectiva interseccional o relacional del racismo; ambas perspectivas conllevan tensiones en los posicionamientos y en los procesos de construcción de legitimidad para identificar quién puede y debe hablar de racismo y antirracismo en Colombia.

Si bien hace falta profundizar más en la manera como el antirracismo puede ser explorado como una posibilidad de cambio más allá de la práctica artística y cómo esos sentidos se articulan a una movilización afro mucho más general en Colombia, por el momento es un avance empezar a hablar y considerar acciones antirracistas en un país donde la construcción del mestizaje como identidad nacional ocultó y aún dificulta la identificación del racismo tanto a nivel cotidiano como a nivel estructural. Las prácticas artísticas y el trabajo de varios artistas han empezado a poner en el debate público no solo la necesidad de nombrar el racismo, sino de proponer estrategias para combatirlo desde sus sustratos afectivo-emocionales y los sentimientos que este moviliza.

Bibliografía

- Agudelo, Carlos (2005). *Multiculturalismo en Colombia: política, inclusión y exclusión de poblaciones negras*. Colección La Carreta Social, Bogotá.
- Agudelo, Carlos (2010). "Movilizaciones afrodescendientes en América Latina. Una visión panorámica de algunas experiencias contra la exclusión y por el derecho a la identidad". *Colombia Internacional*, n.º 71, pp. 109-26. DOI: <https://doi.org/10.7440/colombiaint71.2010.06>

- Albán Achinte, Adolfo (2013). "Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos". En: *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, tomo 1, pp. 443-68. [En línea:] [https://www.academia.edu/download/51223882/Pedagogias de Re.existencia A. Alban_1.pdf](https://www.academia.edu/download/51223882/Pedagogias_de_Re.existencia_A_Alban_1.pdf)
- Allemand, Patricia D. (2007). "Quimeras, contradicciones y ambigüedades en la ideología criolla del mestizaje: el caso de José María Samper". En: *Historia y Sociedad*, n.º 13, pp. 45-63. [En línea:] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/20437>
- Alonso, Mónica Johanna Morales (2020). "Movimiento afrodescendiente colombiano en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991: de la política de influencia a la política del poder". En: *Estado & Comunidades. Revista de Políticas y Problemas Públicos*, vol. 2, n.º 11, pp. 37-53. [En línea:] DOI: https://doi.org/10.37228/estado_comunes.v2.n11.2020.169
- Ariza Aguilar, Ada Ruth Margarita (2022). *Salve Salva Salvia* [Trabajo de grado de maestría, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá]. Repositorio Institucional Biblioteca Digital UN. [En línea:] <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83472>
- Arribas Lozano, Alberto (2015). "Antropología colaborativa y movimientos sociales: construyendo ensamblajes virtuosos entre sujetos en proceso". En: *Ankulegi*, n.º 19, pp. 9-73. [En línea:] <https://aldizkaria.ankulegi.org/index.php/ankulegi/article/view/77>
- Arthur, Mathew (2021). "Affect Studies". En: *Oxford Bibliographies*, 12 January, 2021. [En línea:] <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-0103.xml>
- Austin, John Langshaw & Urmson, J. O. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, Barcelona.
- Ayús Reyes, Ramfis & Eroza Solana, Enrique (2007). "El cuerpo y las ciencias sociales". En: *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 2, n.º 4, pp. 38-93. [En línea:] <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.217>
- Banco de la República (2006). "Viaje sin mapa: representaciones afro en el arte contemporáneo colombiano" [Exposición]. En: *Banrepcultural. La red cultural del Banco de la República*. <https://www.banrepcultural.org/proyectos/afrocolombianidad/viaje-sin-mapa-representaciones-afro-en-el-arte-contemporaneo-colombiano>.
- Banton, Michael (2019). *The Idea of Race*. Routledge.
- Baronnet, Bruno; Mora Bayo, Mariana & Stahler-Sholk, Richard (coords.) (2011). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. CIESAS / Universidad Autónoma Metropolitana UAM-Xochimilco / Universidad Autónoma de Chiapas, México, D.F.
- Bennett, Michael (2016). "Afrofuturism". En: *Computer*, vol. 49, n.º 4, pp. 92-93. <https://doi.org/10.1109/MC.2016.99>
- Benveniste, Émile (1970). "El aparato formal de la enunciación". En: *Langages*, vol. 5, n.º 17, pp. 12-18. [En línea:] <https://www.academia.edu/download/59381348/cuadernillo-2-2017-vz20190524-79256-romeiu.pdf#page=14>
- Berg, Ulla D. & Ramos-Zayas, Ana Y. (2015). "Racializing Affect: A Theoretical Proposition". En: *Current Anthropology*, vol. 56, n.º 5, pp. 654-77. [En línea:] <https://doi.org/10.1086/683053>
- Besserer Alatorre, Federico (2014). "Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental: hacia una economía política de los afectos". En: *Nueva Antropología*, vol. 27, n.º 81, pp. 55-76.
- Birenbaum-Quintero, Michael (2020). "La audaz intelectualidad afro de Teófilo Potes". En: *Revista CS*, n.º 30, pp. 97-122. [En línea:] <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3514>
- Campos García, Alejandro (2012). "Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario". En: *Universidad de La Habana*, n.º 273, pp. 184-99. [En línea:] https://www.academia.edu/download/33131755/Racializacion_racialismo_y_racismo-_un_discernimiento_necesario.pdf
- Carneiro, Sueli (2019). *Escritos de una vida*. Jandaíra, Sao Pablo. [En línea:] <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=8E58EAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA3&dq=sueli+carneiro&ots=X0kZCd9SG0&sig=gfia5Lr-M1Sh1b5vw2CiQq-SFnI>

- Clough, Patricia Ticineto (2007). "Introduction". En: *The Affective Turn. Theorizing the Social*, pp. 1-33. Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv11316pw.5>
- Clough, Patricia Ticineto & Halley, Jean (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822389606>
- Congreso de la República (noviembre 30 de 2011). *Ley 1482 de 2011. Por medio de la cual se modifica el Código Penal y se establecen otras disposiciones*. [En línea:] <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=44932>
- Correa Angulo, Carlos y Alarcón Velásquez, Rossana (2024). "Subversión, irrupción e interpelación de las audiencias: los efectos de la práctica artística antirracista en Colombia". En: *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, vol. 19, n.º 1, pp. 202-21. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae19-1.siac>
- Csordas, Thomas J. (1994). *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge University Press.
- Cunin, Elisabeth (2003). *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena*. IFEA-ICANH / Uniandes / Observatorio del Caribe Colombiano.
- Cunin, Elisabeth (dir.) (2013). *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México. [En línea:] <http://books.openedition.org/cemca/143>
- Cunin, Elisabeth (2018). *Administrar los extranjeros: raza, mestizaje, nación. Migraciones afrobeliceñas en el territorio de Quintana Roo, 1902-1940*. Traducido por Silvia Kiczkovsky. IRD Éditions, Marseille. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.17600>
- Curiel, Ochy (2007). "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". En: *Nómadas*, n.º 26, pp. 92-101. [En línea:] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3997720>
- De La Fuente, Alejandro (1999). "Myths of Racial Democracy: Cuba, 1900-1912". En: *Latin American Research Review*, vol. 34, n.º 3, pp. 39-73. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0023879100039364>
- Dijk, Teun A. (2010). *Studies in the Pragmatics of Discourse*. Walter de Gruyter.
- Eshun, Kodwo (2003). "Further Considerations of Afrofuturism". En: *CR: The New Centennial Review*, vol. 3, n.º 2, pp. 287-302. DOI: <https://doi.org/10.1353/ncr.2003.0021>
- Esteve, Ferran (2016). "Afrofuturismo, ciencia ficción e identidad africana". En: *CCCB LAB. Investigación e Innovación en Cultura*. [En línea:] <https://lab.cccb.org/es/afrofuturismo-ciencia-ficcion-e-identidad-africana/>
- Figueroa, Mónica Moreno & Wade, Peter (2022). *Against Racism: Organizing for Social Change in Latin America*. University of Pittsburgh Press.
- Flórez Bolívar, Francisco Javier (2018). "Re-visitando la hegemonía conservadora: raza y política en Cartagena (Colombia), 1885-1930". En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 23, n.º 1, pp. 93-120. DOI: <https://doi.org/10.18273/revanu.v23n1-2018004>
- Geertz, Clifford (2001). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Guber, Rossana (2019). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Hickey, Andrew & Smith, Carly (2020). "Working the Aporia: Ethnography, Embodiment and the Ethnographic Self". En: *Qualitative Research*, vol. 20, n.º 6, pp. 819-36. DOI: <https://doi.org/10.1177/1468794120906012>
- Hughes-Freeland, Felicia (2008). *Embodied Communities: Dance Traditions and Change in Java*. Berghahn Books, New York y Oxford.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1986). *La enunciación de la subjetividad en el lenguaje*. Hachette, Buenos Aires. [En línea:] <http://semiologia-cbc-distefano.com/bibliografia/unidad-2/Kerbrat-Orecchioni-1986-La-problematica-de-la-enunciacion.pdf>
- La Caze, Marguerite & Lloyd, Henry Martyn (2011). "Editors' Introduction: Philosophy and the 'Affective Turn'". En: *Parrhesia*, n.º 13, pp. 1-13. https://parrhesiajournal.org/parrhesia13/parrhesia13_lacaze-lloyd.pdf

- Manosalva Manosalva, Fabio Ernesto (2016). *Prácticas artísticas contextuales y comunitarias: cuatro casos en Colombia, 1991-2012* [Tesis doctoral, Facultad de Bellas Artes, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio Universidad Complutense de Madrid. [En línea:] <https://docta.ucm.es/entities/publication/f185a232-fc8d-4ac1-9a72-f38f02674de8>
- Mbembe, Achille (2020). *Necropolítica*. Melusina, España.
- Mignolo, Walter D. (2008). "La opción descolonial". En: *Revista Letral*, n.º 1, pp. 4-22. [En línea:] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=>
- Monaghan, Lee F. (2006). *Fieldwork and the Body: Reflections on an Embodied Ethnography*. SAGE Publications Ltd. DOI: <https://doi.org/10.4135/9781848608085.n14>
- Moreno Figueroa, Mónica G. (2010). "Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism". En: *Ethnicities*, vol. 10, n.º 3, pp. 387-401. DOI: <https://doi.org/10.1177/1468796810372305>
- Morphy, Howard (2002). "The Anthropology of Art". En *Companion Encyclopedia of Anthropology*, 682-719. Routledge.
- Murji, Karim & Solomos, John (2005). *Racialization: Studies in Theory and Practice*. Oxford University Press, New York.
- Palacios Garrido, Alfredo (2009). "El arte comunitario: origen y evolución de las prácticas artísticas colaborativas". En: *Arteterapia. Papeles de Arteterapia y Educación Artística para la Inclusión Social*, n.º 4, pp. 197-211. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3130651>
- Paredes, Julieta (2010). "Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario". En: Espinosa Miñoso, Yuderlys (Coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. En la frontera, Buenos Aires. pp. 117-20. [En línea:] https://www.academia.edu/download/37105080/Aproximaciones_criticas_al_Feminismo_LA_final.pdf#page=117
- Parra Gaitán, Raúl (2020). *Revelaciones. Un siglo de la escena dancística Colombiana*. Bienal Internacional de Danza de Cali / Proartes, Cali.
- Parra Gaitán, Raúl (2023). *Ficción Dorada. Danza, folclorización e identidad*. IDARTES. [En línea:] <http://idartesencasa.gov.co/danza/libros/ficcion-dorada-danza-folclorizacion-e-identidad>
- Rancière, Jacques (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. LOM, Santiago.
- Rappaport, Joanne & Rodríguez, Mariela Eva (2007). "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración". En: *Revista colombiana de Antropología*, vol. 43, pp. 197-229. [En línea:] http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0486-65252007000100007&lng=en&nrm=iso&tlng=es
- Restrepo, Eduardo (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Restrepo, Eduardo (2021). "¿Negro o afrodescendiente?: debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia". En: *Perspectivas Afro*, vol. 1, n.º 1, pp. 5-32. [En línea:] <https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/PersAfro/article/view/3541>
- Rubiano, Elkin (2015). "El arte en el contexto de la violencia contemporánea en Colombia". Presentación del Dossier Arte y Memoria en Colombia". En: *Karpa, Journal of Theatricalities and Visual Culture*, n.º 8, s.p. [En línea:] https://www.academia.edu/16927721/Elkin_Rubiano_El_arte_en_el_contexto_de_la_violencia_contempor%C3%A1nea_en_Colombia_Presentaci%C3%B3n_del_Dossier_Arte_y_memoria_en_Colombia
- Ruette-Orihuela, Krisna (2022). "Bodily Anti-Racism. What Bodies Can Do to Contest Racism in Public Spaces". In: *Against Racism: Organizing for Social Change in Latin-America*, University of Pittsburgh Press, Pensilvania, USA. pp. 73-99.
- Saldanha, Arun (2007). *Psychedelic White. Goa Trance and the Viscosity of Race*. [En línea:] <https://www.upress.umn.edu/book-division/books/psychedelic-white>

- Scheper-Hughes, Nancy & Lock, Margaret M. (1987). "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". En: *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 1, n.º 1, pp. 6-41. DOI: <https://doi.org/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020>
- Shouse, Eric (2005). "Feeling, Emotion, Affect". En: *M/C Journal*, vol. 8, n.º 6. DOI: <https://doi.org/10.5204/mcj.2443>
- Toro, Juliana Ospina (2022). "Estetizando el dolor: la articulación de las prácticas artísticas y la victimidad en Colombia". En: *Estudios Artísticos*, vol. 8, n.º 13, pp. 286-99. DOI: <https://doi.org/10.14483/25009311.19421>
- Valderrama Rentería, Carlos Alberto (2013). "Folclore, raza y racismo en la política cultural e intelectual de Delia Zapata Olivella. El campo político-intelectual afrocolombiano". En: *CS*, n.º 12, pp. 259-96. DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i12.1674>
- Valero, Silvia (2021). "Cuarto Congreso de la Cultura Negra de las Américas (1989-1991). Condicionantes históricos y tensiones epistémicas de un congreso fallido". En: *Historia Crítica*, n.º 81, pp. 95-117. DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit81.2021.05>
- Van Dijk, Teun A. (2019). *El discurso como interacción social: estudios del discurso, introducción multidisciplinaria*. Editorial Gedisa.
- Velásquez, María Elisa (ed.) (2011). *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México. [En línea:] <https://books.openedition.org/cemca/182>
- Villarreal Benítez, Kristell Andrea (2017). *Trenzando la identidad: cabello y mujeres negras* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá]. Repositorio Institucional Biblioteca Digital UN. [En línea:] <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/63160>
- Viveros Vigoya, Mara (1997). *Gente negra. Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Editorial Universidad de Antioquia / Instituto Colombiano de Antropología / Siglo del Hombre Editores / Ediciones Uniandes.
- Viveros Vigoya, Mara (2000). *Music, Race, and Nation. Música tropical in Colombia*. University of Chicago Press.
- Viveros Vigoya, Mara (2005). "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience". *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, n.º 2, pp. 239-57. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0022216X05008990>
- Viveros Vigoya, Mara (2013a). "Definiendo la negritud en Colombia". *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario*, editado por Restrepo, Eduardo, pp. 21-42. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Viveros Vigoya, Mara (2013b). "Manuel Zapata Olivella 1920-2004". *Pensamiento colombiano del siglo XX*, vol. 3, pp. 461-500. Universidad Javeriana, Bogotá.
- Viveros Vigoya, Mara (2021). "Los colores del antirracismo (en América Latina)". En: *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n.º 36, pp. 19-34. DOI: <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2020.36.02.a>
- Viveros-Vigoya, Mara & Ruetter-Orihuela, Krisna (2021). "Care, Aesthetic Creation, and Anti-Racist Reparations". En: Guimaráes, Nadya Araujo and Hirata, Helena (Eds.) *Care and Care Workers: A Latin American Perspective*- Springer International Publishing, pp. 107-23. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-51693-2_7
- Wade, Peter (2017). *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism, and Race in Latin America*. Duke University Press, USA. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv11vc7mx>
- Wade, Peter (2018). "5. La mercantilización de la música 'negra' en Colombia en el siglo XX". En: Rinaudo, Christian; Ávila Domínguez, Freddy y Pérez Montfort, Ricardo (Eds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. IRD Éditions, Marseille, pp. 147-64. [En línea:] <http://books.openedition.org/irdeditions/19209>
- Zaragocin, Sofia & Caretta, Martina Angela (2021). "Cuerpo-Territorio: A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment". En: *Annals of the American Association of Geographers*, vol. 111, n.º 5, pp. 1503-18. DOI: <https://doi.org/10.1080/24694452.2020.1812370>

Cibergrafía

Ariza, Margarita (2022). “Salve, Salva, Salvia” [Video]. <https://www.digitalexhibitions.manchester.ac.uk/s/carla-es/item/863>

Culturas del antirracismo en América Latina (CARLA) (9 de septiembre de 2021). “Racismo y fotografía. Conversando con Yeison Riascos. Colombia” [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=Nww07xyvE>

#SankofaMiUniversidad (12 de junio de 2021). “Detrás del Sur: Danzas para Manuel – Sankofa Danzafro” [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=3lQTLJmSnWc&t=133s>

Teatro Metropolitano de Medellín (21 de noviembre de 2022). “Sankofa Danzafro – Ancestros del futuro” [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=SpN2O7SEIlg>

Comunidad emocional: un caso de acompañamiento a familiares víctimas indirectas de feminicidio en Chiapas, México¹

Marcela Fernández Camacho*

-
- 1 Este artículo es inédito y no ha sido presentado en ningún congreso o ponencia, es parte del desarrollo del proyecto de investigación denominado "Justicia feminista: una apuesta por transitar del punitivismo a la transformación de la vida de las mujeres" del Programa Investigadores e Investigadoras por México del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT).



* Doctora en Estudios e Intervención Feministas por la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), maestra en Derecho Constitucional y Amparo, maestra en Derechos Humanos y profesora investigadora del Programa Investigadores e Investigadoras por México del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT), comisionada a la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP).

Correo electrónico: marcela.fernandez@uaslp.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000000237744543>

Recibido: 3 de noviembre de 2023. Aprobado: 16 de enero de 2024. Publicado: 1 de junio de 2024

Resumen

En este artículo analizo el acompañamiento realizado por una agrupación de activistas a una familia tsotsil víctima indirecta de feminicidio en Chiapas, México. Para ello empleo la categoría analítica de comunidad emocional con énfasis en su carácter político. Expongo la metodología feminista y militante aplicada. Los resultados arrojan la manera en la que se tejen emoción, política y sentido en una comunidad integrada por víctimas, activistas y, en momentos, funcionarias estatales, creando una trama de vínculos con fuerza afectiva que impugnan epistemologías legales. Concluyo que lo anterior tiene efectos de transformación con sentido de justicia y reparación para las víctimas.

Palabras clave:

Comunidad emocional, investigación militante, víctimas de feminicidio, justicia y reparación, ética de la escucha.

Emotional community: A case of accompaniment to relatives, indirect victims of femicide in Chiapas, México

Abstract

I discuss the accompaniment of a Tsotsil family indirectly victim of femicide in Chiapas, Mexico, carried out by a group of activists using the analytical category of emotional community with emphasis on its political nature. I expose the feminist and militant methodology applied. The results show the way in which emotion, politics and meaning are woven in a community composed of victims, activists and, at times, state officials; creating a link plot with affective force that challenge legal epistemologies. I conclude that the above has transformative effects with a sense of justice and reparation for the victims.

Key words:

Emotional community, militant research, femicide victims, justice and reparation, ethics of listening.

Comunidade emocional: um caso de acompanhamento de familiares vítimas indirectas de feminicídio em Chiapas, México

Resumo

Neste artigo analiso o apoio prestado por um grupo de ativistas a uma família Tsotsil vítima indirecta de feminicídio em Chiapas, México. Para isso, utilize a categoria analítica de comunidade emocional com ênfase em sua natureza política e exponho a metodologia qualitativa, feminista e militante aplicada. Os resultados mostram a forma como a emoção, a política e o significado se entrelaçam numa comunidade composta por vítimas, ativistas e, por vezes, funcionários do Estado, onde se cria uma teia de laços com força emocional. Concluo que o exposto nos permite realizar ações políticas de incidência e transformação com sentido de justiça e reparação para as vítimas.

Palavras-chave:

Comunidade afectiva, investigação militante, vítimas de feminicídio, justiça e reparação, ética da escuta.

Introducción: “una tumba en la punta del cerro”

Cristina me platicó que vio el cuerpo de su hija después de que le hicieron la autopsia. Lo metieron en la caja y le preguntaron si no traía ropa para ponerle. Ella les dijo que no porque había estado declarando en el Ministerio Público. Su hermano (de Cristina) le dijo que se quitara su ropa para ponérsela al cuerpo de Ana, pero ella no podía andar desnuda. No tenía manera de ir por ropa, así que su hija se fue desnuda en esa caja a pesar de que normalmente “no se daba de mostrar su cuerpo”. Esto le causaba mucha pena. Cuando enterraron la caja, ella pudo colocar una bolsa de ropa, pero encima de la caja. Su hija sigue desnuda. (Diario de campo, 29 de enero de 2021).

La tumba de Ana estaba ubicada en el panteón de una comunidad muy lejana del lugar donde vive actualmente Cristina, y eso ocurrió así porque en el momento del entierro de Ana, Cristina y las mujeres de su familia se encontraban sometidas a situaciones de violencia comunitaria, patriarcal e institucional. Esos hechos fueron documentados por personal de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) y por Colectiva Cereza², una agrupación de feministas que acompaña a mujeres privadas de libertad en el centro penitenciario de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Para llegar a ese panteón se recorre un camino que, si bien está pavimentado, es sumamente escarpado y empinado; digo yo que Ana estaba sepultada literalmente en la punta del cerro, y los cerros de Los Altos de Chiapas, como lo dice su nombre, son altos. Una de las necesidades más sentidas de Cristina en la búsqueda de justicia por el asesinato de su hija, pero también por la victimización secundaria, era tener cerca a Ana para visitarla, llevarle sus flores, su comida y hablarle, cantarle.

La hija de Cristina fue brutalmente asesinada el 5 de agosto de 2018 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Su cuerpo fue abandonado al pie de una montaña entre la maleza. No fue sino hasta el 8 de agosto cuando Cristina la encontró. Antes tuvo una experiencia muy similar a la de otras madres que buscan a sus hijas, pero con un componente agravante: el racismo. Cristina es una mujer tsotsil de Los Altos de Chiapas, no habla la lengua, habla castilla (castellano). El personal de la Fiscalía la ignoró una y otra vez, culpabilizó a la hija de su desaparición y también a Cristina. Le dijeron que la había prostituido, que la había vendido, que por andar de “prostiputa” (así lo dice Cristina) le había pasado lo que le pasó. No le recibieron la denuncia. No activaron la alerta AMBER³. No la buscaron. No le brindaron a Cristina la atención a que se refiere la normatividad en materia victimal en México. No investigaron conforme a los protocolos de feminicidio, ni con perspectiva de género, a pesar de que en el exudado vaginal resultó positiva la prueba de la enzima P30 (semen) y a pesar de que Ana fue abandonada en un espacio abierto y público, “basurizando” su cuerpo (Monárrez Fragoso, 2012).

2 En el caso que planteo en este texto que trata del acompañamiento a Cristina y a su familia, cuando me refiero a Colectiva Cereza me refiero a la líder del grupo y a la investigadora que fuimos quienes realizamos, principalmente, todo el acompañamiento aunque, en algunos momentos muy puntuales, colaboraran otras compañeras.

3 La alerta Amber es un sistema de notificación de menores de edad desaparecidas y desaparecidos.

Cristina encontró el cuerpo de su hija porque le llegó un mensaje de texto a su teléfono con indicaciones sobre dónde estaba. Alguien tuvo que leerle el mensaje porque ella en aquel entonces no sabía leer ni escribir. El asesino, aún impune, le envió ese mensaje. Cuando le entregaron el cuerpo, a través de la intermediación de los hombres de su comunidad, no le permitieron ponerle su ropa. Por ello, algo que nos repetía constantemente cuando íbamos a ejecutar la resolución del juez de Primera Instancia que ordenó la exhumación del cuerpo de Ana para inhumarlo en el panteón más cercano a la zona de residencia de su madre, en cumplimiento a una recomendación emitida por la CNDH y obtenida con el acompañamiento de Colectiva Cereza, era, precisamente, que quería ponerle ropa antes de que se volviera a inhumar.

Antes de estos hechos, la trayectoria de vida de Cristina y de las mujeres que integran su familia extensa –una madre enferma que falleció tres años después, dos hermanas y once niñas, niños y adolescentes dependientes de ellas–, estaba ya marcada por un *continuum* de violencia compuesto por violencias de distinta intensidad y tipo, no aisladas, incluida la violencia estructural (Scheper-Hughes, 2004). En la región de Los Altos de Chiapas, la pobreza y la marginalidad extrema se concentran históricamente en la población indígena. Chiapas es una de las 32 entidades federativas de México, colinda con Guatemala y, en 2020, el 28.2 % de su población era hablante de alguna lengua indígena (INEGI, s.f.). Fue también la entidad con mayor grado de rezago social en el país en 2020 (CONEVAL, 2020). La llegada tardía del reparto agrario (Stahler-Sholk, 2011), el colapso de la economía finquera (Rus, 2012) y las reformas que posibilitaron la privatización de las tierras comunitarias, entre otros factores, detonaron el levantamiento armado zapatista de 1994 y la consiguiente guerra contrainsurgente. La implementación de políticas neoliberales en el marco de relaciones neocoloniales desembocó en un aumento de la pobreza y en la conformación de lo que Toni Adams y Jenny Pearce denominan violencia crónica, que se caracteriza por:

(...) altos índices de violencia que se mantienen durante varios años (...) la índole crónica se aplica a los contextos en que los actos de violencia se reproducen en el espacio tiempo (...) incluye los componentes tiempo e intensidad (...) se registran actos frecuentes de violencia, que no necesariamente implican la muerte, a lo largo de varios espacios de socialización, incluyendo el hogar, el barrio, el colegio, entre comunidades y el espacio público, a nivel local y nacional (...) [se trata de] contextos donde la violencia ha permanecido enraizada en las interacciones sociales y en las relaciones sociales entre el Estado y la ciudadanía (Pearce, 2019, p. 7).

Aunque cada vez se entiende más la necesidad de no conceptualizar la violencia “como una serie de problemas separados (es decir, violencia doméstica, juvenil, de pandillas escolares, criminal) [sino] como un fenómeno sistémico con múltiples causas y efectos” (Pearce, 2019, p. 13), en este caso, la comunidad emocional que voy a analizar emergió de unos hechos de feminicidio que es indispensable nombrar como parte de la violencia crónica que se vive en determinados contextos. En ese sentido, según datos del Observatorio Feminista contra la Violencia a las Mujeres de Chiapas, de 2016 a 2021 han ocurrido un total de 1.112 muertes violentas de mujeres, de las cuales al menos 296 son feminicidios

consumados y 57 de estos feminicidios ocurrieron contra niñas y mujeres menores de edad (Somosa Ibarra, 2023, p. 22). La impunidad es sistémica y la normativa nacional e internacional, así como las políticas públicas derivadas de la misma en materia de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia, ha sido insuficiente para disminuir la violencia feminicida y los feminicidios.

Fue en este escenario de violencia estructural y crónica donde acaeció el feminicidio de Ana, la hija de Cristina, de solo 14 años, y la criminalización, el proceso y la reclusión de una de las hermanas y de una sobrina de Cristina, falsamente acusadas de asesinar a Ana, que fueron además torturadas para lograr ese objetivo. Entonces fue cuando conocimos a Cristina, cuando nos encontrábamos defendiendo a su hermana que estaba en la cárcel, y que salió libre el 18 de noviembre de 2020. En otra parte ya he señalado cómo este caso de criminalización es ejemplificador de que el sistema de justicia formal penal arraiga a mujeres atravesadas por múltiples opresiones en lugares de exclusión social (Fernández Camacho, 2022). Cristina y la familia, de esta manera, se enfrentaron a hechos abruptos y de alta crueldad que trastocaron y pusieron en cuestión sus certezas básicas. El asesinato de Ana socavó la estructura familiar pues ella era un sostén emocional y económico, y, además, no solo perdieron a Ana, a la hermana y a la sobrina durante el tiempo que estuvieron en la cárcel, sino que, después de casi tres años, perdieron a la abuela que, a decir de la familia, murió por los padecimientos derivados de la tristeza “fiera” por el asesinato de Ana.

Este conjunto de hechos desbordaba la posibilidad de entenderlos, de darles sentido, pero además se tornaba difícil hacerlo dada la situación de pobreza extrema en la que vivía Cristina con su familia, que la obligaba a resolver las necesidades básicas día tras día. En ese sentido, la historia de Cristina se caracteriza por el abandono, el hambre, la falta de acceso a la educación y a la salud, la explotación infantil y la violencia feminicida, incluida la sexual, la física y otras. Durante su trayectoria de vida forjó una gran capacidad para afrontar la adversidad y una inteligencia estratégica, lo cual le hizo posible, entre otras cosas, tanto a ella como a su familia, sobreponerse a la situación límite que experimentaron. Lo anterior a pesar de que la violencia crónica afecta la capacidad para forjar y mantener relaciones familiares y sociales constructivas (Pearce, 2019, p. 12).

En estas condiciones fue donde emergió lo que aquí quiero analizar como una comunidad emocional integrada por la familia, con el protagonismo de Cristina, por una agrupación de activistas feministas y, en momentos, por actores institucionales de la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Chiapas⁴ (en adelante CEDH) y de la Comisión Ejecutiva Estatal de Víctimas del Estado de Chiapas⁵ (en adelante CEEAV). La comunidad se tejió en torno al acompañamiento a la familia de Cristina realizado por Colectiva Cereza. Para estudiarla, emplearé como categoría analítica la comunidad emocional, partiendo de un enfoque constructivista de las emociones y con énfasis en su carácter político y simbólico. Antes expondré la metodología cualitativa aplicada, con un método etnográfico

4 Me refiero principalmente a la visitadora que integró el expediente, a la psicóloga y a la jefa de ambas en aquella época.

5 Me refiero a la directora general de la institución, a la directora de atención inmediata y a la psicóloga, en aquella época.

feminista y militante. Después estableceré los resultados arrojados en cuanto a la manera en la que se teje política y simbólicamente la comunidad abrazando el dolor, la rabia y la indignación de las víctimas al tiempo que se crean condiciones de audibilidad para contrarrestar las epistemologías legales. Concluiré aludiendo a los efectos de reparación significativos y transformadores en la vida de las víctimas.

Nota metodológica: investigación militante

Los resultados que aquí expongo son parte de una investigación/incidencia de largo aliento derivada de una metodología cualitativa, pues se ponen en el centro las percepciones de las participantes en el proceso. Esa metodología, además, fue feminista y militante, tal y como he profundizado en otra parte (Fernández Camacho, 2021). Las características más importantes de esta forma de investigar son: el intento de construir relaciones menos asimétricas con quienes investigamos, lo cual quiere decir que la propia investigadora es parte del objeto de estudio y no observa al resto de sujetos que participan como fuentes de conocimiento sino como personas que conocen mejor que nadie los fenómenos que se estudian y que, por ser investigaciones con compromiso social, lo que se busca es comprender para transformar la realidad de desigualdad social; de ahí que otra característica de este tipo de investigación sea la subversión de la relación sujeto/objeto, así como también la implicación afectiva, como se apreciará a partir del análisis de la conformación de la comunidad emocional.

Esta forma de investigar abreva del legado de investigación feminista participativa que se ha desarrollado en Chiapas (Hernández Castillo, 2018; Leyva Solano, 2018; Olivera Bustamante, 2018; Pearce, 2018, 2019; Fernández Camacho, 2021; Cuero Montenegro, 2023). Considero que es indispensable incorporar los saberes de las personas que “experimentan las realidades de la violencia y la criminalidad en su vida diaria, pero cuyo nivel de influencia en las políticas para enfrentarlas es muy limitado” (Pearce, 2019, p. 6). Lo anterior debido a que no es adecuado diagnosticar las realidades y hacer propuestas para el cambio dejando fuera a sus principales protagonistas, quienes, más que una fuente de información son una fuente del cambio (Pearce, 2019, p. 8).

Los datos empíricos que nutrieron la investigación/incidencia se obtuvieron durante el acompañamiento al que hago referencia, que se llevó a cabo desde noviembre de 2018 hasta mayo de 2023, y en el que participé activamente cuando era integrante de Colectiva Cereza. Además del método etnográfico feminista, que es uno que permite comprender la experiencia de las mujeres en sus contextos específicos cuestionando las estructuras de poder patriarcales, racistas y clasistas, me serví de entrevistas narrativas con las que las personas reflexionan sobre lo acontecido, permitiéndoles hablar a su ritmo y mostrar sus emociones (Agoff y Herrera, 2019). Esas entrevistas las realicé con Cristina y su hermana (la que estuvo privada de libertad) en torno a las violencias vividas a lo largo de sus vidas y los obstáculos para acceder a la justicia.

También me apoyé en registros documentales consistentes en: documentos para la incidencia política y mediática en torno al caso elaborados por Colectiva Cereza; acuerdos, resoluciones, oficios jurídicos y administrativos emitidos por las diferentes instituciones del gobierno ante las cuales gestionamos trámites; y documentos jurídicos y administrativos, además de comunicaciones, elaborados por la investigadora en torno al caso pues, como parte de Colectiva Cereza, fungí como abogada feminista.

Enfoque constructivista de las emociones y dimensión política de la comunidad emocional

En este artículo parto de una concepción constructivista de las emociones. En la segunda mitad del siglo XX, varios estudios dieron forma a lo que se ha denominado el “giro afectivo”, con el que se produce un “desplazamiento en el estudio de las emociones de la psicología y las neurociencias hacia lo social y humanístico” (Cornejo Hernández, 2016, p. 92). Tradicionalmente, la psicología y las neurociencias delimitaban las emociones al ámbito individual y biológico. Por el contrario, según un enfoque constructivista, si bien las emociones las experimentan los individuos, estas son procesos sociales porque implican la relación del individuo con el contexto social y cultural y, por ello, la emoción no puede ser reclusa en lo individual (p. 96). Además, la desbiologización de las emociones permite el cuestionamiento –que tanto ha hecho el pensamiento feminista– de las dicotomías jerarquizadas mente/cuerpo, razón/emoción, y también abre la puerta a una crítica a la construcción occidental del sujeto civilizado, racional, autocontenido, que supuestamente tiene la capacidad de controlar las expresiones emocionales, a diferencia de las mujeres, los pobres o los pueblos primitivos, que son considerados reductos de emocionalidad incontrolada (Jimeno Santoyo, 2004, p. 28; Ahmed, 2015).

Cabe aclarar que estudios recientes en el campo de las neurociencias, no obstante que se proponen comprender el funcionamiento del cerebro humano, han intentado sobrepasar el reduccionismo biológico (Jimeno Santoyo, 2004, p. 237). En estas investigaciones se pone de manifiesto que los conceptos elaborados en el cerebro tienen asociaciones afectivas, y que la emoción es un aspecto del pensamiento dependiente de los procesos de aprendizaje sociocultural, lo que quiere decir que la separación que se ha hecho entre lo cognitivo y lo emocional es cultural, no está en la naturaleza humana (Jimeno Santoyo, 2004, p. 233). De esta manera, las emociones no surgen espontáneamente en el fuero interno del individuo, sino que para darles vida la psique se nutre del entorno sociocultural. Además, no consisten en fenómenos exclusivamente químicos o fisiológicos, sino que la cognición-emoción cobra forma en procesos de aprendizaje sociocultural. Así, se afirma que las emociones “circulan más allá de los límites del cuerpo (...) [trascienden] los límites porosos y permeables de los cuerpos” (De Marinis, 2019, p. 166). Más aún, Sara Ahmed plantea una socialidad de las emociones donde no son estas las que circulan, sino los objetos de las emociones (por ejemplo, una pérdida) y estas dibujan superficies y límites de cuerpos individuales y colectivos (Ahmed, 2015).

Bajo este marco de referencia, la categoría de comunidad emocional ha sido empleada como herramienta metodológica y analítica por diversas autoras y autores de distintas disciplinas (Raad, 2004; Zaragoza y Moscoso, 2017; Crosby *et al.*, 2019; De Marinis, 2019; De Marinis y Mcleod, 2019; Jimeno Santoyo *et al.*, 2019; Pearce, 2019; Rosenwein citada por De Marinis, 2019; Hernández Castillo, 2023), inspirados en lo planteado por la historiadora Barbara H. Rosenwein, para quien una comunidad emocional es un sistema “de sentimientos (...) [de] lo que esas comunidades definen y evalúan como positivo o perjudicial; las emociones que ellos valoran, devalúan o ignoran, la naturaleza de los lazos afectivos entre la gente que ellos reconocen; y los modos de la expresión emocional que ellos esperan, alientan, toleran y deploran” (Rosenwein citada por De Marinis y Mcleod, 2019, p. 15).

Sin embargo, aquí me interesa destacar el carácter político y simbólico de esta comunidad emocional y su apuesta por la búsqueda de justicia, tal y como lo han abordado Myriam Jimeno y colaboradores al ampliar el concepto de comunidades emocionales como aquellas que enlazan personas y sectores distintos, en las cuales el dolor se transforma en indignación y moviliza políticamente (Jimeno Santoyo *et al.*, 2019, p. 34). En ese sentido, una “comunidad emocional estratégica puede formarse entre los sobrevivientes directos de la violencia y oyentes simpáticos que no han tenido el mismo sufrimiento, pero quienes tienen el deseo de actuar y tomar riesgos para sacar a la luz horribles eventos y para trabajar para prevenir su recurrencia” (Crosby *et al.*, 2019, p. 186). Así, comprender el protagonismo de las emociones en el impulso hacia la acción política para buscar justicia, como en el caso del feminicidio que aquí estudio, implica entenderlas como “actos comunicativos relacionales inscritos en contextos socioculturales específicos” (Jimeno Santoyo, 2004, p. 240) que delimitan los límites y superficie de una comunidad, como veremos a continuación.

Ahora bien, un elemento fundamental de la comunidad emocional es el sentido de pertenencia experimentado por las integrantes de la comunidad derivado de un proceso de identificación, y “las formas de identificación colectivas que dan lugar a las prácticas políticas no pueden crearse sin el papel de los afectos” (Mouffe, 2023, p. 42). Los objetos de las emociones y los afectos generan la identificación de las integrantes y nuclea esa cohesión aunque las emociones no sean vividas de la misma manera por las integrantes.

En efecto, “las emociones influyen en el involucramiento de las personas en los movimientos sociales” y la acción política (Cornejo Hernández, 2016, p. 95; Fernández Camacho, 2021), por eso es importante reconocer la dimensión afectiva que está en juego en la construcción de las formas colectivas de identificación, porque para generar adhesión es necesario reconocer afectos que estén en sintonía con las preocupaciones y experiencias personales de la gente (Mouffe, 2023, p. 44). En última instancia, lo que impulsa a las personas a luchar por la justicia no son las razones legales que las abogadas o “las expertas en trauma” (Castillejo Cuéllar, 2005) les podemos dar a las víctimas acerca de la posibilidad de éxito del caso, ni siquiera son estas las razones por las que las propias “expertas” participamos en el proceso. En realidad, las personas movilizarán sus energías cuando exista “la fuerza afectiva indispensable para adquirir poder real [porque] lo que lleva a la gente a actuar son los afectos y las identificaciones en las que estos se inscriben” (Mouffe, 2023, p. 45).

Esa fuerza afectiva indispensable es propia de una trama de vínculos gestada a través de los actos comunicativos relacionales a los que me referí: las emociones. Entiendo por vínculo el nacimiento de lo que una es, en esa comunidad, a través de la otra compañera, que implica la necesidad de las otras compañeras como instancia de construcción, de transformación y de encuentro con una misma. Implica también una confianza en afectar y dejar que las otras nos afecten con su dolor (Lutereau, 2022). Le Breton sostiene que “la sensación de dolor es un hecho íntimo y personal que escapa a toda medida, a toda tentativa de aislarlo y describirlo, a toda voluntad de informar a otro sobre su intensidad y naturaleza” (1999, p. 43). Considero que, en principio, esto es así; que, como dice Le Breton, el dolor aísla al doliente porque crea una distancia al sumergir en un mundo inaccesible a todas las demás personas (1999, p. 44). Y creo que la posibilidad de que el dolor trascienda la experiencia individual y motive a la sufriente a comunicar a otras su dolor tiene que ver no con darles voz a estas personas sufrientes, sino con colocar condiciones de audibilidad (Castillejo Cuéllar, 2016) que permitan que ese dolor se comunique, lo que desencadena un movimiento entre quien sufre y los miembros de la comunidad que observan y reaccionan ante la conducta de la persona en sufrimiento (Monárrez Fragoso, 2012, p. 115), que se dejan tocar por su dolor.

Lo anterior no significa que experimentemos el dolor de la sufriente. La suposición de que una sí puede conocer el dolor de otras es un acto colonial en sí mismo (Crosby et al., 2019, p. 195), cuando detrás de unos hechos concretos de violencia están las “violencias crónicas, estructurales, las segregaciones y exclusiones históricas”, que no son reconocidas como violencias a reparar en los circuitos oficiales (Castillejo Cuéllar, 2016, p. 7); y ciertos sujetos estamos ubicados en el lugar moral de la escucha y otros probablemente se sienten en la obligación de dar su testimonio de dolor (De Marinis, 2019, p. 171). Esa jerarquía de escucha, además, está permeada por lo que Eva Illouz ha denominado competencia emocional: en sociedades en las que permea una cultura del capitalismo emocional (de las que provenimos las activistas a las que aquí me refiero), el conocimiento de sí, la capacidad de identificar sentimientos, de hablar de los mismos, de tener empatía con la posición de la otra persona, de encontrar soluciones a un problema, son recursos culturales reales: clases sociales diferentes tienen acceso a recursos emocionales diferentes (Illouz, 2007, pp. 151, 157).

Bajo esta premisa, cabe mencionar que la necesidad de colocar condiciones de audibilidad, en el caso de la comunidad emocional que estoy examinando, obedecía, entre otras cosas, a problematizar los límites de la epistemología legal desde donde se situaba la investigación oficial porque colisionaba con las concepciones de violencia y daño que tienen las víctimas (Castillejo Cuéllar, 2016). Pero, principalmente, quiero subrayar que las condiciones de audibilidad colocadas hicieron posible la comunicación del dolor, la rabia y la indignación que delimitaron la superficie y los límites de la comunidad a la que pertenecíamos y le dio fuerza afectiva para la acción política en búsqueda de justicia y reparación con sentido para las víctimas.

Resultados: "Sabemos que no nos iremos de aquí sin Ana"

Las autoridades, principalmente las de la Fiscalía General del Estado, trataron con desdén y racismo a Cristina desde el momento en que denunció la desaparición de Ana y durante toda la investigación inicial, que es la primera etapa de la carpeta de investigación del caso. Con su concepción limitada y sin pertinencia cultural, despreciaron a Cristina cuando les pidió que buscaran a su hija, le decían que su hija andaba de puta, la culpabilizaban y restaron importancia a su necesidad de tener a su hija sepultada en un cementerio que estuviera al alcance de sus posibilidades para visitarla. Si Cristina no visitaba la tumba de su hija, la comenzaba a soñar pidiéndole flor blanca o pidiéndole otra cosa, lo cual para Cristina era un llamado por parte de su hija para que la visitara, llamado al que no podía responder debido a que prácticamente era imposible llegar a donde estaba enterrada. También la trataron con desdén ante la necesidad de vestir a su hija cuando fue sepultada, aun cuando esto simbolizaba algo muy importante para ella pues le daba vergüenza pensar en su hija desnuda aunque estuviera muerta.

Estas situaciones pasaban desapercibidas para los operadores estatales, guiados por epistemologías legales que no veían daño en el "simple" hecho de que el cuerpo no llevara ropas o bajo las cuales la ubicación de la sepultura parecía irrelevante. Tampoco era relevante para ellos la relación entre la centralidad que tenía Ana como sostén económico en la unidad familiar y los efectos del delito, puesto que el derecho penal, como parte de aquellas epistemologías, se limita a un acontecimiento concreto. Además, existía un contraste entre las concepciones occidentales de la niñez o adolescencia en las instituciones y las concepciones de una familia que proviene de una comunidad en la que las niñas comienzan a trabajar a los 6 años para contribuir al sostenimiento de la familia, al tiempo que aprenden el oficio. Los operadores estatales miraban lo anterior como una violación a los derechos humanos de niñas y niños.

Así, parte del carácter político de la comunidad se relaciona con el empeño que pusimos en ensanchar esas epistemologías legales para que cupieran los sentidos de la familia. En ese sentido, es cierto que la interlegalidad está presente en las experiencias para buscar justicia en San Cristóbal de Las Casas, entendida dicha interlegalidad como "la puesta en juego de diferentes referentes normativos y discursos legales que demuestran empíricamente la puesta en práctica del pluralismo jurídico" (Saavedra, 2022, p. 89); y, por ejemplo, en la experiencia que aquí describo, esa interlegalidad la vivimos claramente al momento de conseguir el permiso de la comunidad para exhumar el cuerpo de Ana, como veremos más adelante. Sin embargo, también es cierto que la mayor parte del acompañamiento se dio bajo un marco de dominación de las leyes positivas, es decir, de la legalidad estatal. En efecto, aunque en Chiapas existen fiscalías especializadas para población indígena, no fueron esas autoridades las que intervinieron en el proceso penal, y las otras instituciones: la CEEAV y la CEDH, no cuentan con personal suficiente para atender a usuarias indígenas con perspectiva intercultural.

Bajo este panorama, también hay que decir que el trabajo de la comunidad emocional para conseguir justicia no implicó la remoción de la asimetría en la escucha-habla entre nosotras, puesto que los propósitos que nos conducían requerían que conociéramos las necesidades de la familia para traducirlas o encajonarlas en las epistemologías legales para lograr algo de justicia y reparación por la vía oficial. En efecto, se requería que las escuchadoras actuaran como “expertas” en esos mundos del lenguaje del derecho o la psicología. En la construcción de un “nosotras”, la asimetría escuchante/hablante y la desigualdad en competencias emocionales, nos remite a preguntarnos si cualquiera podría ser parte de esa comunidad, es decir, si fuera de la víctima sufriente y las expertas blancas hay espacio disponible para algo más.

Los logros jurídicos que devinieron del actuar político descrito tuvieron como marco la creación de condiciones de audibilidad que matizaran la asimetría aludida para conocer las necesidades de la familia y buscar algo de justicia con sentido para ellas. Colocar condiciones de audibilidad no se trató nada más de posibilitar un espacio físico en el que se reunieran diferentes personas dispuestas a escuchar a la doliente desde los tiempos y las lógicas de la oficialidad impaciente, desde una escucha atravesada por la violencia epistémica (Aranguren Romero, 2012). Más bien, en el caso de estudio se trató de un proceso en el que las activistas fuimos conociendo, en el caminar cotidiano con la familia, de qué estaba hecho el vacío que había dejado Ana. Esa pérdida, ese daño, fue uno de los objetos de emoción circulando entre nosotras. Así, fuimos dándonos cuenta de qué manera alguna prenda de vestir, objeto o lugar visitado agolpaba recuerdos en la mente de Cristina: el chal que le regaló en el día de la madre o el sitio de tacos al que una vez la invitó, cuando ellas rara vez comían tacos; o las naranjas compradas a su abuela porque Ana, como dije, era una adolescente trabajadora, pilar económico de su familia. El hecho de que llevara dinero a su casa para la renta o para comer, para sobrevivir, era una demostración de amor para su familia y era algo que habían perdido “para siempre”, como repetía Cristina.

Este proceso implicaba mantener una disposición cotidiana a la escucha atenta por parte de todas, clarificando los elementos que nos hacían distintas pero también los que nos aproximaban, y así, las activistas y, en momentos, las funcionarias, al hacer contacto con objetos emocionales como la pérdida o el daño provocado por el feminicidio, hacíamos contacto con la forma de rabia y frustración experimentada por Cristina y sentíamos indignación. La sentíamos, por ejemplo, cuando contaba cómo volvió una y otra vez al lugar donde trabajó por última vez Ana para preguntar si la habían visto, sin obtener respuesta. Por ejemplo, cuando señalaba la impotencia y coraje que sentía porque la fiscalía la culpabilizaba reiteradamente de lo que había sucedido, cuando en algún momento ya le habían dicho que tenían ubicado al responsable en Chenalho y nunca supimos, aunque sospechábamos la razón, por qué lo dejaron impune y en su lugar criminalizaron a su hermana y a su sobrina. De igual modo, cuando atestiguamos la angustia vivida por Cristina al ver a la madre apagarse hasta morir sabiendo que sin ella y sin Ana, no vería la salida para sacar adelante a sus cuatro pequeños hijos sobrevivientes, aunque tuviera a sus hermanas. En el proceso que describo, las activistas nos afectamos y conmovimos al presenciar el jaloneo entre esa angustia y lo que sucedía cuando los sueños de Cristina fungían como una especie de consuelo para no

desbordarse emocionalmente también al pensar cómo había sufrido su hija al momento del asesinato. En el sueño, su hija aparecía limpia, sin lesiones y con la ropa entera, jugando una especie de restitución psíquica pero, al mismo tiempo, aparentemente incitándola a aceptar la situación pues Ana le decía en el sueño que ya se tenía que ir, que la soltara.

Todas estas experiencias se fueron dando en un contexto sociocultural conocido y habitado por todas las integrantes de la comunidad pero desde distintas posiciones. Pese a esto último, dado que las emociones no surgen espontáneamente en el fuero interno de las personas sino que se nutren de ese entorno sociocultural y delimitan los cuerpos individuales y colectivos, lo vivido por Cristina y su familia, los objetos de las emociones como el daño, la pérdida y la necesidad de reparación, eran identificados y nombrados por todas las integrantes de la comunidad, por más diferencias que hubiera entre nosotras, como experiencias de injusticia y fuente de sufrimiento. Todas sentíamos indignación y eso nos cohesionaba, aunque no teníamos la misma relación con esa indignación.

De igual forma, la preocupación y el cariño se desplegaban en la lucha por la justicia, también esta, como objeto de emoción, moldeando nuestros cuerpos y cohesionando nuestra comunidad. Por ejemplo, con la familia compartíamos la preocupación por los obstáculos dados en el sistema de justicia penal y tejíamos una espesa confianza al demostrar el empeño que poníamos en lograr nuestros objetivos comunes. Cristina o su hermana evitaban llamarnos cuando nos veían muy cansadas, les preocupaba vernos con tanto trabajo, o se preocupaban cuando nos veían enfermas. También nos compartían alimentos: tamales de frijol o de chipilín, o caldo de gallina, por agradecimiento y cariño.

Este proceso minucioso y duradero, compartido entre personas que viven bajo lógicas distintas traslapadas en un contexto sociocultural común como lo es San Cristóbal de Las Casas, como vemos, solo fue posible por la cercanía cotidiana, por el acompañamiento y la construcción de confianza construida poco a poco en las largas conversaciones en la casa Cereza, donde Cristina vivió un tiempo; en las comidas, en las cenas, en los desayunos, en las vueltas que dábamos a diversas instituciones, en las visitas a la casa de las hermanas, al panteón, en los secretos guardados, en todos esos lugares y tiempos de convivencia. Y las emociones no siempre se comunicaban a través de la verbalización, sobre todo porque no hablábamos el mismo castellano; esas emociones se comunicaban también con miradas, con evasión de miradas, con gestos y silencios, es decir, también cobrando forma emocional los cuerpos.

Tal manera de aproximarnos nos permitió, a la larga, mostrarnos todas (principalmente las activistas y la familia), de una forma auténtica, de una forma que clarificaba nuestras profundas diferencias condicionadas por la violencia estructural e histórico-colonial y nuestra posición privilegiada (de las activistas) en ese entramado colonial, pero también nos mostraba los puntos de sutura de nuestra comunidad como lo era nuestro propósito común, objeto de emoción también: lograr justicia con sentido para la familia. Este proceso halló una expresión emblemática en lo que sucedió el 8 de diciembre de 2021, día en el que, ante la incompetencia e indolencia del personal de la fiscalía para cumplir la resolución de la CNDH que le ordenaba llevar a cabo adecuadamente una diligencia de exhumación y posterior inhumación del cuerpo de Ana, sucedió lo que coloco en el siguiente fragmento narrativo:

Días antes habíamos ido a la audiencia de control en la que el juez, un pragmático, autorizó la exhumación después de cortarle la palabra a Gladys, que le daba mil vueltas a los datos de prueba y a las argumentaciones que se le habían ocurrido para tratar de convencer al juez de que autorizara algo que no era un acto de investigación y, por tanto, se salía de las hipótesis contenidas en los artículos que invocamos, tanto ella como yo, para solicitarle al juez la autorización. Me puse nerviosa otra vez, y lo que hice fue tratar de sensibilizar al juez diciéndole las razones humanitarias por las que Cristina ameritaba la autorización de la exhumación de su hija. Lo hice así también porque no había más razones legales para invocar. La exhumación sería el 8 de diciembre. Llegamos a la iglesia y estaban todos los representantes de las comunidades... dijeron que no iban a apoyar en cavar, les dijimos que entonces nos prestaran palas, e insistieron en que no podían porque no sabían si era legal, y que además no se fueran a enterar los de otras comunidades y los responsabilizaran de algo. Se las pedimos por humanidad y respondieron que no, que ahí cerca había una ferretería. La compañera y yo fuimos a comprar las palas y un pico, regresamos y empezamos a cavar. Al principio nos ayudaron los de servicios periciales y los agentes de la policía y la Fiscalía, pero después nos dejaron de ayudar. Cristina y sus hermanas se metieron a ayudarnos al ver a sus "abogadas" con las manos y la ropa llenas de tierra. Cristina estaba enfadada. Ahora entiendo que le parecía insoponible e indignante que nosotras nos "rebajáramos" a cavar la fosa. Le dio mucha vergüenza, pero si no lo hacíamos en ese momento la Fiscalía tardaría meses en regresar. Por ello, Cristina intentó rescatar nuestra dignidad metiendo las manos, cavando con nosotras (...) los representantes de las comunidades todo ese tiempo estuvieron sentados burlándose, diciendo que ya estaban aburridos y haciendo chistes en tsotsil (...) pero las autoridades y los representantes se dieron cuenta de que nosotras no nos íbamos a mover de ahí hasta que nos lleváramos a Ana, y se los dijimos y dijimos que nos íbamos a tomar nuestro tiempo para seguir cavando porque íbamos lentas y estábamos ya muy cansadas. Al parecer, como repetía Cristina una y otra vez, se necesitaba fuerza de hombre, así es que cuando se dieron cuenta de que nos podíamos pasar ahí tres días cavando, se acercaron a ayudar. Yo no me quería mover, estaba indignada por las burlas, pero Cristina me dijo que no íbamos a poder, que se necesitaba fuerza de hombre, yo no estaba de acuerdo porque prácticamente fuimos nosotras las que cavamos una fosa de dos metros pero me salí del hoyo. Cuando llegaron a la caja se detuvieron... me metí al hoyo y me di cuenta de que la caja no estaba tan descubierta. Nadie más se metió... había un silencio abrumador... les dije a las autoridades que quién más se iba a meter al hoyo, que yo no podía sola. El médico de la Secretaría de Salud, hasta ese momento, se acercó y dijo que todos ahí, incluidos los mirones, 30 personas, estaban en riesgo de salud por los gases que salían de la caja abierta (porque la caja se abrió) y todos se hicieron para atrás... Yo estaba adentro del hoyo... la otra compañera de la Colectiva estalló y le gritó a la subdirectora que hiciera su trabajo... sabían que no nos iríamos de ahí sin Ana. Era de noche, en la punta de un cerro muy alto... una hora más tarde llegó la fiscal con sus trajes especiales/espaciales, los de servicios periciales no regresaron... a las doce de la noche estábamos en el panteón de Teopisca, donde Cristina vive, rezando en la nueva sepultura de Ana. (Diario de campo, 20 de diciembre de 2021).

De la anterior narración también se desprenden algunas de las tensiones y negociaciones que, en algún punto de la conformación de la comunidad emocional, se dieron "dada la imposibilidad de erradicar la dimensión conflictual de la vida social" (Mouffe, 2021, p. 12). En ese sentido, como lo estamos analizando, la comunidad emocional es política no solo porque intentamos posicionar los sentidos de la familia dentro del marco de las epistemologías legales, sino también porque está atravesada por relaciones de poder y por conflictos, como señalan Alison Crosby y colaboradoras:

Las relaciones de identificación entre sobrevivientes directos y oyentes empáticos se rompen continuamente (...) estas relaciones son necesarias e inherentemente problemáticas (...) [porque] son conformadas por las mismas estructuras y condiciones de violencia que causaron el daño en primer lugar, las luchas por la justicia de género y la reparación integral, en las que nos involucramos tanto individual como colectivamente, también fueron estructuradas por y mediante regímenes de derechos informados por las concepciones occidentales del humano (2019, p. 195).

Así, en este pasaje del acompañamiento, hubo un momento de tensión entre Cristina, sus hermanas y nosotras como activistas, al momento de decidir qué hacer cuando los representantes de las comunidades aclararon que no iban a ayudar a cavar y el personal de la fiscalía no tenía ninguna intención de cumplir la recomendación de la CNDH. Cristina y sus hermanas sentían vergüenza con los hombres de la comunidad que estaban ahí de que nosotras, como mujeres, caváramos la fosa, cuando es un trabajo de hombres (del campo e indígenas), y además nosotras, las blancas, éramos sus abogadas y ellas eran víctimas, cómo íbamos a estar cavando una fosa que era cosa de hombres. En ese momento tuvimos que negociar y decidimos hacerlo puesto que el esfuerzo que realizó la comunidad emocional para llegar hasta ese punto fue enorme, y sería muy difícil que el personal de la Fiscalía regresara hasta ese lugar recóndito, además de que tendríamos que pasar por otro trámite judicial para llevar a cabo la diligencia nuevamente.

De igual forma, otra tensión se verificó en el momento en que los representantes decidieron ayudarnos, cuando nosotras ya habíamos cavado una fosa de dos metros, pero estábamos muy cansadas y caía la noche. Ahí la negociación resultó en permitirles que nos ayudaran ante la posibilidad de que verdaderamente pasáramos la noche cavando. Fuera de ese pasaje, a lo largo del extenso e intenso acompañamiento, emergían constantemente tensiones dentro de la comunidad emocional que tenían que ver con la manera en que las activistas interpretábamos desde nuestros esquemas occidentales, por ejemplo, la manera de relacionarse Cristina con sus otras cuatro pequeñas hijas e hijos (menores de 10 años) o con sus hermanas. Entre las integrantes de la Colectiva también existían conflictos personales que se atravesaban en medio del acompañamiento y de los que Cristina y su familia se daban cuenta y se les notaba la preocupación.

Con las funcionarias de la CEDH y la CEEAV en diversas ocasiones hubo tensiones y discusiones, casi rupturas, debido a la determinación de las víctimas y de nosotras como activistas de conseguir justicia y reparación del daño y, frente a eso, a la falta de independencia de las funcionarias y a los límites presupuestales a los que estaban sujetas. Sin embargo, esas tensiones se superaron porque pese a las graves limitaciones presupuestales que padecía esta última institución, las funcionarias desplegaron sus atribuciones, con el seguimiento estrecho de las activistas con la familia, a contracorriente de las lógicas burocráticas y legalistas para lograr el acceso a las ayudas inmediatas (renta y alimentos), a la atención médica para la madre de Cristina, a los servicios funerarios cuando esta falleció, a los gastos de exhumación e inhumación del cuerpo de Ana, a la asignación de un terreno donde Cristina “paró su casita” y a otras intervenciones que hicieron posible el cumplimiento parcial de la recomendación de la CNDH.

Cabe mencionar que algunas de las funcionarias de la CEDH, como consecuencia de su compromiso con lograr la recomendación de este caso, fueron hostigadas laboralmente por sus superiores, hasta que se vieron obligadas a renunciar; en su contexto, el hacer su trabajo cobró tintes heroicos por las consecuencias que asumieron. La cohesión con las funcionarias parecía emerger de que estaban realmente comprometidas con su trabajo, de la indignación que brotó al conocer la historia de la familia pero también por el reconocimiento y respeto hacia la Colectiva, pues sabían de la tenacidad y perseverancia que nos caracterizaba y sentían una identificación no solo con la indignación sino con esa forma de trabajar. Por más diferencias culturales profundas habidas entre nosotras, sobre todo entre la familia, por un lado, y las activistas y funcionarias, por otro, para todas el asesinato brutal de Ana fue una terrible pérdida, causó un daño y requería una reparación, es decir, todo esto era objeto emocional. Si retomamos a la comunidad como un sistema de sentimientos derivado de estos objetos, definitivamente el asesinato de Ana era evaluado por todas como algo perjudicial, y la necesidad de justicia y reparación significativa para la familia como algo positivo y necesario.

También es importante mencionar que los efectos desbordaron el ámbito institucional debido a la forma de trabajar de Colectiva Cereza, que busca y practica, también, formas alternativas de reparar el daño a las víctimas. Esto lo he desarrollado ampliamente en otra parte (Fernández Camacho, 2022), pero para efectos del análisis que aquí interesa, las acciones de la comunidad emocional incidieron en las condiciones de vida de las víctimas y de las acompañantes: nos transformaron, porque de eso se trata vincularse, como dije, de que cada una nacíamos de cierta manera en esa comunidad a partir de las otras.

Cristina y sus hermanas fortalecieron sus capacidades para ejercer sus derechos. Las activistas partíamos de la premisa de que todas teníamos que asumir la responsabilidad por la libertad de la hermana de Cristina y por la búsqueda de justicia para Ana, pero ese planteamiento generaba tensiones por arraigadas formas paternalistas de relacionarnos entre activistas y familiares. En ese sentido, la narrativa de victimización no ayudaba mucho, pero procuramos emplearla estratégicamente puesto que es la llave para acceder a ciertos derechos formalmente y porque más allá de una “categoría burocrática impuesta (...) la naturaleza emocional de la categoría de víctima hace posible que el dolor sea comunicable (...) y pueda convertirse en instrumento político para afianzar la débil institucionalidad” (Jimeno Santoyo et al., 2019, pp. 34, 36). No obstante, también cabe preguntarnos si el problema con la categoría víctima y su naturaleza emocional no tiene que ver, otra vez, con un esquema de pensamiento occidental y psicologista para el que el individuo debe ser un sujeto autónomo, no reactivo e independiente.

También reflexionamos respecto de cómo el racismo impidió que la familia aprendiera la lengua de su madre (tsotsil) y las hizo alejarse de prácticas que las identificaran con lo que ellas y sus comunidades nombran como el “ser chamula” (forma despectiva de referirse a las personas de pueblos originarios). Estas reflexiones emergieron, de forma emblemática, ante la necesidad, en el marco de las epistemologías legales, de enunciar jurídicamente y a

través de un peritaje en antropología social⁶ que esa familia se adscribía a una identidad acorde con prácticas culturales no occidentales. Lo anterior porque históricamente en los espacios de justicia oficiales las víctimas no son creídas y requieren de testigos expertos que desde la “objetividad” puedan dar veracidad de la violencia que narran (De Marinis, 2019, p. 179).

Considero que la hondura del proceso desplegado por la comunidad emocional integrada por Cristina y su familia, acompañadas por Colectiva Cereza y, en momentos, por las funcionarias comprometidas, tuvo efectos de reparación significativa y transformadora, aún y cuando el feminicida se encuentra impune. En ese sentido, Cristina transitó de ser “una víctima furiosa” (Castillejo Cuéllar, 2016), a decirme que deseaba quemar al responsable y, luego, que deseaba que “probara cárcel” y, finalmente, que “ella no perdonaría jamás”, considero que porque sentía que la habían despojado de todo, que la atropellaron en todo y que lo único que podía controlar, decidir por ella misma, era no perdonar. Esto es una transgresión en culturas tsotsiles porque perdonar es un mandato para las mujeres (Collier, 1995, p. 49; Camaras, 2015, p. 191).

De igual forma, Cristina puede visitar a Ana, y con su familia tiene una casita donde vivir, gracias al trámite oficial de la reparación del daño. Eso tenía que ver con sus necesidades más sentidas y contribuyó a poner un poco de orden en su mundo, que se había fracturado por los hechos victimizantes y la victimización secundaria. La reparación operó más allá del ámbito institucional de gobierno y tuvo sentido para la familia pues derivó de un proceso en el que llegamos a escucharnos entre todas, en el que luchamos juntas y nos transformamos, aunque el punto de partida haya sido distinto: unas tenían necesidades derivadas de ser víctimas indirectas de feminicidio, otras militaban en una agrupación feminista que tenía un compromiso político con el acompañamiento y otras porque era su trabajo y lo hacían comprometidamente.

El afecto mutuo, el cariño florecido entre nosotras fortaleció emocionalmente a Cristina, a su familia y a mí, que me encontraba pasando por momentos difíciles, y eso también le dio forma a la comunidad emocional. A veces veía reír a Cristina, relajar un poco la marca del dolor en su rostro, y la manera en la que me abrazaba cariñosamente, de forma espontánea, cuando antes ninguna de las integrantes de esa familia se dejaba tocar, fue una muestra del vínculo afectivo creado a través del despliegue de la comunidad emocional y de que “las emociones moldean lo que los cuerpos pueden hacer” (Ahmed, 2015, p. 24). Esas que se abrazaban en ese momento eran otras distintas a las que se conocieron años antes y esos lazos que emergieron de dejarnos tocar por la rabia y el dolor de la familia se tejieron formando una comunidad a la que pertenecíamos con el propósito de conseguir algo de justicia con sentido para la familia, pero que también permitió forjar cariño entre nosotras.

Finalmente, cabe señalar que esa comunidad emocional no fue una comunidad ideal. Fue pasajera, pues su propósito era claro y su duración se ligó al acompañamiento.

6 La dra. Perla Orquídea Frago Lugo, cátedra CONAHCYT, adscrita al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), elaboró, solidariamente, el peritaje en antropología social para que fuera incorporado tanto a la causa penal como al expediente de queja ante la Comisión Estatal de Derechos Humanos.

Tiempo después de conseguidos los logros jurídicos y su ejecución quedaron jirones de la comunidad liados entre algunas de nosotras. Además, esa comunidad estuvo llena de tensiones y conflictos, sobre todo en momentos críticos, como vimos, y, definitivamente, estaba atravesada por diferencias profundas entre nosotras, socialmente construidas como jerarquías, lo cual no nos hacía enemigas ni impedía que brotara afecto con potencia política. Fue y es posible crear esas comunidades; creer lo contrario es sustraernos la posibilidad de transformar la realidad de desigualdad social con la fuerza que realmente moviliza a las personas: los afectos.

Conclusiones

Utilicé la categoría de comunidad emocional para analizar el acompañamiento de largo aliento realizado por una agrupación de activistas feministas a Cristina y a su familia, quienes fueron víctimas indirectas de hechos de feminicidio en Chiapas, México. El enfoque constructivista de las emociones que nutre la categoría y el énfasis en sus dimensiones política y simbólica me permitieron abordar el dolor, la rabia y la indignación como actos de comunicación que brotan de objetos de emoción como la pérdida y la necesidad de justicia. Esas emociones engendraron una trama vincular con fuerza afectiva para la acción política con la que conseguimos justicia y reparación con algún sentido para las víctimas y fijaron los límites y la superficie de la comunidad. Las emociones, como actos de comunicación, también se desplegaron colocando unas condiciones de audibilidad que permitieron impugnar las epistemologías legales para ajustar las concepciones de daño, reparación y justicia, aunque ese movimiento se diera en el marco de asimetrías expertas-escuchadoras/hablantes y en un contexto de violencia crónica y exclusiones históricas. Aunque hubo una presencia inevitable de tensiones y conflictos por la naturaleza política de la comunidad, todo lo anterior repercutió en una reparación significativa y transformadora de las condiciones de vida de las víctimas y, de alguna manera, del resto de las integrantes de la comunidad emocional.

Agradecimientos

Agradezco profundamente a Cristina y a su familia por haberme permitido acompañarles en su búsqueda de justicia y reparación, así como por haberme permitido compartir la experiencia a través de este texto. También agradezco a las integrantes de Colectiva Cereza, organización de la que fui parte, por el trabajo en conjunto realizado en este caso en particular. Agradezco a las funcionarias públicas comprometidas de la CEDH y la CNDH que cumplieron con su trabajo a pesar de las consecuencias. Por último, agradezco al Consejo Nacional de Humanidades Ciencia y Tecnología (CONAHCYT) y al programa “Investigadores investigadoras por México” en cuyo marco se inscribe parte de esta investigación/incidencia.

Bibliografía

- Agoff, Carolina y Herrera, Cristina (2019). "Entrevistas narrativas y grupos de discusión en el estudio de la violencia de pareja". En: *Estudios Sociológicos*, vol. XXXVIII, n.º 110, pp. 309-338. DOI: <https://doi.org/10.24201/es.2019v37n110.1636>
- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM, México.
- Aranguren Romero, Juan Pablo (2012). *La gestión del testimonio y la administración de las víctimas: el escenario transicional en Colombia durante la ley de justicia y paz*. CLACSO / Siglo del Hombre, Bogotá.
- Cameras, Mariel (2015). *Las siete alianzas. Género y poder en las prácticas de justicia en Oxchuc, Chiapas*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.
- Castillejo Cuéllar, Alejandro (2005). "Las texturas del silencio: violencia, memoria y los límites del quehacer antropológico". En: *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, n.º 9, pp. 39-59. DOI: <https://doi.org/10.5944/empiria.9.2005.1003>
- Castillejo Cuéllar, Alejandro (2016). "La escala social de la herida: apropiaciones y traducciones del daño en Colombia" [Archivo de video]. [En línea:] <https://www.youtube.com/watch?v=njLe5R9eb98>
- Collier, Jane (1995). *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*. CIESAS / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política Social (CONEVAL) (2020). "Índice de rezago social 2020". [En línea:] https://www.coneval.org.mx/Medicion/IRS/Paginas/Indice_Rezago_Social_2020.aspx
- Cornejo Hernández, Amaranta (2016). Una relectura feminista de algunas propuestas teóricas del estudio social de las emociones. En: *Interdisciplina*, vol. 4, n.º 8, pp. 89-103. DOI: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2016.8.54970>
- Crosby, Alison; Lykes, M. Brinton y Doiron, Fabienne (2019). "Contestaciones afectivas: involucrando las emociones en el juicio Sepur Zarco". En: De Marinis, Natalia y Macleod, Morna (coords). *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México. pp. 185-208.
- Cuero Montenegro, Astrid Yulieth (2023). *Trabajo del hogar y subjetivación política. Una experiencia de intervención feminista antirracista con el colectivo CEDACH* [Tesis de doctorado, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México]. Repositorio Institucional CESMECA [En línea:] <https://repositorio.cesmecha.mx/handle/11595/1119>
- De Marinis, Natalia (2019). "Intersecciones político-afectivas: las huellas testimoniales entre indígenas desplazados en Oaxaca, México". En: De Marinis, Natalia y Macleod, Morna (coords). *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México. pp. 165-184.
- De Marinis, Natalia y Macleod, Morna (2019). "Introducción". En: Natalia de Marinis y Morna Macleod (coords). *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México. pp. 9-32.
- Fernández Camacho, Marcela (2021). "Metodología militante: parar para pensar". En: *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 19, n.º 1, pp. 17-29. DOI: <https://doi.org/10.29043/liminar.v19i1.790>
- Fernández Camacho, Marcela (2022). *Cereza: acompañamiento con mujeres en prisión desde una ética feminista del cuidado*. CENEJUS / Universidad Autónoma de San Luis Potosí-UAA, México.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2018). "Hacia una antropología socialmente comprometida". En: Leyva Solano, Xóchitl; Alonso, Jorge; Hernández, R. Aída et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomo II, Cooperativa Editorial RETOS / Taller Editorial La Casas del Mago / CLACSO, México. pp. 83-107.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2023). "Feminismos permitidos, violencias punitivas y legados coloniales". En: Núñez, Lucía (coord.). *Feminismos, justicias y derechos frente al neoliberalismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México. pp. 117-172.
- Illouz, Eva (2007). *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz Editores, Buenos Aires.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (s.f.). "Información por entidad. Chiapas. Población". [En línea: <https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/chis/poblacion/diversidad.aspx>]
- Jimeno Santoyo, Myriam (2004). *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Jimeno Santoyo, Myriam; Varela, Daniel y Castillo, Ángela (2019). "Violencia, comunidades emocionales y acción política en Colombia". En: De Marinis, Natalia y Macleod, Morna (coords). *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México. pp. 33-64.
- Le Breton, David (1999). *Antropología del dolor*. Seix Barral, Barcelona.
- Leyva Solano, Xóchitl (2018). "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política". En: Leyva Solano, Xóchitl; Alonso, Jorge; Hernández, R. Aída et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomo II, Cooperativa Editorial RETOS / Taller Editorial La Casas del Mago / CLACSO, México. pp. 199-223.
- Lutereau, Luciano (2022). "Trascender, atravesarse a sí mismo". [Archivo de video]. [En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=WBeb3kkpNS0>]
- Monárrez Fragoso, Julia E. (2012). "El continuo de la lucha del feminismo contra la violencia o morir en un espacio globalizado transfronterizo. Teoría y práctica del movimiento anti-feminicida en Ciudad Juárez". En: Huacuz Elías, María Guadalupe (coord.). *La bifurcación del caos*, Ítaca / Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México. pp. 109-132.
- Mouffe, Chantal (2021). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Mouffe, Chantal (2023). *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- Olivera Bustamante, Mercedes (2018). "Investigar colectivamente para conocer y transformar". En: Leyva Solano, Xóchitl; Alonso, Jorge; Hernández, Rosalva Aída et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomo II, Cooperativa Editorial RETOS / Taller Editorial La Casas del Mago / CLACSO, México. pp. 83-107.
- Pearce, Jenny (2018). "Avanzamos porque estamos perdidos. Reflexiones críticas sobre la co-producción de conocimiento". En: Leyva Solano, Xóchitl; Alonso, Jorge; Hernández, Rosalva Aída et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomo II, Cooperativa Editorial RETOS / Taller Editorial La Casas del Mago / CLACSO, México. pp. 356-381.
- Pearce, Jenny (2019). "Introducción. Un aporte conceptual y empírico para resignificar la seguridad en México". En: Kloppe-Santamaría, Gema y Abello Colak, Alexandra (coords.). *Seguridad humana y violencia crónica en México: nuevas lecturas y propuestas desde abajo*, Porrúa, México. pp. 5-33.
- Raad, Ana María (2004). "Comunidad emocional, comunidad virtual: Estudio sobre las relaciones mediadas por Internet". En: *Revista MAD*, n.º 10, pp. 43-94. DOI: <https://doi.org/10.5354/rmad.v0i10.14785>
- Rebolledo, Olga y Rondón, Lina (2010). "Reflexiones y aproximaciones al trabajo psicosocial con víctimas individuales y colectivas en el marco del proceso de reparación". En: *Revista de Estudios Sociales*, n.º 36, pp. 40-50. DOI: <https://doi.org/10.7440/res36.2010.04>
- Rus, Jan (2012). *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de Los Altos de Chiapas, 1974-2009*. Universidad de las Ciencias y Artes de Chiapas. México.
- Saavedra, Laura E. (2022). *Corazonar las justicias*. CENEJUS-UASLP, México.

- Scheper-Hughes, Nancy (2004). "Introduction: Making Sense of Violence". En: Scheper-Hughes, Nancy & Bourgois, Phillipe (eds.). *Violence in War and Peace. An Anthology*. pp. 1-27. Blackwell, Nueva Jersey.
- Somosa Ibarra, Karla (2023). *Feminicidio en Chiapas y fragmentación del Estado del 2016 a 2021: los casos de Tuxtla Gutiérrez, Tapachula y San Cristóbal de Las Casas* [Tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. México]. repositorio institucional de la Universidad Autónoma Metropolitana. [En línea:] <https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/handle/123456789/14/browse?type=subject&order=ASC&rpp=20&value=Chiapas>
- Stahler-Sholk, Richard (2011). "Autonomía e economía política de resistencia en las Cañadas de Ocosingo". En: Baronnet, Bruno; Mora Bayo, Mariana y Stahler-Sholk, Richard (coords.). *Luchas "muy otras": Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México. pp. 409-447.
- Zaragoza, Juan Manuel y Moscoso, Javier (2017). "Presentación: comunidades emocionales y cambio social". En: *Revista de Estudios Sociales*, n.º 62, pp. 2-9. DOI: <https://doi.org/10.7440/res62.2017.01>

La praxis de la investigación co-labor: caminos, obstáculos y estrategias en el trabajo con mujeres indígenas activistas contra la violencia de género

Ana Cecilia Arteaga Böhr^{*}



^{*} Doctora en Antropología, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; profesora investigadora de tiempo completo (Titular C) del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California.

Correo electrónico: arteaga.ana@uabc.edu.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5171-6453>

Recibido: 25 de octubre de 2023. Aprobado: 2 de enero de 2024. Publicado: 1 de junio de 2024

Resumen

En el presente manuscrito analizo las implicaciones de la investigación co-labor con organizaciones de mujeres indígenas que trabajan con miras a la prevención de la violencia de género. Mis reflexiones parten de cinco estudios de caso que realicé en Bolivia y en México, los cuales son el sustento material para desarrollar los caminos, las formas, los retos, las estrategias o maniobras tácticas que apliqué para llevar a cabo los estudios colaborativos. Desde la reflexividad y la importancia del conocimiento situado busco develar lo que hay detrás de esta metodología, por lo que analizo los retos que afronto como investigadora/colaboradora inmersa en contextos marcados por relaciones de género, poder, inseguridad y violencia. Partiendo de los obstáculos enfrentados, también visibilizo las estrategias que desarrollo para efectuar investigaciones comprometidas, develando los aportes centrales a los procesos que acompañamos y a nuestro quehacer antropológico.

Palabras clave:

Metodología colaborativa, organizaciones de mujeres indígenas, procesos de la co-labor, contextos de violencia e inseguridad, estrategias de investigación.

The praxis of co-labor research: pathways, obstacles and strategies in working with indigenous women activists against gender violence

Abstract

In this manuscript, I analyze the implications of co-labor research with indigenous women's organizations working towards the prevention of gender-based violence. My reflections are based on five case studies that I conducted in Bolivia and Mexico, which are the material support to develop the paths, forms, challenges, strategies or tactical maneuvers that I applied to carry out the collaborative studies. From reflexivity and the importance of situated knowledge, I seek to unveil what lies behind this methodology, so I analyze the challenges I face as a researcher/collaborator immersed in contexts marked by gender relations, power, insecurity and violence. Starting from the obstacles faced, I also make visible the strategies I develop to carry out committed research, revealing the central contributions to the processes we accompany and to our anthropological work.

Key words:

Collaborative methodology, indigenous women's organizations, co-labor processes, contexts of violence and insecurity, research strategies.

A praxis da investigação em co-laboração: percursos, obstáculos e estratégias no trabalho com mulheres indígenas activistas contra a violência de género

Resumo

Neste manuscrito analiso as implicações da investigação em regime de co-laboração com organizações de mulheres indígenas que trabalham para a prevenção da violência de género. As minhas reflexões baseiam-se em cinco estudos de caso que realicé na Bolívia e no México, que são a base material para desenvolver os caminhos, formas, desafios, estratégias ou manobras tácticas que apliquei para realizar os estudos colaborativos. Com base na reflexividade e na importância do conhecimento situado, procuro desvendar o que está por detrás desta metodologia, razão pela qual analiso os desafios que enfrento enquanto investigadora/colaboradora imersa em contextos marcados por relações de género, poder, insegurança e violência. Partindo dos obstáculos enfrentados, torno também visíveis as estratégias que desenvolvo para levar a cabo uma investigação empenhada, revelando os contributos centrais para os processos que acompanhamos e para o nosso trabalho antropológico.

Palavras-chave:

Metodologia colaborativa, organizações de mulheres indígenas, processos de co-laboração, contextos de violência e insegurança, estratégias de investigação.

Introducción

“Me da mucho gusto verla ahí en la cajita (pantalla del celular), qué bueno que se aclararon las cosas. Son cosas de malentendido y muchas cosas nosotras sabemos bien. Simplemente le doy gracias. Con el trabajo que hemos hecho juntas, hemos aprendido muchas cosas. Yo ni siquiera soñaba con que baya un libro de nosotros los rarámuri. Yo no tengo escuela suficiente como tienen los demás, pero sé la honestidad. Usted nos entiende muy bien porque nos ayuda. Yo estoy contigo hasta el final del tiempo que nos da la vida onuriáme (padre/deidad). ¡Fuerza siempre!, no te retraigas porque siempre habrá quién te ayude. Siempre está onuriáme, él está con nosotros, él nos da la vida, él nos da la fuerza, nos da todo.”

Con esas palabras cerró su intervención Lolita (Dolores Luna), a quien, por su sabiduría como gobernadora rarámuri (síriame) y por sus décadas de liderazgo en su comunidad indígena urbana de la ciudad de Chihuahua, es imposible no escuchar. Yo estaba conectada desde Baja California disimulando las lágrimas después de meses de tensión por uno de los productos que nos trazamos en el marco de una investigación colaborativa que, como desarrollo más adelante, se enfoca en la participación activa de las actoras sociales. También me emocioné al escuchar el apoyo del resto de las promotoras de la Red de Mujeres Rarámuri Napawika U’ mukí (Mujeres Unidas). Acompañé a la organización desde su conformación cuando en mayo del 2020 las gobernadoras advirtieron un incremento de la violencia hacia las mujeres durante el aislamiento social por la pandemia global, y decidieron unirse para afrontar y atender de manera conjunta esa problemática.

Uno de los objetivos que se trazó la Red es el de constituirse en una asociación civil, para lo cual, y contemplando la co-labor, surgió la idea de elaborar un libro y un video-documental en coautoría, con el fin de difundir la historia y las acciones de la organización. Para la impresión del libro, la Red concursó y ganó el financiamiento de recursos federales destinados a proyectos culturales comunitarios. Durante la elaboración de ambos materiales ocurrió el cambio de administración del gobierno estatal y eso transformó la relación que mantenía esta instancia con la Red. Tanto el libro, como el video-documental, generaron malestar político debido a que retrataban procesos impulsados por una administración anterior; ello afectó a la organización y a mí como colaboradora. Por ejemplo, circularon una serie de acusaciones falsas en mi contra que me orillaron a buscar asistencia legal en la universidad a la cual estoy adscrita. En ese marco, se efectuó un encuentro para aclarar la situación entre la dependencia financiadora, las promotoras de la Red y yo, que me conecté por vía remota. La reunión concluyó con las palabras de Lolita, quién habló a manera de consejo (nawésari) para que la armonía retorne al proceso.

Al término de la reunión, me quedé pensando en los quince años que llevo de trabajo colaborativo, los grandes retos que afronto, pero también el acuerpamiento que recibimos de las colaboradoras, como ocurrió en el caso de la Red. El presente manuscrito nace de estas y otras reflexiones sobre las investigaciones cuyo eje es la co-labor. En este sentido, a continuación analizo las implicaciones que esta tiene en la intervención con organizaciones

de mujeres indígenas que trabajan con miras a la prevención de la violencia de género.¹ Aterrizo esta propuesta en cinco estudios de caso con organizaciones de mujeres indígenas de México y Bolivia que realicé con el objetivo de analizar el impacto de los cambios normativos/legales/constitucionales en los órdenes, las tecnologías y la justicia de género (además de otros objetivos específicos en cada estudio): la primera investigación la efectuamos junto al Dr. McNeish,² del 2008 al 2009, con las mujeres yuracarés del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) del departamento del Beni, Bolivia;³ en el mismo país, entre 2010 y 2017 realicé un estudio longitudinal –que implica un período prolongado de indagación– con las mujeres aymaras de Totora Marka del departamento de Oruro.⁴

Por otra parte, los tres estudios de caso restantes pertenecen a México: del 2012 al 2013 trabajé con las mujeres ñuu savi y me`phaa de la Policía Comunitaria de Guerrero (CRAC-PC);⁵ del 2020 al 2022 con la Red de Mujeres Rarámuri Napawika U`mukí (Mujeres Unidas) del estado de Chihuahua;⁶ y desde el 2002 hasta la fecha abordo la situación de tres Casas de las Mujeres Indígenas y Afromexicanas (CAMIA) del norte de México –la CAMIA de Tijuana, llamada Donaji (alma grande), integrada en su mayoría por mujeres mixtecas y zapotecas; la CAMIA de San Quintín (Ensenada), denominada Naxihi Na Xinxe Na Xihi (mujeres en defensa de la mujer), cuya coordinación recae en mujeres triquis, mixtecas y nahuas; y la CAMIA Muki Semati (mujer bonita), la cual se encuentra en la Sierra de Chihuahua y está integrada por mujeres rarámuri–.⁷

Con el fin de analizar las implicaciones de la metodología colaborativa, el presente manuscrito lo estructuro en torno a dos apartados: en el primero, desarrollo los procesos que seguí en el marco de la co-labor, detallados ampliamente en dos publicaciones previas: “Por una metodología colaborativa y feminista: ser mujer investigadora en organizaciones indígenas” (Arteaga Böhrh, 2021b) y “Experiencias desde el profesado etnográfico colaborativo

1 La violencia sexual y de género se basa en relaciones de poder asimétricas y se refiere a todo acto perpetrado contra la voluntad de una persona. Este tipo de violencia constituye un abuso de poder que provoca daños físicos, sexuales o psicológicos, principalmente en mujeres y niñas. Esto incluye, entre otras cosas, también las amenazas de tales actos, formas de coacción y de privación de libertad, además de violencia física, sexual, psicológica y socioeconómica que puede producirse en una familia, dentro de una comunidad, pero también en las instituciones (AIDOS, 2019).

2 Profesor de la Universidad Noruega de Ciencias de la Vida.

3 Territorio indígena y área natural protegida. La investigación se enmarcó en un estudio más amplio del Christian Michelsen Institute de Bergen (CMI) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS); ver libro en: <https://n9.cl/pdyoar>

4 Municipio que encabezó a nivel nacional el proceso de conversión a la autonomía originaria. Acompañé a este territorio, primero, como investigadora en el Proyecto “Mujeres y Derecho en América Latina: Justicia, Seguridad y Pluralismo Legal” (también coordinado por el CMI y el CIESAS) y, posteriormente, con mi tesis doctoral en el CIESAS (Arteaga, 2013; junio 2 de 2016; https://www.youtube.com/watch?v=C_PXtueUoRM&t=1s).

5 Esta organización, junto al zapatismo en Chiapas, es considerada una de las experiencias de autonomía más novedosa y creativa en el país y en América Latina. Abordé este caso para la maestría en Antropología Social del CIESAS (Arteaga Böhrh, 2013).

6 Red que se conformó ante el recrudecimiento de la violencia de género en el contexto de la emergencia sanitaria por el Covid-19. Acompañé este proceso, primero, como responsable de la Unidad de Género de la Comisión Estatal de Pueblos Indígenas (COEPI) y, posteriormente, como profesora investigadora de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC).

7 Estudio que realicé también como profesora investigadora de la UABC.

y feminista con organizaciones de mujeres indígenas” (Arteaga Bóhr, 2022) –para el presente artículo realizo una lectura más analítica de estos procesos–; en el segundo, visibilizo las limitantes y retos que afronté en las investigaciones, para mostrar que desde mi condición de género experimenté de manera distinta las relaciones de poder locales, al igual que las violencias e inseguridades estructurales –cierro este segundo apartado con el análisis de las múltiples estrategias que desplegué/despliego y las cuestiones éticas y metodológicas que alimentaron mis procesos de investigación co-labor–.

Por último, es importante mencionar que en el desarrollo de este artículo recorro a la reflexividad, la cual considero útil para analizar el impacto que tenemos como investigadoras/es en el proceso de estudio y en la interpretación de los datos, siendo conscientes de nuestra propia influencia, prejuicios, experiencias y posicionamientos (Broncano, 2009; Angrosino, 2012; Bourdieu y Wacquant, 1995; Denzin y Lincoln, 2012; Gibbs, 2012). La reflexividad nos invita a considerar que los conocimientos son situados, es decir, que nuestros contextos específicos determinan el entendimiento y la interpretación que realizamos de los fenómenos sociales; por lo que dichos conocimientos no son neutrales, sino que están influenciados por nuestro entorno, nuestras experiencias y perspectivas (Haraway, 1997), atravesados por relaciones de poder que generan verdades heterogéneas “necesariamente polisémicas” (Aguado y Rogel, 2002, p. 8).

Descubriendo los procesos de co-labor para cada camino

Antes de aproximarme a la co-labor, me acerqué a las propuestas teórico-metodológicas del feminismo comunitario y del feminismo descolonial que critican la mirada universalista, unívoca y homogénea del “ser mujer” colonizadora de forma discursiva de las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo (Mohanty, 2008; Lugones, 2008). Esto implica considerar que las mujeres indígenas y afrodescendientes viven el patriarcado de una forma diferente a las mujeres blancas y mestizas, quienes han tenido privilegios en los contextos de colonización y esclavitud (Cumes, 2009). Desde esta crítica, comencé a estudiar los distintos casos partiendo de un enfoque interseccional –propuesto por Crenshaw (1989, 1991)– que nos invita a analizar no únicamente el género, sino también la etnicidad, la clase social, entre otros factores sociales cuya superposición nos permite comprender cómo las distintas subordinaciones se activan y cobran nueva fuerza en contextos de exclusiones estructurales, colonización, historias cíclicas de agravios, marginación económica, discriminación y racismo, asumiendo formas específicas en cada caso.

Además de la interseccionalidad, el Foro Internacional de Mujeres Indígenas también propone considerar la relación estrecha entre los derechos colectivos y los derechos de género, que en su realidad están indisolublemente vinculados (FIMI, 2006; Sieder y Sierra, 2011). Según Gómez y Sciortino (2015, p. 54), esta conexión propone “[...] articular la perspectiva individual desde la cual se enuncian los derechos de las mujeres como humanas y la noción de sujeto colectivo que contiene la defensa de los derechos de los pueblos”. En esta articulación, las autoras advierten que es importante contemplar que hay una mirada

esencialista, idílica y fósil sobre las estructuras de género en los pueblos indígenas. Pero las mujeres indígenas también desbordan y trastocan el discurso prolijo y radical con el que hablan los feminismos. Así, entre la postura relativista-cosmologicista y la postura pro-derechos humanos de las mujeres, muchas indígenas cuestionan las costumbres y normas de sus comunidades y luchan para cambiarlas al percibirse y construirse como nuevos sujetos de derecho (Hernández, 2011), apelando con ello a un “esencialismo estratégico” (Spivak, 1987; Briones, 1998) desde el cual buscan evitar divisiones en los frentes de lucha indígenas –como más adelante analizo para el caso de Totorá Marka–.

Los esencialismos estratégicos nos acercan a la conceptualización de los diferenciales de género, tomando en cuenta las propias realidades y cosmovisiones indígenas; es así que las experiencias de las mujeres indígenas deben ser planteadas desde los contextos culturales en los que construyen sus vidas. Partiendo de esta noción del género como lenguaje culturalmente situado, es necesario comprender a la cultura como un terreno de disputa donde se negocian constantemente los símbolos, principios y normas (Macleod, 2011); por ello, la cultura es también un espacio de resistencia y liberación (Macleod, 2007; Hernández y Sierra, 2005) desde donde las mujeres indígenas confrontan modelos e ideologías patriarcales para redefinir las relaciones de género (Sierra, 2010) y contribuir en la enunciación y goce de sus derechos. Esta mirada amplia del género como lenguaje culturalmente situado me permitió/permite no caer en relativismos culturales, y, por el contrario, analizar las voces de las mujeres indígenas en relación a las subordinaciones que identifican y afrontan en sus comunidades y ante sus sistemas normativos.

Además de estas posturas teórico-metodológicas, me aproximé a la etnografía colaborativa. Según Rappaport (2007), en este tipo de estudio descriptivo las relaciones entre sujetos e investigadora se persiguen horizontales, con la intención de generar un trabajo conjunto y en beneficio de quienes participan. Esta relación/investigación tiene que ver con un horizonte común entre sujetos e investigadores donde la ética de la cooperación y la participación operan como dispositivos de conocimiento y cercanía, como acompañamiento y participación con los sujetos (Briones, 2020).

Progresivamente, descubrí que la co-labor es una forma de generar conocimiento desde la diversidad de epistemologías, lo que implica un acompañamiento autocrítico, sin protagonismos, con una constante escucha plena y la participación activa de los y las actoras sociales, en mi caso, de las mujeres indígenas. En este sentido, coincido plenamente con Mercedes Olivera (2020), cuando señala que: “[...] poner en práctica la antropología feminista nos exige, no solo un claro posicionamiento situado en la realidad, sino también, uniendo teoría y práctica tenemos que partir de un compromiso político preciso que dé sentido y, sobre todo, dirección a nuestra tarea de transformar las múltiples relaciones que subordinan a las mujeres” (p. 225).

El texto de Leyva y Speed (2008) me aclaró que el proceso de la construcción de una agenda conjunta entre el/la investigadora y el actor-sujeto determina la definición de los objetivos del proyecto, el análisis final y la redacción en coautoría de los productos. En el camino descubrí que el cumplimiento de esa agenda conjunta implica un acompañamiento prolongado y flexible en cada caso. Sin embargo, existen tres procesos que apliqué en los

cinco estudios: i) la consulta y readecuación de los objetivos y las rutas metodológicas, que usualmente realizo en asambleas o en reuniones con las organizaciones; ii) el establecimiento de productos y actividades que respondan a las necesidades de cada organización; y, iii) la redacción o elaboración en coautoría de los productos.

En el marco de la identificación de los productos para impulsar los proyectos organizativos, además de los materiales escritos (tesis, libros, artículos o capítulos), es común que las organizaciones consideren nuestro acompañamiento en otros procesos o con productos no necesariamente académicos; en la Figura 1 los detallo contemplando cada caso.

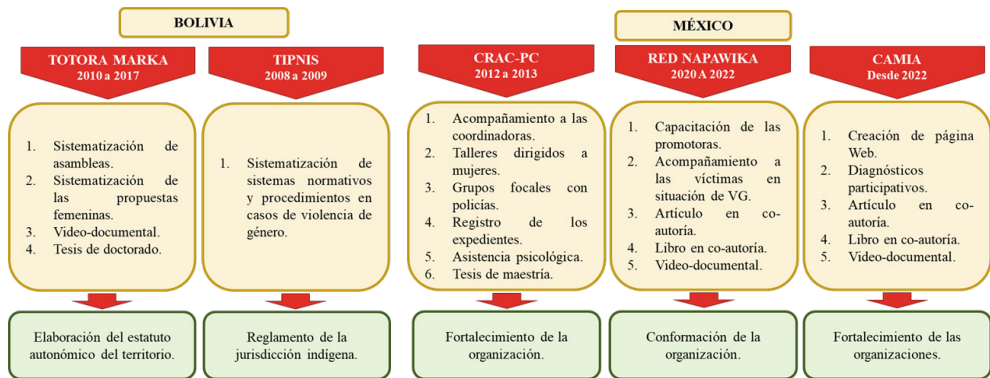


Figura 1. Productos y proyectos colectivos de la investigación co-labor en cada caso de estudio

Fuente: Elaboración propia.

Independientemente de los productos específicos de cada estudio, a continuación sintetizo los procesos coincidentes en la co-labor con las cinco organizaciones. Primero, se destaca la facilitación de talleres participativos, reflexivos y culturalmente situados, como espacios de debate sobre las distintas perspectivas en torno a la cultura, los derechos colectivos y los derechos de género. El rol que jugué en los talleres fue el de facilitar el espacio, los materiales y la información que cada organización solicitaba (marcos legislativos sobre derechos indígenas y de género, entre otros) para establecer diálogos interculturales desde las cosmovisiones y las epistemologías locales. Un ejemplo a destacar es el caso de la Red de Mujeres Rarámuri, en cuyos talleres utilizamos bocinas portátiles para reproducir audios en rarámuri y en español, con información sobre los derechos de las mujeres indígenas y la prevención de la violencia de género. Las promotoras de la Red replicaron los talleres en sus comunidades indígenas urbanas, utilizando los mismos audios.

Un segundo proceso fue la sistematización de debates, propuestas y acuerdos colectivos en el marco de reuniones o asambleas destinadas a la elaboración de reglamentos o normas. Esta sistematización fue fundamental en Totorá Marka, donde recogí, transcribí y ordené la información de más de diez eventos y realicé un proceso similar para levantar las propuestas de las mujeres totoreñas. Es importante señalar que parto de una perspectiva dialógica y crítica de las sistematizaciones, las cuales se tornan en un proceso re-significado

de diálogo y praxis constante con las colaboradoras, por lo que es importante tener la flexibilidad de readaptar continuamente la forma de recoger las propuestas según las necesidades, lógicas y objetivos de cada proceso que acompañamos.

También se destacan los diagnósticos participativos enfocados en reconocer los avances y necesidades de cada organización. Estas evaluaciones son fundamentales en la co-labor con las CAMIA del norte de México, ya que les permite asegurar el recurso del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI). En estos diagnósticos las defensoras se encargan de aplicar encuestas y entrevistas y yo les colaboro con la sistematización y redacción de los documentos.

En la línea de la perspectiva procesual de la antropología jurídica⁸ acompañé/acompañé sistemáticamente a las autoridades mujeres, asistiendo en aquellos casos que ellas consideren que mi presencia no es un obstáculo para el proceso de resolución de las disputas, e incluso pueda apoyarlas de alguna manera (como con la redacción de actas). Al respecto, también colaboré/colaboro con el registro de expedientes de los casos atendidos por las organizaciones y el respectivo análisis cuantitativo.

Tomando en cuenta el objetivo de las organizaciones, mi co-labor también incluye la asistencia y acompañamiento psicológico a víctimas en situación de violencia de género. Por ejemplo, en la Policía Comunitaria de Guerrero me brindaron un espacio para asistir psicológicamente a los comunitarios (policías de la organización), detenidos y mujeres denunciantes. En el caso de la Red de Mujeres Rarámuri también acompañé los procesos de canalización a distintas instituciones. En ambas organizaciones me comprometí a respetar el principio de confidencialidad y no insertar en los productos académicos (tesis, capítulos o artículos) ningún testimonio de los casos atendidos.

Otro proceso fundamental es la elaboración de video-documentales que cuentan con la participación activa de las colaboradoras en la elaboración del guion, la filmación, la toma de fotografías y la voz en *off* de los audiovisuales. Por ejemplo, en Totora Marka me pidieron que el video-documental, además del proceso de elaboración de la norma básica del territorio, recoja los rituales y festividades según el orden del calendario agrícola: iniciar con el ritual de cambio de autoridades que se realiza en enero y concluir con el Festival de la Tarqueada⁹ que se efectúa cada año en noviembre (junio 2 de 2016). Otro ejemplo es el video de la Red de Mujeres Rarámuri que recoge la historia de la organización, para el cual las promotoras tomaron fotografías, grabaron frases en rarámuri y se encargaron de las voz en *off* (Red de Mujeres Rarámuri Napawika Umuki, agosto 15 de 2023). Los recursos audiovisuales son sumamente útiles en la difusión gratuita e interactiva de las historias y funciones de las organizaciones; además, contemplando la importancia que tiene la oralidad en las comunidades indígenas, los audiovisuales se tornan en un elemento central de transmisión de contenido.

8 Me centré en los casos de disputa y resolución, poniendo principal atención en el papel de las litigantes, con el fin de visibilizar jerarquías, tecnologías y roles de género. Partiendo de la perspectiva procesual de los casos, me enfoqué en las interacciones entre los/as querellantes, visibilizando las relaciones sociales que desencadenan los conflictos y el contexto social de las mismas (Nader, 1972; Comaroff y Roberts 1981, citados en Sierra y Chenaut, 2002).

9 La tarqueada es una danza autóctona musicalizada con una flauta de madera denominada *tarka*. Totora Marka fue declarada capital de la tarqueada, por lo que es uno de los símbolos más representativos de este territorio.



Fotografía 1. Marco Vinicio Morales Muñoz, Presentación del video-documental “Nuestro Thaki (camino) a la autonomía originaria” junto a autoridades originarias de Totora Marka, en el IX Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, 2017, Sucre, Bolivia.

Fuente: Asociación de Estudios Bolivianos, julio de 2017.

Por último, se destacan la elaboración de libros/capítulos/artículos en coautoría. Una muestra clara de este proceso es el libro que elaboramos con la Red de Mujeres Rarámuri (Arteaga Bóhr, 2022b); primero, tuvimos varios encuentros para grabar las narraciones de las promotoras, las sintetizamos y revisamos continuamente para asegurarnos que sean cercanas a sus experiencias y formas de expresarse; posteriormente, sintetizamos cada paso dado por la Red y codificamos las encuestas enfocadas en recoger el impacto de la pandemia en las mujeres. El libro no tiene un lenguaje académico debido a que el objetivo central es socializarlo en las comunidades indígenas urbanas y de la Sierra Tarahumara. Según Rappaport (2007), este tipo de productos se basan en una reconceptualización de campo, que nos invitan a “[...] un proceso de co-teorización con los grupos que estudiamos, proporcionando tanto a nuestros interlocutores como a nosotros mismos nuevas herramientas conceptuales para dar sentido a las realidades contemporáneas” (p. 201).

Todos estos productos y espacios facilitados en el marco de la co-labor alimentaron los procesos emprendidos por cada organización (Figura 1): en el TIPNIS, la sistematización de los sistemas normativos y procedimientos seguidos en casos de vulneración de los derechos de las mujeres fue utilizada para la elaboración de su reglamento interno; en el caso de Totora Marka, la colaboración estuvo enfocada en el proceso de reconocimiento estatal de su autonomía originaria, de hecho, la sistematización sirvió para que las autoridades originarias elaboren el último documento de la norma básica que fue presentado ante el Tribunal Constitucional Plurinacional;¹⁰ en el caso de la Policía Comunitaria de Guerrero,

10 Órgano que ejerce el control de la constitucionalidad en Bolivia.

la Red de Mujeres Rarámuri y la tres CAMIA del norte de México, la colaboración se enfocó/enfoca en el fortalecimiento y difusión de las tres organizaciones.

Las síntesis de los procesos seguidos en los cinco casos y el análisis de las generalidades en el marco de la metodología colaborativa visibilizan que es posible la coproducción del conocimiento a partir de diálogos interculturales sobre las problemáticas de género culturalmente situadas. En el siguiente subtítulo me enfoco en los retos y limitantes que afrontamos y en las estrategias y metodologías que desarrollamos para cumplir con los estudios comprometidos.

Límites, retos y estrategias en el quehacer de las investigaciones comprometidas

En esta sección identifico los límites personales que, en algunos casos, se tornaron en obstáculos en la práctica de mi co-labor; posteriormente, desarrollo las relaciones de género y poder que marcan mi trabajo en cada uno de los cinco procesos; y, por último, reflexiono sobre las implicancias de realizar estudios comprometidos en contextos de violencia e inseguridad. En cada una de las tres temáticas señalo las estrategias que despliego para poder cumplir con la colaboración, las cuales son diversas y responden a las múltiples realidades que afronto como investigadora y colaboradora.

Una de las limitantes personales más importantes que tengo es la falta de conocimiento de los idiomas indígenas de las organizaciones que acompaño. La antropología ha teorizado ampliamente sobre la importancia de ser semánticamente sensibles para comprender las subjetividades inherentes a cada comunidad y hacer un proceso de traducción e interpretación que nos lleve a una descripción densa (Geertz, 1987); en el proceso de captación de las estructuras conceptuales es fundamental conocer su principal vehículo de comunicación. En este sentido, un elemento central para la co-labor es el dominio de las lenguas indígenas, lo cual favorece tener una interrelación más horizontal y desarrollar “[...] verdaderos diálogos interculturales que nos permitan conocer y aprender de otras epistemologías y otras concepciones de entender la vida digna y la justicia” (Hernández y Terven, 2017, p. 505).

Ante mi falta de conocimiento y/o dominio de las distintas lenguas maternas de los casos que acompaño, recorro a una serie de estrategias. Por ejemplo, contemplando el bilingüismo de la mayoría de las y los colaboradores realizo las entrevistas, los talleres y otras actividades en español; también recorro a intérpretes para que los debates sean en el idioma indígena; de hecho, también procuramos que los productos elaborados (libros o video-documentales) sean en español y en el idioma de cada pueblo indígena.

Otra estrategia también es recurrir a la Teoría Fundamentada,¹¹ para aproximarme, de manera inductiva, a los aspectos individuales, subjetivos y dinámicos de la experiencia de las mujeres indígenas, y, así, interpretar los significados desde su realidad social. Partiendo

11 Enfoque metodológico que desarrolla teorías a partir de los datos recopilados, lo cual implica la inmersión en los datos de manera inductiva, a partir de lo cual emergen ideas, conceptos y teorías (Glaser y Strauss, 1967).

de esta metodología me centro en el discurso emic para recoger sus perspectivas internas, categorías, significados y planteamientos femeninos lo más rigurosamente posible, con el fin de que sus voces y necesidades no sean trastocadas por preconceptos míos.

Una limitante personal que enfrento está vinculada a la elaboración de los videodocumentales. Es importante señalar que comencé a realizar este tipo de materiales desde el caso de Totorá Marka, cuando hubo la expulsión de la mayoría de las instituciones y personas que acompañaban el proyecto de autodeterminación y quedó trunco un video que se estaba elaborando con anterioridad. Al ser yo la única colaboradora que permaneció en el proceso, me solicitaron concluir con el audiovisual. Por primera vez inicié un trabajo que no había realizado antes, y que me implicó aprender a elaborar guiones, filmar, pausar y editar. A pesar de los siete años de producir este tipo de materiales, aún me faltan más habilidades vinculadas principalmente a la edición; por lo que contrato editoras/es para las últimas etapas de los videos. Al respecto, es importante mencionar la falta de apoyos económicos para la elaboración de audiovisuales, por lo que utilicé mis propios recursos para este tipo de productos.

Precisamente, en relación a los apoyos económicos, considero importante mencionar que los financiamientos (nacionales o internacionales) para efectuar investigaciones en el ámbito de las ciencias sociales contemplan tiempos específicos para la realización de los estudios y piden tener una planificación procesual: propuesta de investigación, trabajo de campo, sistematización y redacción. Sin embargo, advertí que la investigación comprometida requiere un tiempo más extenso que los estudios tradicionales, ya que son diversos los productos a elaborar y estos deben efectuarse bajo una consulta y diálogo continuos. Además del tiempo, requerimos tener una lógica circular de la investigación, ya que para la co-labor retornamos continuamente al trabajo de campo. A esto se suman también los recortes presupuestales para realizar investigación, por lo que nuestro quehacer como colaboradoras/es se complejiza aún más.

Habiendo mencionado los límites personales y externos, a continuación abordé las relaciones de género y poder. Briones (2002), al analizar lo que implica la relación/investigación horizontal, advierte que algunas posiciones de poder alteran en ocasiones dicha relación puesto que estas nunca se borran. En la escritura del libro de la Red de Mujeres Rarámuri, al igual que analiza Espinosa *et al.* (2017), en el proceso de coproducción de conocimiento inevitablemente las promotoras me ubicaron en el lugar del saber. Aunque, gradualmente y con el tiempo, las reflexiones y debates se tornaron horizontales, al final la escritura del libro no pudo ser colectiva, quedando la redacción a mi cargo. A pesar de que las historias son narradas de la manera más cercana a las experiencias y formas de expresar de las promotoras, este dato visibiliza aún una relación asimétrica, ya que, como señala también la autora: “si una parte del equipo no participa en la escritura, el proceso de coproducción de conocimiento queda corto, precisamente para quienes menos han escrito su propia historia” (Espinosa, 2017, p. 32).

Este mismo reto afronté en Totorá Marka, en el marco del Encuentro de Mujeres Totoreñas. Facilitamos este espacio, junto a Lucila Choque (intelectual aymará), cuya participación fue fundamental para que todos los debates sean en la lengua materna.

Las participantes del encuentro nos solicitaron re-trabajar sus propuestas con un lenguaje legalista como estrategia para que sean incluidas directamente en la norma del territorio. Dicha solicitud nos implicó ser traductoras culturales de la Ley, es decir, interpretar sus prácticas, nociones culturales, preocupaciones y demandas sobre las relaciones de género, en artículos cuyo lenguaje coincida con la *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia* y otras leyes. No tuvimos otra opción que utilizar un lenguaje oficial y términos como el de equidad de género, paridad y alternancia; y, a la vez, recoger en torno a estas categorías las cosmovisiones y sentidos de las participantes.

Mi condición de género muchas veces fue/es determinante en los procesos colaborativos. Esto principalmente ocurrió en el caso de Totorá Marka, donde la co-labor fue con mujeres y varones. Primero, las autoridades varones me pidieron sistematizar los eventos, debido a que “las mujeres somos las asistentes de los hombres”, mientras que a los colaboradores varones les encargaron la facilitación de las reuniones. Este trato diferencial también lo experimenté cuando realicé trabajo de campo acompañada por mi esposo, al cual lo dejaban entrar a las asambleas o presenciar los rituales sin ningún cuestionamiento. Por el contrario, yo llegué a recibir comentarios que aparentaban hostilidad sobre mi participación en los eventos e incluso llegaron a recomendarme no realizar trabajo de campo de manera individual, debido a que es “mal visto que una mujer ande sola”.

Es importante considerar que muchas de las propuestas y productos solicitados por las organizaciones de mujeres indígenas cuestionan las ideologías de género locales. Recurriendo al mismo caso de Totorá Marka, la propuesta central femenina giró en torno al principio de la complementariedad (*chachawarmi*; *chacha* = hombre y *warmi* = mujer), que está vinculada a una idea de igualdad, dualidad y paridad entre lo femenino y lo masculino, presente en todas las dimensiones de la vida. Las mujeres totoreñas concluyeron que este principio se cumple en varios espacios, pero, a la vez, identificaron una serie de vulneraciones que marcan las distancias entre el discurso y su práctica –las cuales se entretajan con los distintos sistemas de opresión como la clase, la raza y el género–, a partir de las cuales propusieron la reformulación de la complementariedad –como una suerte de esencialismo estratégico–, planteando que en lugar de *chachawarmi*, se hable de “*chachawarmi-warmichacha* (hombremujer-mujerhombre)”. Es así que, las mujeres aymaras, similar a como García Gualda (2017) analiza desde el caso de las mujeres mapuce, lejos de pensar a la complementariedad como un hecho dado, indiscutible y estático, la recuperan y re-significan reconociendo su potencialidad como motor de transformación socio-político.

Esta propuesta generó una serie de respuestas por parte de algunas autoridades varones, quienes señalaron: “ahora hay derecho de mujer, ¡derecho para el hombre no hay!”; “¡ese es el problema!, nos están separando, en la lógica andina no hay separación, es todo en forma comunitaria, ahora ya no hay esa relación, ahora la mujer le dice al hombre ‘¡yo tengo mi derecho pues!’; el hombre no puede decir nada frente a eso, por eso hay tanto divorcio ahora”; “las propuestas de las mamás (mujeres) van en contra del *chachawarmi*”. Una de las mujeres tuvo que intervenir para señalar: “Todo esto es para que nuestras hijas salgan adelante y no vivan lo que nosotras vivimos. [...] Ciertamente, todo es *chachawarmi*, sin embargo, nosotras reclamamos algunas partes, ¡discúlpennos por eso!”

En este y en otros casos observé que, contrario a las mujeres que tienen una visión flexible de los principios culturales, algunos varones autoridades y de base consideran que los derechos exigidos por las mujeres “dividen y fragmentan lo colectivo”, representando la complementariedad como estática y a los derechos de género como contrarios a los derechos colectivos. En este sentido, es fundamental destejer la complementariedad entre los sexos, como propone Gargallo (2014), analizando la heteronormatividad colonial que enmascara relaciones de inequidad y dominación entre mujeres y hombres.

Retornando a las respuestas de los varones que se oponían a las propuestas de las mujeres totoreñas, algunos señalaron: “este no es un lenguaje de las mamas, son las mujeres de la ciudad que vienen a meterles ideas”; “¡las técnicas tienen la culpa!”; “¡las leyes que hablan las técnicas nos dividen!, ¿no es así hermanos?, el hombre y la mujer no están divididos como quieren hacernos creer, en la lógica andina todo es comunitario, en cambio aquí traen esas ideas feministas que dicen”. Mientras hablaban, la mayoría de las miradas se dirigieron a mí, quizás porque era la mujer que más tiempo acompañó el proyecto autonómico. Afronté situaciones similares en otros contextos debido a que la metodología colaborativa con organizaciones de mujeres indígenas, que además son activistas contra la violencia de género, implica facilitar espacios o elaborar materiales que disputan los órdenes y las tecnologías de género; y, la cerrazón por parte de algunos varones, en ocasiones, puede recaer en nosotras como personas externas. Independientemente del género, es importante considerar que todo trabajo de co-labor, al implicar un posicionamiento político, nos coloca en un campo de poder. Por ejemplo, en Totorá Marka tenía que evitar eventos realizados por el Gobierno Municipal debido a que esta institución realizó, por varios años, una campaña por el “No a la Autonomía” y me catalogaron como del *bando contrario*, o sea, el de las autoridades originarias que apostaban por la autodeterminación de su territorio. En el caso del TIPNIS realicé la investigación cuando inició la controversia por la carretera que iba a partir en dos el área protegida; localmente me identificaron a favor de las comunidades indígenas yuracaré, chimanes y moxeñas y contraria a los colonos, quienes invadieron algunas comunidades moxeñas cercanas a donde me encontraba trabajando; esto me implicó acortar la estancia en campo.

Otro ejemplo claro de las relaciones de poder en las que nos vemos inmersas como investigadoras y colaboradoras es el caso del libro y el video-documental de la Red de Mujeres Rarámuri, con cuya escena etnográfica inicié este artículo. Una vez que la Red ganó el financiamiento de recursos federales para ambos materiales, les solicitaron nombrar una representante que se encargue de la administración del dinero y sea intermediaria con las promotoras. Esta persona empezó a tener un rol protagónico en la nueva administración del gobierno estatal; no se debe obviar que el libro y el video retratan procesos impulsados por una administración anterior. Con el transcurrir del tiempo, la representante tomó decisiones sin consultar con la Red y realizó una serie de acusaciones falsas en mi contra. El malestar entre las promotoras fue creciendo y requirió que la dependencia convocara a varios encuentros para aclarar la situación. A pesar de estos intentos de escucha colectiva, la dependencia mantuvo una posición de apoyo incondicional hacia la representante, a la cual, durante las presentaciones de ambos materiales, dieron mayor protagonismo

que al resto de las promotoras e incluso me excluyeron de estos eventos, omitiendo que la redacción del libro y la elaboración del video quedaron a mi cargo.

Esta compleja situación que afronté me dejó dos lecciones aprendidas cuando se colabora con financiamientos gubernamentales: primero, la importancia de que se nombren representantes por elección, se opte por tener varias coordinadoras y, si fuera posible, se reconozca una representación colectiva, para que la comunicación y la toma de decisiones respete la lógica de reflexión comunitaria que tienen las mujeres indígenas organizadas; en segundo lugar, y a manera de autocrítica, como colaboradoras debemos informar continuamente a las dependencias sobre los procesos de la co-labor, los tiempos que requieren y también el rol que cumplimos en cada etapa, para que no se cuestione nuestra participación posteriormente; y en esta línea, también precisamos estar conscientes que este tipo de procesos, cuyos financiamientos son estatales, dependen de relaciones de poder que responden a intereses políticos.

A pesar de la disputa, cuando concluyó el proyecto las promotoras se organizaron para presentar y difundir el libro y el video de la Red más allá de la dependencia y la representante (Fotografía 2). Cabe mencionar que acordamos que tres promotoras presentarían el material, mientras yo estaría en el público durante los eventos; esta dinámica nos permitió reconciliarnos con el esfuerzo colectivo realizado y con el resultado que se trazaron las promotoras en miras de fortalecer la Red.



Fotografía 2. Marco Vinicio Morales Muñoz, *Promotoras presentando el libro Nayó Alewa (Cuatro almas)* de la Red de Mujeres Rarámuri, 2023, Chihuahua, México.

Fuente: Fotografía de Marco Vinicio Morales Muñoz, agosto 2023.

Las relaciones de género y poder se complejizan aún más en contextos de inseguridad y violencia. En México es donde más afronté y afronto estas problemáticas. Tanto la región

en las que circunscriben la Policía Comunitaria de Guerrero como la CAMIA de la Sierra de Chihuahua, se caracterizan por el fenómeno de la narcoguerra, es decir, por conflictos entre fuerzas militares, civiles y narcotraficantes que generan un contexto social de hiperviolencia (Misra, 2018).

En la Policía Comunitaria acompañé sistemáticamente a doña Asunción, quien fue una de las coordinadoras (cargo más alto a nivel regional) de la organización; le colaboré redactando los acuerdos de algunas disputas que ella resolvía. Anduvimos juntas mucho tiempo, ella me comentó que mi presencia le ayudaba a afrontar el sin fin de conflictos que debía solucionar, algunos de los cuales le implicaban, incluso, amenazas de muerte por parte del crimen organizado. En el tiempo que realicé el trabajo de campo con la Comunitaria, los niveles de inseguridad se incrementaron; paulatinamente, los cárteles de la droga se introdujeron en las comunidades ubicadas en la Costa Chica y en la montaña de Guerrero, reclutando, unas veces a la fuerza y otras voluntariamente, a hombres indígenas. Coincidió con mi llegada al territorio el que la organización comenzara a resolver situaciones vinculadas al tráfico ilegal de estupefacientes.

En una ocasión, doña Asunción me pidió que la acompañe “a un asunto” en la comunidad mixteca de Buena Vista, en el lugar me enteré que era para la resolución de un caso de “unos malosos” (como denominan a los narcotraficantes). Después de más de seis horas concluyeron los cuatro interrogatorios. Enseguida vimos en el camino dos trocas blancas, los policías gritaron: “¡ahí vienen!, ¡agarren sus armas!” y uno de ellos me indicó que vaya atrás de uno de los vehículos de la organización. Las dos trocas se estacionaron frente a las de la Comunitaria y mutuamente se apuntaron, se quedaron así varios minutos en lo que salían los dos inculpados del Estado de México; estos se subieron rápido a las trocas y se fueron; en la oscuridad se veía que los hombres seguían apuntándonos. Posteriormente, salió doña Asunción y nos dimos un largo abrazo, ambas estábamos temblando. En contextos marcados por la inseguridad y la violencia, como es el caso de la Comunitaria, la colaboración fue más allá de la redacción de las actas o la sistematización de casos, ya que para las mujeres tenían y tienen una carga emocional.

En el caso de doña Asunción, por la violencia y la inseguridad ella manifestaba “sentirse enferma”, como expresión de la angustia en forma física, lo cual, como diría Theidon (2004), nos habla del malestar social. Contemplando estos enormes retos que enfrentan las mujeres líderes activistas por los derechos de género, nuestra presencia puede brindarles la sensación de confianza y seguridad. Por esta cercanía a las organizaciones y sus autoridades, por seguridad, en muchas ocasiones abandoné los trabajos de campo, o en los momentos de incremento de inseguridad conté con la compañía de mi esposo. Con estas referencias visibilizo que, como mujeres/investigadoras/colaboradoras/activistas, también afrontamos la violencia estructural que marca el contexto de las organizaciones indígenas que acompañamos, contexto que nos impacta y afecta de manera diferencial y nos pone en situaciones de mayor vulnerabilidad por nuestro género.

En el caso de la CAMIA de la Sierra de Chihuahua, las promotoras relatan constantemente historias de desplazamientos forzados de sus comunidades, que se intensificaron en los últimos dos últimos años. Por esta razón, la investigación co-labor la estoy efectuando

únicamente en el pueblo de Creel, que, por el turismo, tiene una cierta calma. En relación a las CAMIA de Tijuana y de San Quintín, la inseguridad pública está marcada por una serie de factores socioculturales y económicos característicos de la frontera norte de México y la interacción transfronteriza. De hecho, en el 2021 se declaró la Alerta de Género en distintos municipios de Baja California.

Si bien las cinco organizaciones se desarrollan en contextos de pobreza, exclusión social, racismo y marginación, cada lugar tiene características particulares que impactan de manera diferencial a las mujeres y a nosotras como investigadoras y colaboradoras. Estas violencias estructurales se ven exacerbadas en momentos históricos determinados, como fue la pandemia global por Covid-19. Por esta razón, desde la noción de la “pandemia racializada” (Berrio, 2021) en las últimas investigaciones estoy analizando la afectación de la emergencia sanitaria en las mujeres indígenas desde un enfoque interseccional.

Una de las estrategias centrales que despliego ante las relaciones de género y poder, y los contextos de inseguridad y violencia, es el trabajo con organizaciones de mujeres indígenas, quienes se agrupan e interactúan entre ellas para luchar por sus derechos y erradicar la violencia que afrontan por su género, clase y pertenencia étnica. Al concentrar mis esfuerzos colaborativos en el marco de lo organizativo, realizo las investigaciones comprometidas en espacios que me acogen y me cuidan y que, externamente, justifican mi presencia ante instancias gubernamentales. Por ejemplo, en el caso de Policía Comunitaria de Guerrero, el Ministerio Público me identificó como la “psicóloga de la Comunitaria”, por lo que, después de un tiempo, dejaron de preguntar sobre mi participación en este proyecto de autodeterminación.

Por último, es de destacar la forma en la que enriquece la co-labor a nuestros procesos de indagación. Un claro ejemplo es el vínculo estrecho que pude establecer con las autoridades en Totorá Marka. Durante la primera fase de campo (2010-2011) había una marcada desconfianza de los pobladores hacia cualquier persona o institución externa que se aproximase al territorio, lo cual provocó la expulsión de algunas ONG e investigadores/as. Debido a que yo me encontraba sistematizando los talleres para la corrección de la norma básica y, a la vez, estaba documentando el proceso de conformación de su autonomía indígena para el video-documental que me solicitaron realizar en el marco del trabajo colaborativo, durante varios meses fui la única persona autorizada para acompañar este proceso de autodeterminación. En los otros cuatro casos de estudio, la co-labor también me permitió tener un aporte visible para la organización, por lo que mi presencia no fue ni es actualmente cuestionada.

Reflexiones finales

Desde las epistemologías y las luchas políticas de las organizaciones de mujeres indígenas que acompañé, muestro que la metodología colaborativa nos invita a construir los problemas de investigación en diálogo continuo con las y los actores sociales con quienes trabajamos, demostrando que “[...] es posible mantener una reflexión crítica permanente en torno al derecho y los derechos y a la vez apoyar las luchas por la justicia de los pueblos y organizaciones indígenas, que se apropian y re-significan las legislaciones nacionales e internacionales” (Hernández y Terven, 2017, pp. 485-486).

Esta corriente de investigación comprometida, sin protagonismos y con una constante escucha activa, es vital para develar que las subordinaciones y opresiones de género experimentadas por las mujeres ante sus costumbres y sistemas normativos deben ser planteadas desde sus propios contextos culturales (Sierra, 2004; Hernández, 2004). Esto implica reconocer el posicionamiento crítico y la teorización que realizan las mujeres indígenas desde sus experiencias, prácticas culturales y la lucha por formas menos patriarcales de política local, y, a la vez, la exigencia del cumplimiento de los derechos colectivos de sus territorios y organizaciones.

En este sentido, un rol fundamental que cumplí como investigadora/colaboradora/activista es el de poner de manifiesto las estrategias de resistencia que despliegan las mujeres indígenas de los cinco procesos organizativos analizados, con el fin de abrir espacios a una mayor equidad de género, visibilizando, así, el papel activo que tienen para hacer frente a las opresiones, las relaciones de poder que marcan sus vidas cotidianas, y las violencias locales y estructurales que afrontan.

En el marco del rol anteriormente señalado es central la reflexividad y el conocimiento situado para regresar la mirada sobre nosotras mismas, sobre nuestra posición, identidad, perspectiva, experiencias personales y el lugar que ocupamos dentro de cada estudio, así como nuestro posicionamiento ético y político. Esto nos permite tener una aproximación más crítica del rol que cumplimos, contemplando que hay evidentes asimetrías en relación con los privilegios y desventajas entre nosotras como investigadoras y las actrices con quienes se co-construye el conocimiento. De igual manera, es importante reconocer nuestras limitaciones y los retos que afrontamos, para hacer más efectiva la colaboración y pensar en estrategias que generen relaciones más horizontales y promuevan el diálogo intercultural.

Asimismo, es fundamental reconocer la repercusión que la co-labor tiene en nosotras como mujeres, investigadoras y activistas. En mi caso, los dos enfoques teórico-metodológicos marcaron y transformaron mi quehacer antropológico. Este cambio me llevó a cuestionar la ética en las investigaciones que antes realizaba; identificar el uso político de la etnografía; y replantear la aproximación a las comunidades con las que trabajo, mis preceptos y prenociones instituidos desde mi clase, etnia, formación y mi visión, muchas veces liberal, sobre los derechos que tenemos como mujeres. En este sentido, desde mi experiencia investigativa develo la necesidad de descolonizar y despatriarcalizar las ciencias sociales, y dejar de desvincular la producción del conocimiento y el compromiso político con la transformación social, como bien señala Moore (1996).

Bibliografía

- Agar, Michael (1960). *The Professional Stranger: An Informal to Ethnography*. Academic Press, New York.
- Aguado, Eduardo y Rogel, Rosario (2002). "La recuperación del observador en la construcción del dato". *Cinta de Moebius*, n.º 13, pp. 1-20. [En línea:] <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10101302>
- Angrosino, Michael (2012). *Etnografía y observación participante en Investigación cualitativa*. Ediciones Morata, Madrid.

- Arteaga Böhr, Ana Cecilia (2013). *Todas somos la semilla. Ser mujeres en la Policía Comunitaria de Guerrero, ideologías de género, participación política y seguridad (México)*. Tesis de maestría, CIESAS, México. [En línea:] <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/95>
- Arteaga Böhr, Ana Cecilia (junio 2 de 2016). *Nuestro thaki (camino) al autogobierno* [documental]. https://www.youtube.com/watch?v=C_PXtueUoRM
- Arteaga Böhr, Ana Cecilia (2017). “Caminemos juntos’: complementariedad *chacha-warmi* y autonomías indígenas en Bolivia”. En: Sieder, Rachel (Coord.). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 261-304. [En línea:] http://www.rachelsieder.com/wp-content/uploads/2018/05/Intro-Exigiendo-justicia-y-seguridad_.pdf
- Arteaga Böhr, Ana Cecilia (2018). *Complementariedad, derechos y despatriarcalización. El debate de los órdenes y las ideologías de género en el marco del proyecto autonómico de Totorá Marka (Bolivia)*. Tesis de doctorado, CIESAS, México. [En línea:] <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/880>
- Arteaga Böhr, Ana Cecilia (2021a). “El debate de los órdenes y las ideologías de género en el marco del proyecto autonómico de Totorá Marka (Bolivia)”. En: González, Miguel, Burguete Cal y Mayor, Araceli, Marimán, José, Ortiz, Pablo y Funaki, Ritsuko (Coords.). *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Editorial Universitaria Abya-Yala, Ecuador, pp. 473-505.
- Arteaga Böhr, Ana Cecilia (2021b). “Por una metodología colaborativa y feminista: ser mujer investigadora y activista en organizaciones de mujeres indígenas”. En: Antezana Pérez, Paula Andrea (Ed.). *Relatos de investigadoras bolivianas. Proyecto de escritura colectiva de experiencias de investigación*. Universidad Católica Boliviana San Pablo, Cochabamba, pp. 333-366. [En línea:] <https://repositorio.ucb.edu.bo/xmlui/handle/20.500.12771/523>
- Arteaga Böhr, Ana Cecilia (2022a). “Experiencias desde el proceso etnográfico colaborativo y feminista con organizaciones de mujeres indígenas”. En: *Revista Tabula Rasa*, n.º 43, 243-268. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n43.11>
- Arteaga Böhr, Ana Cecilia (2022b). *Nayó alewá (cuatro almas). Por una vida sin violencia hacia las mujeres en nuestras comunidades indígenas urbanas de la ciudad de Chihuahua*. Medusa, México.
- Berrio, Lina (2021). “La pandemia de covid-19 en municipios afromexicanos de las costa guerrerense y oaxaqueña”. En: *Revista Alteridades*, n.º 61. DOI: <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsb/alt/2021v31n61/Berrio>
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (1995). *Respuestas para una antropología reflexiva*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- Briones, Claudia (2020). “La horizontalidad como horizonte de trabajo en horizontalidad. De la violencia epistémica a la co-labor”. En: Inés Cornejo y Mario Rufer (Eds.). *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología*. CALAS/CLACSO, Buenos Aires, pp. 59-92. [En línea:] https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/147063/CONICET_Digital_Nro.6986f72b-4d15-41b9-9752-adee7aa6e6db_R.pdf?sequence=5&isAllowed=y
- Broncano, Fernando (2009). “Individuo y sociedad en la filosofía de la ciencia”. En: Broncano, Fernando y Pérez, Ana Rosa (Coord.). *La ciencia y sus sujetos: ¿quiénes hacen la ciencia en el siglo XXI?*. Siglo Veintiuno Editores/UNAM, México, pp. 57-95.
- Crenshaw, Kimberlé (1989). “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”. En: *The University of Chicago Legal Forum*, n.º 140, pp. 139-167.
- Crenshaw, Kimberlé (1991). “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. En: *Stanford Law Review*, pp. 1241-1299.
- Cumes, Aura (2009). “Multiculturalismo, género y feminismo. Mujeres diversas, luchas complejas”. En: Pequeño, Andrea (Coord.). *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. FLACSO, Quito, pp. 29-52.

- Denzin, Norman y Lincoln, Yvonna (2012). *El campo de la investigación cualitativa*. Gedisa, España.
- Duarte, Angela (2011). *Desde el sur organizado. Mujeres nahuas del sur de Veracruz*. Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- Espinosa, Gisela, Ramírez, Esther y Tello, Amalia (2017). *Vivir para el surco: trabajo y derecho en el Valle de San Quintín*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) (2006). *Mairin Iwanka Raya. Mujeres indígenas confrontan la violencia. Informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres del Secretariado General de las Naciones Unidas*. Foro Internacional de Mujeres Indígenas.
- García Gualda, Suyai (2017). Kvme felen y el retorno de la complementariedad: el “utópico” desafío mapuce frente a las políticas extractivistas y la violencia de género. En: (*Enclave Comahue*, n.º 22, pp. 83-100.
- Gargallo, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Corte y Confección, México.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México.
- Gibbs, Graham (2012). *Análisis de datos cualitativos*. Ediciones Morata, Madrid.
- Glaser, Barney y Strauss, Anselm (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Aldine Publishing, New York.
- Gómez, Mariana y Sciortino, María (2015). Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género: intervenciones en un debate que inicia. En: *Revista de la Carrera de Sociología*, vol. 5, n.º 5, pp. 37-63. [En línea:] https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11152/pr.11152.pdf
- Haraway, Donna (1997). *Modest Witness@Second Millennium. Female Man Meets Onco Mouse: Feminism and Technoscience*. Routledge, New York-London.
- Hernández, Aida (2001). “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”. En: *Debate Feminista*, vol. 24, pp. 206-229.
- Hernández, Aida (2004). “El derecho positivo y la costumbre jurídica: Las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia”. En: Torres Falcón, Marta (Comp.). *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. El Colegio de México/Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, México, pp. 335-379.
- Hernández, Aída (2011). “Movimientos de mujeres indígenas: repensando los derechos desde la diversidad”. En: Espinosa, Gisela y Jaiven, Ana Laura (Coords.). *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-1920*. UNAM-Xochimilco, México, pp. 309- 331.
- Hernández, Aída y Sierra, María Teresa (2005). “Repensar los derechos colectivos desde el género. Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía”. En: Sánchez Néstor, Martha (Coord.) *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir AC, México, pp. 105-120.
- Hernández, Aída y Terven, Adriana (2017). “Rutas metodológicas: hacia una antropología jurídica crítica y colaborativa”. En: Sieder, Rachel (Coord.). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. CIESAS, Ciudad de México, pp. 485-519.
- Italian Association for Women in Development (AIDOS) (2019). *Violencia sexual y de género. Guía de recursos para formadores y formadoras*. AIDOS, España.
- Leyva, Xochitl y Speed, Shannon (2008). “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”. En: Leyva, Xochitl, Burguete, Araceli y Speed, Shannon (Coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS/FLACSO, México, pp. 65-107.
- Lugones, María (2008). “Colonialidad y género”. En: *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, n.º 9, pp. 73-102.

- Macleod, Morna (2007). "Género, cosmovisión y movimiento" maya en Guatemala. Deshilando los debates". En: Robinson Studebaker, S. y Valladares de la Cruz, Laura (Coords.). *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*. UAM-Izt/Porrúa México, pp. 102-131.
- Macleod, Morna (2011). *Nietas del fuego creadoras del alba: Lucha político-culturales de mujeres mayas*. FLACSO, Guatemala.
- Menéndez, Eduardo L. (1997). "El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia e historicidad". En: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XVIII, n.º 69, 239-270.
- Misra, Amalendu (2018). *Towards a Philosophy of Narco Violence in Mexico*. Palgrave Macmillan, Londres.
- Mohanty, Chandra (2008). "Bajo los ojos de Occidente: feminismo académico y discursos coloniales". En: Suárez Navas, Liliana y Hernández Castillo, Aída (Eds.). *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Ediciones Cátedra, Madrid, pp. 117-164.
- Moore, Henrietta (1996). *Antropología y feminismo*. Editorial Cátedra, Valencia.
- Okin, Susan Moller (1999). *¿Is Multiculturalism Bad for Woman?*. Princeton University Press.
- Olivera, Mercedes (2020). "La dominación estructural en la construcción de rebeldías, de nuestro feminismo y de nuestras alianzas". En: Berrio Palomo, Lina Rosa; Castañeda Salgado, Martha Patricia; Goldsmith Connelly, Mary R.; Ruiz-Trejo, Marisa G.; Salas Valenzuela, Monserrat y Valladares de la Cruz, Laura R. (Coords.). *Antropologías feministas en México: Epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 225-244. [En línea:] casadelibrosabiertos.uam.mx/gpd-antropologias-feministas-en-mexico.html
- Rappaport, Joanne (2007). "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración". En: *Revista Colombiana de Antropología*, n.º 43, pp. 197-229.
- Red de Mujeres Rarámuri Napawika Umuki (agosto 15 de 2023). *Red Napawika U'muki* [Documental]. <https://www.youtube.com/watch?v=b8YYtrhcKDU>
- Sieder, Rachel y Sierra, María Teresa (2011). *Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina*. CHR Michelsen Institute (CMI), Noruega.
- Sierra, María Teresa (2004). "Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad". En: *Desacatos*, n.º 15-16, pp. 126-147.
- Sierra, María Teresa (2010). "Mujeres indígenas, derecho y costumbre: Las ideologías de género en las prácticas de la justicia". En: Baitenmann, Helga; Chenaut, Victoria y Varley, Ann (Eds.). *Los códigos del género. Prácticas del derecho en el México contemporáneo*. UNAM/Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, México, pp. 177-200.
- Sierra, María Teresa y Chenaut, Victoria (2002). "Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas". En: Krotz, Esteban (Ed.). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona/México, pp. 27-58.
- Spivak, Gayatri (1987). *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Methuen, New York.
- Szemiński, Jan (1972). "Tendencias de desarrollo del ayllu peruano" (siglos XIV-XX)". En: *Estudios Latinoamericanos*, vol. 1, pp. 259-288.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. IEP, Lima.

Metodologías creativas con enfoque participativo: (auto)grabaciones y dibujos de las migraciones circulares de las representaciones lingüísticas de los jóvenes *garífunas* hondureños

Stéphanie Brunot*



* Centre Population et Développement (Ceped, IRD).
Université Paris-Cité (UPC)- felow ICM (Integer)
Doctorante en Sociología
Correo electrónico: stephanie.brunot2690@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4049-6103>

Recibido: 20 de octubre de 2023. Aprobado: 14 de diciembre de 2023. Publicado: 1 de junio de 2024

Resumen

A partir de una investigación con enfoque sociolingüístico sobre las representaciones y prácticas lingüísticas de la juventud garífuna hondureña en correlación con sus viajes migratorios, nos cuestionaremos sobre la definición de una metodología participativa que movilice saberes experienciales, teóricos y creativos de los actores (Bedessem, 2020; Chamoreau, 2015). La correalización y el análisis reflexivo de los retratos lingüísticos, de las cartografías sensibles y la producción de cortometrajes autobiográficos, en específico de tres jóvenes garífunas hondureñas de la comunidad de Triunfo de la Cruz, nos lleva a elaborar una epistemología de investigación basada en la co-creación de conocimientos entre la investigadora y los locutores (Leyva Solano, 2018).

Palabras claves:

Garífuna, migración, Honduras, lenguas, cartografía, retrato lingüístico, videos participativos

Reative methodologies with a participatory approach: (auto)recordings and drawings of the circular migrations of linguistic representations of young Honduran Garifuna youths

Abstract

From a research with a sociolinguistic approach on the linguistic representations and practices of Honduran Garifuna youth in correlation with their migratory journeys, we will question ourselves on the definition of a participatory methodology that mobilizes experiential, theoretical and creative knowledge of the actors (Bedessem, 2020; Chamoreau, 2015). The correlation and reflexive analysis of linguistic portraits, sensitive cartographies and the production of autobiographical short films, specifically of three young Honduran Garifuna from the community of Triunfo de la Cruz, leads us to elaborate a research epistemology based on the co-creation of knowledge between the researcher and the speakers (Leyva Solano, 2018).

Keywords:

Garifuna, migration, Honduras, languages, mapping, linguistic portrait, participatory videos.

Metodologias criativas com uma abordagem participativa: (auto)gravações e desenhos das migrações circulares das representações linguísticas de jovens Garifuna hondurenhos

Resumo

A partir de uma pesquisa sociolingüística sobre as representações e práticas lingüísticas de jovens garífunas hondurenhos em correlação com os seus percursos migratórios, questionaremos a definição de uma metodologia participativa que mobiliza os saberes experienciais, teóricos e criativos dos actores (Bedessem, 2020; Chamoreau, 2015). A correlação e a análise reflexiva de retratos lingüísticos, cartografias sensíveis e a produção de curtas-metragens autobiográficas, especificamente de três jovens garífunas hondurenhos da comunidade de Triunfo de la Cruz, leva-nos a elaborar uma epistemologia de investigação baseada na co-criação de conhecimento entre o investigador e os falantes (Leyva Solano, 2018).

Palavras-chave:

Garífuna, migração, Honduras, línguas, mapeamento, retrato lingüístico, vídeos participativos.

Introducción

Esta investigación se enmarca en mis estudios de doctorado en Sociología con enfoque sociolingüístico. La empecé en 2021 en el pueblo de Triunfo de la Cruz (Honduras). Este proyecto, aún en proceso, se integra al marco de las investigaciones internacionales con enfoque participativo sobre el tema de la afrodescendencia (Vélez-Torres, 2013).

Si bien la lucha por el territorio forma parte de las reivindicaciones identitarias de la población garífuna (Agudelo, 2018; Loperena, 2012), las representaciones y usos de lenguas –en específico el *garífuna* en contacto con otras lenguas (español¹ e inglés)– como objetos sociales de investigación y prácticas culturales (Bourdieu, 1977, 2014; Cabin, 2009) merecen aún más atención como proceso de construcción de una identidad autóctona afrodescendiente y de representación de una unidad territorial compartida.

En la actualidad, la población garífuna está principalmente ubicada en Centroamérica² (Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua), siendo Honduras el país con más hablantes³ de la lengua garífuna: una lengua amerindia, clasificada como patrimonio cultural inmaterial por la UNESCO (2008), en peligro de desaparecer⁴. El espacio sociolingüístico de los pueblos garífunas se ha transformado desde su llegada a Trujillo (Honduras) a finales del siglo XVIII. En la actualidad, podríamos definir a Triunfo de la Cruz como un “*carrefour lingüístico*” (Cobbinah *et al.*, 2016), con sus variedades de lenguas: español, garífuna e inglés⁵, las que encontramos en comunicaciones diarias y dentro de las redes y relaciones interpersonales de los habitantes del pueblo (Álvarez, 2008; Brunot, 2021; De Nijs, 2013; Haurholm-Larsen, 2016; Ordóñez Martínez, 2018).

Los cambios sociolingüísticos han sido provocados por movimientos migratorios que, a veces, son “voluntarios” –si nos referimos a migraciones regulares–, pero que en muchos casos son forzados y, sobre todo, dirigidos hacia los Estados Unidos (Agudelo, 2018; Castillo Fernández, 2020). A raíz de ese contexto, la pregunta que sostiene la investigación, con enfoque participativo, es: ¿en qué medida esa larga y dilatada migración circular⁶ de los garífunas, empezada en los años treinta (Castillo Fernández, 2020), entre Estados Unidos (donde el inglés es la lengua dominante) y Honduras (país dominado por el español,

1 Lengua oficial de Honduras.

2 Se estima la población en alrededor de 400 000 individuos (Agudelo, 2011).

3 Se estiman en 140 000 hablantes (Unesco, 2009).

4 Cabe destacar que la preservación de la lengua con sus variantes, aún después de doscientos años, está vinculada con la resistencia histórica de esta población, que se liberó de la esclavitud en San Vicente (Antillas Menores) a partir del siglo XVII.

5 La influencia del inglés no solo viene de los Estados Unidos, sino también de las comunicaciones entre familiares de los pueblos hondureños garífunas de *Honduras continental* y los que viven en otros espacios anglófonos, como en las Islas de la Bahía (Roatán, principalmente), o en otros países de Centroamérica como Belice y Nicaragua.

6 Adoptamos la definición de migración circular de C. Deprez, para quien “el espacio de la inmigración ya no se concibe de forma lineal, con dos puntos estáticos y opuestos en los extremos entre el país de acogida y el país de origen, sino como una circulación más o menos regulada entre estos dos polos (o incluso más), donde transitan no sólo personas, sino también dinero, bienes de consumo y modelos culturales” (2006, p. 2).

con un reconocimiento relativo del plurilingüismo en su territorio⁷), ha modificado las representaciones y usos de las lenguas (garífuna, español e inglés) de la juventud garífuna hondureña, desde el pueblo Triunfo de la Cruz?

Desde el inicio de mi investigación quise considerar el enfoque participativo (Cooper & Lewenstein, 2016; Irwin, 1995) en el desarrollo de la metodología, con el fin de cuestionar, desde el marco de los estudios decoloniales (Leyva Solano, 2018), las relaciones de poder en la construcción del conocimiento de investigadores provenientes del Norte –como en mi caso, que pertenezco al IRD⁸– con interlocutores procedentes de países del Sur. Esa problemática conduce a la “colaboración equitativa” en la investigación; una preocupación en crecimiento intensificada a partir del último informe de la declaración de Cape Town de 2023⁹, en el marco de conferencias mundiales sobre la integridad de la investigación¹⁰.

En principio, mi propósito es poner atención al mundo social de mis interlocutores, específicamente el de tres jóvenes garífunas hondureños: Marta (16 años), Félix (15 años) y Wendy (15 años). Además, busco integrarlos a la investigación, no solamente para recolectar los datos, sino también en la fase de ilustración de esos datos y de sus análisis.

El objetivo es usar y experimentar ese enfoque participativo a través de dos mediaciones artísticas: la primera es el *dibujo*, para crear retratos lingüísticos (Busch, 2012; Busch, 2015; Molinié, 2009; Sabinot & Carrière, 2015) y representaciones de trayectorias migratorias de los jóvenes garífunas con cartografías (Auzanneau, 2020); y la segunda es el uso del *video* participativo (Baumann *et al.*, 2020; Blanc Ansari, 2016; Meister, 2021; Marzi, 2023; Vélez-Torres, 2013) para la correalización de *Pocket films*¹¹ (Sebag & Durand, 2020) sobre historias de las vidas migrantes y lingüísticas de Marta, Wendy y Félix.

A través de estos dos métodos podemos cuestionar la construcción de una epistemología, que implica la colaboración y la construcción conjunta del conocimiento (Leyva Solano, 2018) por medio de la integración de saberes experienciales, teóricos y creativos de los actores y del investigador (Bedessem, 2020; Chamoreau, 2015). Así mismo, formularemos dos hipótesis principales en el marco del estudio, una sobre el proceso metodológico: ¿“el todo participativo” sería alcanzable en las investigaciones en ciencias humanas y sociales (Blondiaux *et al.*, 2017; Blondiaux & Fourniau, 2011)? Otra hipótesis se orientará hacia el resultado de ese proceso participativo desarrollado por medio de creaciones artísticas. Así, el uso de creaciones plásticas como el dibujo, y de creaciones audiovisuales como el

7 Maya-chortí, miskito, garífuna, negro de habla inglés, tolupán, tawahka, pech, náhuatl y lenca. Estas dos últimas reconocidas como lenguas por la Unesco (2020).

8 Institut de Recherche pour le Développement Français.

9 Véase el artículo “Global Research Integrity Statement Calls for Fairness and Equity”, de University World News, en: <https://www.universityworldnews.com/post.php?story=20230329135629222>

10 Véase el artículo “Cape Town Statement”, de World Conferences on Research Integrity, en: <https://www.wcrif.org/guidance/cape-town-statement#:~:text=The%20Cape%20Town%20Statement%20specifically,an%20essential%20component%20of%20research>

11 Conferencias de la Asociación Francesa de Sociología: “Parcours et médiations artistiques: écrire les parcours autrement”; y ponencia de S. Brunot y S. Meister: “Vidéos participatives et subalternité. Regards croisés sur deux expériences de recherche-crédation autour de trajectoires biographiques”.

video, percibidos, ante todo, como actividades artísticas experimentales y reflexivas en el campo del arte, llevarán a la coproducción de conocimientos creativos, experienciales y teóricos entre el investigador y sus interlocutores (Athanasopoulos, 2016).

Marco de referencia teórica

El retrato lingüístico

En la primera fase de mi investigación en Triunfo de la Cruz, de noviembre a diciembre de 2022, con el fin de aprehender las representaciones *émicas*¹² del lenguaje de mis interlocutores y no solamente solicitar declaraciones de las lenguas que hablan (español, garífuna o inglés), usé el método del “retrato lingüístico” (Busch, 2015; 2018) como medio para compartir sus representaciones de la *Spracherleben*, o experiencia vivida del lenguaje. Los retratos lingüísticos se materializan en forma de una silueta (*body silhouette*) en la que cada lengua, que el locutor considere que es parte de él, está representada simbólicamente con colores, símbolos, líneas, a criterio de su imaginación. El análisis del retrato lingüístico puede referirse al dibujo, a la conversación con nuestro interlocutor sobre esta representación, o a una combinación de ambos. Estos retratos, con enfoque plurilingüe (Léglise, 2017) y multimodal, es decir, que usan el relato biográfico asociado al dibujo reflexivo, permiten iniciar debates liderados por los jóvenes sobre sus experiencias vividas acerca de las lenguas.

De alguna forma, el retrato lingüístico representa el repertorio lingüístico, de lenguaje o verbal, de los jóvenes. Es el reflejo de un conjunto de formas y variedades a disposición de una comunidad o de un locutor; es decir, las lenguas, variantes dialectales, estilos, registros o acentos que constituyen los recursos para comunicarse (Léglise, 2021). Esa colecta de representaciones metafóricas del repertorio lingüístico de los jóvenes es, de alguna forma, lo que compone el corpus de conocimientos experienciales intercomprensibles¹³ compartidos entre los demás jóvenes que participaron y el investigador. Eso se aprecia al presentar y comentar los retratos lingüísticos en grupo (cf. partes metodología y resultados), lo que favorece una relación con una tendencia más simétrica propiciando una colaboración (Farmer, 2022).

En mi investigación considero a las lenguas habladas por los jóvenes como marcas visibles de su recorrido migratorio, por lo tanto, la cartografía sensible fue un soporte que permitió contar ese recorrido.

La cartografía participativa

Los jóvenes compartieron una representación de su repertorio lingüístico a través de un retrato lingüístico que aportó información sobre las lenguas habladas y sobre aquellas en el entorno y espacio frecuentado por ellos. Sin embargo, elegí profundizar la representación

12 Ese enfoque se interesa en la forma de percibir y categorizar la realidad de parte de mis interlocutores.

13 Que cada uno puede entender.

de sus movilidades a través de cartografías colaborativas, dibujadas a partir de la percepción del joven sobre su recorrido migratorio.

La cartografía colaborativa¹⁴ se usa cada vez más en las investigaciones cualitativas que tienen interés en producir conocimiento usando métodos alternativos que incluyan el cruce de varias disciplinas, como la geografía, la psicología, o incluso el arte. La cartografía entra en el conjunto de los trabajos de elicitación visuales que se pueden utilizar para investigaciones en ciencias humanas y sociales (Auzanneau, 2020; Bacon *et al.*, 2016; Mekdjian, 2016; Mekdjian *et al.*, 2014; Mekdjian y Olmedo, 2016; Monnard, 2023).

El interés epistemológico de esas cartografías es evitar relatos cronológicos y lineales que son normativos restrictivos y que subordinan (Fassin & Kobelinsky, 2012; Nossik, 2011). Evitan también reproducir las condiciones normativas de las entrevistas, en las cuales se podría notar la tendencia a hablar por nuestros interlocutores (Mekdjian *et al.*, 2014, p. 14). Al fin y al cabo, la cartografía participativa de los viajes migratorios se puede definir como un dispositivo de investigación-creación, resaltando producciones visuales que representan las experiencias migratorias contemporáneas (Szary & Mekdjian, 2023) asociadas, en el caso de mi investigación, a las experiencias vividas de las lenguas a lo largo de la movilidad nacional, regional e internacional de los jóvenes garífunas hondureños. Así, los dibujantes están en una posición de autor, se reapropian de sus dibujos, proponiendo claves para construir, en interacción, una interpretación de su producción creativa (p. 1).

El video participativo (VP)

El video participativo puede definirse como “una actividad de grupo que desarrolla las capacidades de los participantes, que incluye la utilización de un equipo de video de manera creativa, con el fin de grabarse a ellos mismos y el mundo que les rodea, para producir sus propios videos” (Shaw & Robertson, 1997; Shaw, 2015). Sin embargo, aún no se ha logrado concebir una definición del VP que sea aceptada por todos (Huber, 1998). En el caso de mi investigación, elegí usar el método audiovisual participativo para crear un diálogo con mis tres interlocutores, Wendy, Félix y Marta, a través de la grabación de su vida diaria.

La sociología audiovisual en mi investigación cubre tres ejes, según una clasificación de La Rocca (2007). Primero, *una sociología con las imágenes* que establecí a partir de observaciones participativas en Triunfo de la Cruz, no solamente con grabadora, sino también con un dispositivo audiovisual (*smartphone*); las imágenes, como el sonido ambiental (música, conversaciones, interacciones), son objeto de análisis y de comparaciones junto a las hipótesis del estudio. El segundo eje es *una sociología sobre las imágenes*: vemos las secuencias audiovisuales grabadas por los tres jóvenes y llevamos a cabo interpretaciones; se identifican las significaciones simbólicas de las imágenes producidas en la actividad social y la explicación de los procesos de identificación y análisis de dichas significaciones que fueron concebidas por los tres jóvenes con el objetivo de contar sus historias. La realización

14 Inicialmente fueron usadas en el ámbito de las ciencias espaciales aplicadas, como el urbanismo o el desarrollo del espacio.

de esas dos etapas permitirá llegar a una tercera: la *restitución de los resultados*, que consiste en la producción de tres cortometrajes autobiográficos o *pocket film* de cada uno de los tres jóvenes garífunas.

Así, a partir de esos dispositivos creativos y participativos cuestionaremos las múltiples formas, miradas y modos de apropiación de las experiencias vividas de la lengua asociadas a viajes migratorios¹⁵ de los jóvenes de Triunfo de la Cruz.

Metodología: métodos y técnicas

Población y muestra: comprensión del contexto social y sociolingüístico de 136 jóvenes (de 11 a 33 años) de Triunfo de la Cruz

Fue en Triunfo de la Cruz, en la escuela pública del pueblo, en el Centro EIB (Educación Intercultural Bilingüe garífuna-español)¹⁶, donde encontré mis interlocutores: alrededor de 136 jóvenes garífunas. Con ellos trabajé en conjunto para comprender las representaciones del uso de la lengua y sus prácticas lingüísticas en un contexto de movilidad circular, local (en Honduras), interregional (Centroamericana) y transnacional (principalmente hacia los Estados- Unidos). Los Centros EIB son lugares relevantes para conocer las dinámicas sociales y políticas vinculadas al estatus y posición de las lenguas (español, inglés y, en particular, garífuna) en la sociedad hondureña. Además, la escuela EIB es representativa de la diversidad de los jóvenes de Triunfo de la Cruz, con más de 300 alumnos en edades entre los 6 y los 33 años¹⁷. Para la investigación elegí trabajar con los jóvenes entre los 11 y los 33 años del turno vespertino; este grupo de edad es amplio pero relevante, ya que incluye el rango de edad que más migra; en efecto, según la OIM (2020, p. 25), los jóvenes de entre 15 y 24 años representan actualmente el 60 % de los hondureños “obligados a emigrar”.

A partir de octubre 2022, con el fin de conocer el contexto social y sociolingüístico de los jóvenes y de sus familiares en Triunfo de la Cruz, realicé un tiempo de observación¹⁸ en una modalidad etnográfica de “trabajo de campo, observaciones, tiempo largo” (Cefaï *et al.*, 2012).

El enfoque de mi metodología de investigación se articuló en tres etapas: primero, entender la situación social de los jóvenes y su acercamiento a la lengua, a partir de las declaraciones sociolingüísticas y de viajes migratorios de los 136 estudiantes del centro

15 Realizados (o en proceso de ser realizados).

16 Agradezco a su director y a los profesores por haberme abierto las puertas de la escuela. También a la coordinadora de la EIB del municipio de Tela, así como al dr. Santiago Ruiz, director de la Dirección de investigación Científica, Humanística y Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (DICIH), por haber dado el respaldo científico a mi estudio.

17 Algunos de los alumnos son padres de familia que han vuelto a la escuela en el décimo grado para una “nivelación”.

18 A veces tomé el papel de la profesora de francés en el centro EIB y di clases voluntariamente a los estudiantes recordando mi experiencia de profesora de FLE (Francés Lengua Extranjera) en la Alianza Francesa de Tegucigalpa. Los estudiantes me llamaban “profe” y a veces “Estefani”.

educativo (cf. Anexo 2). En un segundo momento, del total de estudiantes me enfoqué en los jóvenes, alrededor de 30, que habían tenido algún viaje migratorio “regular” o “irregular” afuera del país (generalmente a Guatemala, México y Estados Unidos), con el fin de entender el impacto de esos viajes en sus relaciones con las lenguas, principalmente con el español, el garífuna y el inglés. Y en una última etapa me interesé en el recorrido específico de tres jóvenes garífunas, Wendy, Félix y Marta, con quienes tuvimos la posibilidad de llevar a cabo metodologías participativas multimodales.

El desarrollo del método participativo: retrato lingüístico, cartografía y video con Wendy, Félix y Marta

Sus historias de vida me parecieron representativas de los recorridos de los jóvenes que han migrado o que se están preparando para hacerlo. Wendy tuvo una primera experiencia de viaje “regular” a los Estados Unidos (tenía visa americana); Marta ha vivido en Canadá y ha viajado a los Estados Unidos; fue retornada a Honduras hace alrededor de dos años; Félix tiene a su padre en los Estados Unidos y está a la expectativa de viajar para allá. Con ellos tres tenía, desde un inicio, una comunicación que calificaría de fácil, siempre con la disposición de dialogar espontáneamente en los recreos, tiempo en el que me contaban a diario, poco a poco, sus historias de vida. Además de estar en el mismo grado, Marta, Félix y Wendy mantienen una relación de amistad que ha facilitado nuestros intercambios cotidianos.

Después de hacer sus retratos lingüísticos (cf. Anexo 3) propuse a los jóvenes realizar una primera cartografía con la siguiente orientación: “Dibuja imágenes o mapas que representen lugares donde tienes la costumbre de ir; indica lo que haces, las actividades, con quiénes las haces y las lenguas que escuchas, reconoces o hablas”; para el segundo mapa sobre los viajes migratorios hice una propuesta similar: “Dibuja imágenes o mapas que representen lugares donde viajaste o has vivido fuera de Honduras; indica las actividades que has hecho, con quién, y las lenguas que has escuchado, que reconociste o hablaste, y si quieres compartir el motivo del viaje”. Este proceso de comentar el retrato lingüístico¹⁹, y con ello llegar a su relato de vida, lo realizamos a lo largo de tres días de encuentros por las tardes. Los intercambios fueron grabados, con una duración de cuatro horas y media aproximadamente.

Los dibujos y las cartas sirvieron como herramientas para la producción de datos, así mismo fueron usados por Wendy, Marta y Félix para relatar su vida diaria. A esas dos herramientas se adjuntó la realización de cortometrajes autobiográficos que ellos denominaron *reality* o *stories*. Para poder llevar a cabo esta parte de la investigación se incluyeron un par de talleres básicos para aprender un poco más sobre cómo grabar y montar videos con un *smartphone*²⁰. Empezamos por plasmar los distintos momentos que constituyen su

19 El proceso fue diferido a cuatro meses, aunque Marta, a quien encontré durante mi segundo trabajo de campo, lo hizo en marzo 2023 y no en octubre 2022 como Félix y Wendy.

20 Realice unas capacitaciones sobre cómo grabar y montar videos (con *smartphone*) a través de mi laboratorio de investigación el Ceped (IRD) y con el cineasta P. Boccanfuso. Luego compartí esos conocimientos prácticos a los jóvenes a través de varios talleres de grabaciones y edición de video, en los cuales ellos aportaron también su conocimiento.

vida diaria: qué les gusta hacer, con quiénes están, y lo que para ellos tiene importancia, enfocándose, si era posible, en los temas de lenguas y viajes o movilidad. Se podían expresar en las lenguas que quisieran (mayormente lo hicieron en español cuando se dirigían a la cámara). Aunque grabaron momentos de interacción con su entorno en los que había una alternancia entre español, garífuna y a veces inglés, muchas veces usaban la cámara como un “diario”: le hablaban, le confiaban y comentaban su entorno, y sus estados de ánimo.

En la escuela, durante un mes, a la hora del recreo, nos reuníamos para *déruscher*; es decir, para ver los videos ya realizados y comentar sobre el contenido grabado, además de ver los arreglos técnicos (sonido, encuadre, etc.). Reflexionábamos sobre la construcción de los cortometrajes y sobre el proceso metodológico participativo que los incluía a ellos y a mí (estos intercambios también fueron grabados). Las conversaciones permitieron contrastar los diferentes lugares y aspectos de su vida diaria, estableciendo un juego de espejo entre las discrepancias observadas diariamente y las expuestas en los relatos y cortometrajes de los participantes.

Después de un mes, elaboramos tres cortometrajes de entre cinco a diez minutos. En ese proceso²¹, entre todo el material grabado cada uno eligió el contenido que quería que apareciera²². En esa etapa ellos tuvieron bastantes preguntas sobre quiénes mirarían el producto final; también, durante la fase del montaje del video²³, ellos rechazaban o aceptaban mis sugerencias.

Finalmente, las producciones creativas (el dibujo, la cartografía y el video) de los participantes permitieron obtener datos de campo con un enfoque reflexivo, además de restituir su manera de pensar y de percibir sus lenguas.

Resultados de la investigación: foto y video *élicitation*²⁴ a partir de los retratos lingüísticos plurilingües, de la cartografía y de los videos participativos (VP)

Parte del corpus de datos de mi estudio está basado en las producciones visuales (dibujos y cartografía) y audiovisuales (videos autobiográficos) realizadas por tres adolescentes garífunas: Marta (16 años), Wendy (15 años) y Félix (15 años). Esas producciones abrieron un espacio donde dialogaron las representaciones individuales y colectivas sobre el tema de investigación.

21 Esto se realizó fuera de la escuela, en la casa en donde yo estaba viviendo y en la de Ángel Reyes, un realizador del pueblo, ya que necesitábamos varias computadoras.

22 De hecho, no se ha elegido aún dónde se proyectarán los cortometrajes.

23 Hemos usado Clipcamp (<https://clipchamp.com/es/>), un programa muy sencillo de montaje de videos.

24 *Élicitation*: provocar la palabra de los interlocutores a partir de alguna estimulación visual, como una imagen o una foto.

Los tres retratos plurilingües de Marta, Félix y Wendy: representaciones del español, garífuna e inglés²⁵

El español, el garífuna y el inglés aparecen como lenguas habladas, o en curso de aprendizaje, en los retratos lingüísticos (cf. “La cartografía participativa” y Anexo 3). Marta añadió el francés de Canadá y mencionó su anhelo por aprender portugués, igual que Félix. De manera general, hice poco énfasis en la relación color-lenguas, dándole más peso a la relación cuerpo-lenguas. En la presentación de sus retratos lingüísticos solamente intervine para pedirles más precisión en algunos casos (cf. “El retrato lingüístico”), dejé que lo demás lo desarrollaran con interacciones libres entre ellos. Este ejercicio tuvo como objetivo conocer las biografías lingüísticas de cada uno y entender la posición y el estatus atribuido a cada lengua.

La lengua garífuna resalta el vínculo sensitivo-corporal y emocional: es la lengua “del corazón”. Mis tres interlocutores la ubicaron en la parte del pecho: representada con el símbolo de un corazón (Wendy) o por un cuadro color verde (Félix) (cf. Anexo 3). La lengua garífuna tiene un aspecto identitario más profundo en comparación con las otras dos lenguas. Wendy valorizó la lengua garífuna a través de un vínculo etno-racial establecido con ella misma: “el garífuna lo puse justo en el corazón porque es una raza hermosa, desde que creces ya la tienes”. Sin embargo, los tres expresan sus preocupaciones debido a la pérdida de la lengua en las nuevas generaciones, en donde ellos se incluyen al usar el pronombre “nosotros”. Se atribuyen la responsabilidad de mantenerla viva y terminan por asignarle el estatus de lengua minorizada. En esta situación, reproducen discursos de líderes de la comunidad sobre la importancia de su preservación.

Al respecto, Wendy (comunicación personal, 18/04/23) mencionó: “Muchas veces el problema es que *muchos no queremos hablar nuestra lengua*, sabiendo lo importante que es. Yo me incluyo, porque a veces no lo hablo. Muchas veces mi madre *me dice que la hable*, porque en varios lugares garífuna ya se está perdiendo”. Mientras que Félix (comunicación personal, 18/04/23) comentó: “el garífuna lo puse en el corazón porque es un idioma que amo, que no lo hablo mucho, pero que estoy *intentando retomar*, hablarlo, porque es muy importante para que *no desaparezca nuestra cultura*”. Marta (comunicación personal, 18/04/23) expresó lo siguiente: “El garífuna, igual como lo dijo mi compañera, lo llevo en el corazón. Realmente no llegué a hablarlo porque no estaba en algún lugar... en un ambiente que me pudieran enseñar el idioma²⁶. Pero ahorita que estoy acá (hace un año y medio), *estoy tratando de aprovechar a lo máximo, tratar de agarrar el idioma*. Lo puedo entender, ya le puedo agarrar a entenderlo, pero no puedo hablarlo todavía”. Wendy terminó su intervención con un discurso “político”, primero expresado en garífuna, luego en español, repitiendo discursos de defensores de la lengua y del territorio garífuna en Triunfo de la Cruz:

25 Además, mencionaron el francés y el portugués.

26 Marta estuvo en Canadá durante once años con su padre, que no es garífuna. Regresó a Honduras y está esperando su mayoría de edad para intentar regresar.

“Así que por eso *los animo*, bueno, *deseo que todos*, incluyendo a mí, mis amiguitos, *nos animemos* a hablarlo más”.

El español aparece como la lengua que más se “necesita” para comunicarse en la vida cotidiana. Además, es la lengua del intelecto y la que se utiliza para comunicarse en el exterior de la comunidad: “cuando salgo a Tela²⁷, o a cualquier parte del país a la que vaya, o cualquier parte del mundo que vea, siempre voy a encontrar a alguien que habla español” (Félix). Para los tres es la segunda lengua en la casa, junto con el garífuna. Wendy y Félix la ubicaron en la parte de la cabeza y los brazos.

Marta está aprendiendo español. Ella tomó una posición inversa a Wendy y Félix: “el español, más bien, [para mí] es al revés de ustedes (Wendy y Félix) con el inglés (...) yo, el español lo quiero aprender porque quisiera ir a un lugar como España”. Mientras que el inglés lo considera su primera lengua: “Crecí hablando inglés casi todo el tiempo, entonces prácticamente es cómo funciona mi cerebro, así, digamos, alguien está explicando algo en la clase [en Triunfo de la Cruz], yo prácticamente lo estoy traduciendo en mi mente al inglés, para entenderlo un poco más”. Por otro lado, Wendy y Félix lo están aprendiendo²⁸. Ellos pusieron el inglés en los pies de su silueta, simbolizando una parte del cuerpo necesaria para movilizarse. Wendy viajó, de manera “regular” a los Estados Unidos cuando tenía cinco, mientras que Félix se está preparando para viajar. El inglés está asociado a la idea de un futuro en aquel país (Estados Unidos) con oportunidades “de algo grande”, como dijo Wendy. Mientras que Félix (comunicación personal, 18/04/23) expresó: “El inglés lo puse porque es un idioma que estoy aprendiendo, y porque lo voy a necesitar a futuro, porque muy pronto me mudaré para los Estados Unidos. Necesitaré ese idioma porque van a hablar inglés ahí y yo no voy a comprender nada”.

Cabe destacar que a cada lengua²⁹ se le atribuyó un estatus diferente en función de la experiencia migratoria vivida de cada interlocutor. Solo el garífuna se categorizó como lengua “minorizada”, “en pérdida”, “a defender”; en el caso de Félix y Wendy, aunque pretenden no hablarla tanto, la consideran como una lengua identitaria vinculada a una dimensión etno-racial.

A partir del discurso de los jóvenes, destacamos que se le asigna un estatus económico y social más alto al inglés; le sigue el español, pero también están el francés y el portugués (Deprez, 1995). El español es presentado como una lengua vehicular, la lengua oficial en Honduras. Mientras que el garífuna es presentado como una lengua vernácula, asociada a un valor cultural y afectivo (Deprez, 1995).

27 Ciudad más cercana a la comunidad, a quince minutos en carro.

28 Los dos tienen algunas clases en la escuela. Félix, además, tiene clases de inglés en línea (por la tarde o en la noche), de una o dos horas en la semana.

29 El francés y el portugués presentes en los retratos lingüísticos de Marta y Félix no fueron detallados en el análisis del artículo, ya que nos enfocamos más en el español, inglés y garífuna; sin embargo, serán tomados en cuenta en el marco de la tesis doctoral.

Cartografía y Video participativo: relatos de las experiencias lingüísticas y de proyección de viajes migratorios

La cartografía (cf. Anexo 3) y el video fueron usados para acceder a los imaginarios y a las representaciones de los interlocutores, con el fin de matizar las categorías sobre lenguas y migración usadas en la investigación y por las entidades administrativas (Auzanneau, 2024; Auzanneau & Trimaille, 2017).

En la producción de los cortometrajes de las historias de vida de Wendy, Félix y Marta se privilegió la “palabra provocada vivida”³⁰, es decir, situaron sus acciones en un verdadero contexto sociológico; así, en lugar de solo “grabar su palabra” en una entrevista, grabaron “su palabra en movimiento”³¹ en un ambiente diario, con una mirada de observación atenta al objetivo de la cámara.

Las secuencias de imágenes están acompañadas de una narración hecha por los autores; es decir, sus comentarios en sonido *extradiagético*³². Los comentarios de los participantes fueron improvisados y grabados después de la filmación, mientras visionábamos los *pocket films*. Su contenido constituyó nuestro corpus esencial para el análisis. Aunque, al principio las imágenes nos parecieron solo un pretexto para abrir la palabra, después las utilizamos para analizar el texto de la narración de los autores (Blanc Ansari, 2016). Así, la palabra de los autores participa en el universo sonoro, y en la producción de “conocimientos dialogados” (Sebag & Durand, 2020).

Orientaré el análisis de la experiencia de la cartografía y del video participativo específicamente hacia al caso de unos de los tres jóvenes, Félix, con el propósito de dar un análisis profundo y detallado tanto del proceso metodológico partitivo como de sus resultados.

- Félix: “*ojalá que, a la próxima, dentro de unos meses, sea yo yendo al aeropuerto para viajar en un avión, y no sólo para ir al aeropuerto para acompañar a algunos familiares y regresar porque sí, ya tengo mucha ansia de ir para Estados Unidos*”.

– *Familia en los Estados Unidos. Félix y su hermano en Triunfo de la Cruz*

Félix vive con su hermano de trece años y su tía de veintiuno. Sus padres, separados, viven en los Estados Unidos. El padre (47 años) vive en Brooklyn desde hace quince años, trabaja como supervisor de trenes; desde que tiene trece años su papá va y viene entre Triunfo y USA, ya que sus padres (abuelos paternos de Félix) están establecidos en los Estados Unidos, todos “con la ciudadanía americana”. La madre de Félix se fue hace tres años, por vía terrestre; está en proceso de regularización migratoria, mientras vive en Houston con una hermana de Félix y dos niñas gemelas de dos años que nacieron en suelo estadounidense.

– “*Los va y vienen*”, *la espera y la ausencia*

Lo que marca la vida de Félix y el contenido de su cortometraje narrativo es “la espera”: desde que es pequeño él espera que su padre lo lleve a Estados Unidos. Su padre va

30 “La parole provoquée vécue”, Pierre Perrault, 1965 (traducción al francés).

31 “Filmer le dire”/ “Filmer le dire en mouvement” (traducción al francés).

32 Los sonidos extradiagéticos son el conjunto de los sonidos que no son diacrónicos (se graban después) con la grabación de las imágenes.

y viene; a veces quien viene es su madrastra³³, y a veces sus abuelos paternos: “vienen como dos veces al año, y después se van de nuevo. Después regresan, y después se van de nuevo”. Así lo comenta en su video.

Además, ligada a la espera aparece una cierta soledad. En los videos se ve a Félix casi siempre solo, ya sea en espacios privados (en la casa) o en espacios públicos (en la calle, por ejemplo). La espera se puede considerar como una práctica espacial, temporal y afectiva (Biner & Biner, 2021, p. 788) y, por ende, como un fenómeno social constitutivo de la vida diaria de Félix, en conflicto por su (in)movilidad, que restringe su partida a los USA. En efecto, la migración de sus dos padres a aquel país ha afectado sus experiencias del espacio y del tiempo, y con ello sus relaciones sociales, en especial las familiares. A través de los sentimientos y los discursos expresados por Félix nos damos cuenta de distintas formas de espera que él ha vivido, que son constitutivas de temporalidades múltiples en su cotidianidad y en las cuales se expresan la incertidumbre de si algún día podrá juntarse de nuevo con sus padres.

Al inicio del video se ve a él solo, preparando su desayuno, planchando su uniforme de la escuela, casi en silencio. Él comentó lo siguiente refiriéndose a esa parte: “si cociné, así no busco qué comer”; “busco qué masticar, qué comer, porque vengo cansado de la escuela”. A veces su abuela materna “viene para aquí, pasa un ratito aquí con nosotros y después se va para otra casa de ella”. En varias secuencias del video se ve a Félix caminando solo, viendo el teléfono o delante de la computadora; esos espacios de soledad reflejan la ausencia de los padres de Félix, su (in)movilidad y su espera crónica para volver a verles; reproduce en su vida cotidiana un modo de dominación fundado en “la creación de un estado de inseguridad generalizado y permanente” (Bourdieu, 2000, p. 85).

– *La necesidad de aprender inglés³⁴: una lengua del “espacio transidiomático” y a veces de los encuentros con “el mejor padre”³⁵.*

Según Félix, esta vez sí le quedan pocos meses antes de que su padre lo lleve para los Estados Unidos. Él comenta: “practico el inglés para que a la hora que estaré yendo a la escuela [en los USA] y cuando tenga que hablar con otras personas en Estados Unidos, ya más o menos sepa o siquiera una, dos o tres palabras en inglés, que me sepa defender”. Hace un par de meses, el padre de Félix invirtió de nuevo³⁶ en clases de inglés en línea, una hora (de 8:00 a 9:00 p. m.) todos los días de la semana.

En su cortometraje lo vemos tomando clase de inglés en línea, levantando la mano con un poco de pena para contestar alguna pregunta de vocabulario. Luego lo vemos in-

33 La nueva esposa del padre, quien vive en una comunidad garífuna cercana a Triunfo de la Cruz.

34 Una reflexión sobre mi posicionamiento: el primer día Félix pronunció su nombre en inglés de los Estados Unidos y lo deletreó en inglés también. Un par de meses después se rio de ese momento, un poco vergonzoso, porque me confió que pensaba que yo era «gringa» (de los Estados Unidos), lo que provocó las risas de Wendy y Marta también.

35 Es una inscripción que Félix tenía en una tasa de su desayuno: “el mejor padre”, un texto visual presente que a la vez hace recordar la ausencia del padre.

36 Desde la escuela prebásica al cuarto grado Félix estaba en una escuela bilingüe (inglés-español) en Tela.

dagando por su hermanastra³⁷. Félix tiene miedo de que cuando vaya a la *high school* de los Estados Unidos lo rebajen de grado: “ha habido ocasiones que uno está en décimo y lo bajan hasta séptimo grado, porque uno no sabe inglés, entonces yo por eso estoy practicando inglés, para que cuando termine en *high school* allá, sepa inglés y no se me complique”. De esa forma, Félix manifiesta su inseguridad lingüística *formal*³⁸, pues reconoce una cierta distancia entre su *idiolecte* (su propia manera de hablar el inglés) y el inglés hablado por una clase dominante, los locutores de inglés de los Estados Unidos, un inglés normalizado por las instituciones escolares estadounidenses. Así, la inseguridad lingüística de Félix se manifiesta como la búsqueda, aún no lograda, de legitimar “su inglés”. Él expresa sus preocupaciones sobre la aceptabilidad que tendrá su inglés en el espacio estadounidense. En efecto, “aprender un idioma es aprender a la misma vez que este idioma dará sus frutos en tal o tal situación” (Bourdieu, 1980, p. 98). En ese caso, Félix atribuye un valor socioeconómico elevado al inglés en el mercado social, ya que, como lo menciona Bourdieu, no solamente aprendemos a hablar, sino que “a evaluar por anticipación el precio que recibirá nuestro lenguaje” (p. 98).

Atribuirle un valor socioeconómico elevado al inglés va acorde con la determinación de Félix de viajar y vivir en los Estados Unidos. Él hará su vida allá porque en Honduras “no hay tanta oportunidad”: “En Estados Unidos me imagino prácticamente haciendo mi vida, y estando ahí me imagino tener mi familia, trabajando, terminando la universidad prácticamente ahí, ahí en Estados Unidos quiero terminar toda mi vida”. Considera “escaparse” a Honduras en el futuro, solo si no consigue una oportunidad allá.

Por otra parte, en el contexto familiar las interacciones de Félix y su familia que se realizan en inglés aparecen sobre todo en un “espacio transidiomático³⁹” (Jacquemet, 2005), ya sea por teléfono con el padre; y, de vez en cuando, con sus hermanas del lado de la madre, que se saludan en video llamada, con un “*hi*, o de repente decimos poquitas palabras en inglés, pero hablamos otros idiomas, como el español y garífuna”. La madre de Félix, que empezó a aprender inglés, “tuvo que aprender algunas palabras a fuerza”, al contrario del papá; ella “de repente habla conmigo en inglés, también para yo practicar y que ella practique”. Otro espacio transidiomático donde Félix practica el inglés son las clases virtuales. Sin embargo, el español es la lengua que habla la mayor parte del tiempo, junto al garífuna, la que practica con su abuela materna.

Félix terminó su cortometraje con una secuencia larga en la que acompaña a su padre al aeropuerto de San Pedro Sula (Honduras). En un ambiente oscuro escuchamos solamente las voces del conductor y del padre; Félix desaparece de la imagen y concluye diciendo:

37 Félix grabó su video en la casa de su madrastra, que queda en un pueblo cercano a Triunfo de la Cruz, ya que su padre, la madrastra, su hermano y sus dos hermanastras se quedaron ahí por algunas semanas.

38 Inseguridad lingüística *formal* (Calvet, 1998): es la manera como nos expresamos: si no es legítima, en términos normativos, provoca una situación de inseguridad. Existe también la inseguridad lingüística *estatutaria*: es cuando la elección de la lengua puede ser problemática y, entonces, provocar la situación de inseguridad.

39 Alude a las prácticas comunicativas de los grupos transnacionales, quienes interactúan usando diferentes lenguas y modos de comunicación, a la vez locales y distantes. Se utilizan, entre otras, las plataformas de las redes sociales para comunicarse estando en zonas geográficas distintas, por ejemplo, Estados Unidos y Honduras.

“Ojalá que, a la próxima, dentro de unos meses, sea yo yendo al aeropuerto para viajar en un avión y no solo para ir al aeropuerto a acompañar a algunos familiares y regresar porque sí [...] La primera cosa que voy a hacer, creo, es llorar, porque tantos años que esperaba ir a Estados Unidos, y que se me cumpla eso, y pues me voy a emocionar, e iré a ver a mi madre, hace más de tres años que no la he visto”⁴⁰.

Por medio de la experiencia del cortometraje biográfico realizado por Félix nos damos cuenta que las producciones filmicas no son simplemente una ilustración de la investigación, sino una parte importante de la producción y transmisión del conocimiento, alumbrando la realidad social de otra forma (Sebag & Durand, 2020). Por lo tanto, la imagen puede ser utilizada para aprehender la construcción de las formas identitarias de las poblaciones autóctonas afrodescendientes de Centroamérica, las cuales están integradas a dinámicas migratorias circulares que transforman las prácticas y representaciones lingüísticas.

Conclusión

¿Qué resalto de esta investigación participativa en sociología, con enfoque sociolingüístico, sobre los viajes migratorios asociados a las representaciones y prácticas lingüísticas de los jóvenes garífunas? ¿Podemos afirmar que se llevó a cabo un enfoque participativo? Si es así, ¿cuáles fueron sus límites?, ¿qué tipo de conocimiento se co-construyó con los participantes? y ¿qué estatus se le dará a dicho conocimiento en la investigación?

Es evidente que sin el involucramiento de Marta, Félix y Wendy no hubiese podido entender ni reformular mis hipótesis de investigación. Hemos compartido conocimientos experimentales y creativos (Bedessem, 2020), utilizando instrumentos que “provoquen” el intercambio de palabras: los retratos lingüísticos, la cartografía y los cortometrajes autonarrativos⁴¹. Esa construcción del conocimiento experimental y artístico se realizó durante un tiempo de seis meses, de manera presencial, y estableciendo un vínculo de confianza⁴². Las discusiones reflexivas que tuvimos, gracias a una producción filmica autobiográfica, nos permitieron analizar el alcance perceptivo y la receptividad de las imágenes, generando “un proceso de creación de datos sociológicos (así que sociolingüísticos) y de tratamiento [...] en ruptura con las costumbres mentales adquiridas; es decir, un nuevo manejo de los símbolos y de las señales” (Sebag & Durand, 2020, 193).

Además, considero que mi investigación es participativa por tres principales razones. Primero, el investigador y sus interlocutores se han involucrado realizando, individual y colectivamente, las actividades de creación propuestas⁴³ por la investigación, es decir, el

40 Félix menciona que solo iría a visitarla (vio que hay trenes de New York a Houston, y que no es tan lejos). No se quedaría porque sería demasiada carga para ella.

41 También hice el ejercicio del retrato lingüístico y la cartografía junto a ellos.

42 Me parece muy complicado realizar estas actividades con grupos con muchas personas, sobre todo por el tiempo que se necesita para realizar todo.

43 Realicé mi retrato lingüístico y cartografía migratoria en presencia de ellos, lo que dio lugar a diálogos sobre mi vida y mi recorrido. Los jóvenes me han grabado también, y he aparecido en sus *pocket films*.

retrato lingüístico, la cartografía y los videos participativos; de tal forma, el investigador observador acepta un cambio de posición, la de ser observado por sus interlocutores⁴⁴. Por otra parte, mi investigación se realizó bajo una temporalidad larga⁴⁵, lo que dio lugar al desarrollo de una reflexión “de va y viene” dialogada, en conjunto, sobre el material creativo producido y, por ende, sobre el corpus de datos de la investigación. La cantidad de tiempo invertido en la reflexión da apertura al cambio de posición y de opinión⁴⁶, lo que añade complejidades y matices en el análisis de la subjetividad y posicionamiento identitario lingüístico y migratorio de mis interlocutores. Finalmente, considero que la investigación, a través la práctica de actividades artísticas en sus funciones de mediación y didáctica, según un enfoque “desespecializado” del arte, más abierto y participativo, abrió el diálogo y generó una relación menos asimétrica entre el investigador y sus interlocutores, contrario a lo que suele pasar con la práctica tradicional de la entrevista; así se pudo dar un valor científico a nuestras conversaciones, considerándolas como un medio de producción de conocimientos tanto en el momento de la creación artística como cuando se hace la reflexión sobre ella. El interés fue favorecer una producción de discursos, de prácticas y de conocimientos (con sus circulaciones y transmisiones) en un marco de intercambio relativamente horizontal, considerando que las asimetrías de poder entre investigadores e interlocutores no desaparecen completamente.

Aportaría dos límites principales a la realización de una investigación con enfoque participativo. El primero, llevar a cabo una investigación del “todo participativa” requiere bastante disponibilidad de tiempo, tanto del investigador como de sus interlocutores, lo que puede provocar, en cualquier momento, que no puedan o no quieran estar más en el proceso de la investigación. El segundo límite es la cantidad de personas que se pueden incluir: realicé este proceso de metodología participativa multimodales con solamente tres jóvenes⁴⁷, lo que tiene un valor significativo en el marco de mi investigación sociológica; sin embargo, para tener una mayor representatividad se necesitaría multiplicar los casos de estudio, lo que plantea el límite de viabilidad de la investigación en términos de tiempo y de implicaciones relacionales y emocionales.

También queda relativamente indefinida la metodología para la coproducción de conocimiento teórico. Si bien reconocemos que los jóvenes participaron en el proceso de la producción de conocimiento teórico en mi estudio, parece que su participación y el conocimiento producido sobre “ellos-mismos” se detendrá al momento de la teorización académica y producción escrita de ese conocimiento, plasmado en un artículo o en una tesis doctoral. Estas dos actividades, en el caso de mi investigación, quedan aún bajo el dominio del investigador.

44 Los jóvenes me han hasta grabado y puesto en algunas secuencias de sus *pocket films*

45 Todavía sigo en trabajo de campo.

46 Por ejemplo, algunos jóvenes quisieron cambiar sus retratos lingüísticos entre la primera vez que lo hicieron y el momento que lo comentaron.

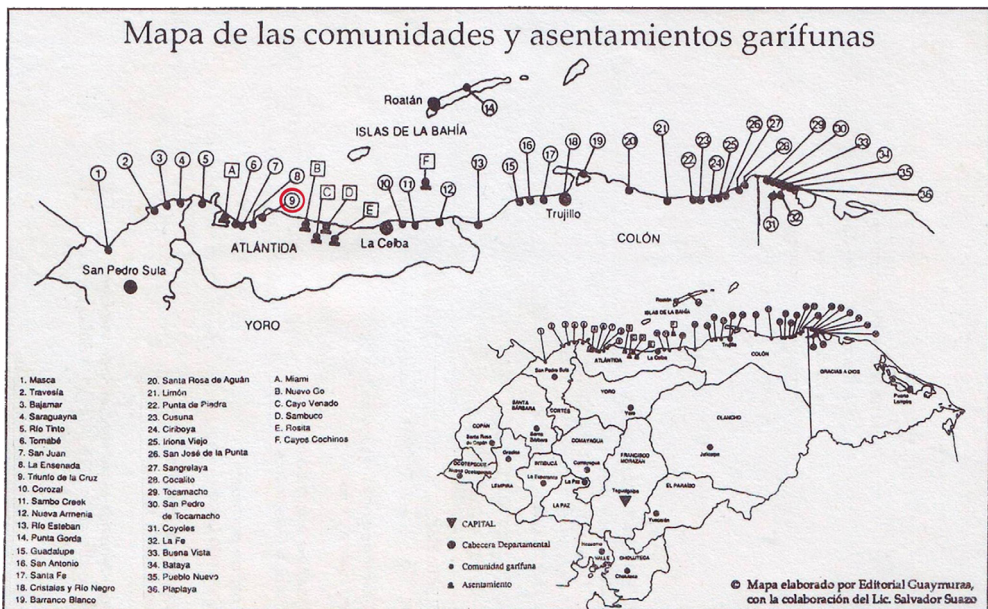
47 Pretendo reproducir ese proceso metodológico en otra comunidad garífuna (Cusuna) que tiene características sociolingüísticas y migratorias distintas.

Así, el principal reto para el “investigador y sus interlocutores”, quienes valorizan la práctica artística en las investigaciones participativas es: “ser capaz de demostrar un conjunto de resultados generalizables y, por tanto, separables de su experiencia práctica. Esos resultados, que acompañan a la obra bajo una forma abstracta deben, a la vez, demostrar su originalidad, y a la vez volverla útil a la comunidad científica” (Piccini, 2004).

Por lo tanto, queda siempre el reto de la “transferibilidad” del conocimiento producido en la obra artística por los actores de las investigaciones a la esfera del mundo académico, con el objetivo transversal de establecer también un vínculo ciencias-sociedad a raíz de las obras producidas.

Finalmente, si reconocemos que con los tres jóvenes se realizó un trabajo en conjunto en la elaboración de un conocimiento experiencial teórico y creativo, cuál sería, por lo tanto, el estatus que se les debe atribuir en la investigación: ¿coautores? ¿Cuál será la posibilidad de reconocimiento institucional de los Nortes hacia los actores de los Sures? Por lo tanto, parece ser necesaria la apertura de una reflexión sobre el desarrollo de nuevos espacios de enunciación, lenguajes y colaboradores en las ciencias sociales entre Norte y Sur (Leyva Solano, 2018, p. 10).

Anexo 1.



Mapa de las comunidades garífuna (Triunfo de la Cruz)

Fuente: Mapa elaborado por Editorial Guaymura con la colaboración del Lic. Salvador Suazo. : Ruy Galvão de Andrade Coelho, Los negros caribes de honduras, Tegucigalpa, Editorial:Guaymuras, 1995 (segunda edición), pp. 263.

Anexo 2.

Ficha estudiante centro EIB (Centro Intercultural Bilingüe) de Triunfo de la Cruz de edad entre 11 a 33 años

Objetivo: Dilucidar las principales tendencias en el contexto sociolingüístico y sobre el tema de “migración y prácticas lingüísticas”.

I) Retrato lingüístico



1. Asociar un color a cada lengua que hable, puede ser también lengua que desea hablar o que ya no habla o no recuerda.
2. Un color puede ir en distintas partes del cuerpo, se puede también dejar parte en blanco.
3. Se puede dar el nombre que queremos a la lengua. Por ejemplo, se podría usar “catracho” en vez de “español”.
4. Podemos también evaluar que hablemos una lengua que no encaja ni con la denominación del español, ni con el garífuna... que es una lengua inventada, imaginada.
5. Es posible dibujar también ropas en la silueta que pueden ser coloreadas en un color que corresponde a una lengua.

*Este formato es una adaptación de los recursos de la plataforma Heteroglossia del Departamento de Lingüística de la Universidad de Viena. Disponible en: <https://heteroglossia.net/Sprachportraet.123.0.html>

II) Perfil social del niño/joven

1. Nombre y apellido:.....
2. Niña/Niño..... Edad.....Grado:
3. ¿Hace cuánto tiempo estás en la escuela?
4. ¿En cuál barrio de Triunfo vives ?

III) Perfil sociolingüístico

1. ¿Cuáles son las lenguas que hablas?
2. ¿Hay algunas lenguas que hablas pero no entiendes tanto?
3. ¿Cuáles son las lenguas que hablas en la escuela?
4. ¿Cuáles son las lenguas que se hablan en la casa?
5. *¿Cuáles son las lenguas que hablas con tus amigos?
6. ¿Con quién vives en la casa?

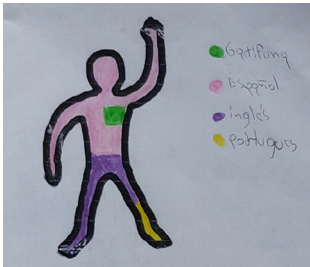
IV) Movilidad del joven y de su familia

1. ¿Algún miembro de tu familia vive fuera de Honduras (mamá, papá, hermanos, hermanas, tíos, tías, primos, primas) o amigos/as?
2. ¿En cuales países viven ellos?.....
3. *¿Hace cuánto tiempo viven allá?.....
4. *¿Por qué se fueron?.....
5. *¿En qué transporte se fueron (avión, tren, bus o caminando)?.....
6. ¿Tú has vivido en otros países?
7. ¿Cuánto tiempo has vivido en estos países?
8. *¿Por qué te fuiste a vivir a otros países?.....
9. ¿En qué transporte te fuiste (avión, tren, bus o caminando)?
10. ¿Has viajado (*tipo vacaciones, excursiones) a otros países, cuáles?.....
11. ¿Cuánto tiempo has vivido en estos países?
12. *¿Por qué viajaste a esos países?.....
13. ¿En qué transporte viajaste (avión, tren, bus o caminando)?.....

* Las preguntas precedidas de un asterisco han sido redactadas después de haber pasado la ficha y ver las preguntas de los estudiantes de Triunfo de la Cruz, como una readaptación para seguir la investigación en el próximo trabajo de campo, en otro pueblo llamado Cusuna.

Anexo 3.

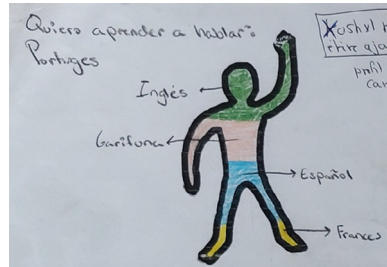
Retratos lingüísticos y cartografías migratorias



Félix (15 años)

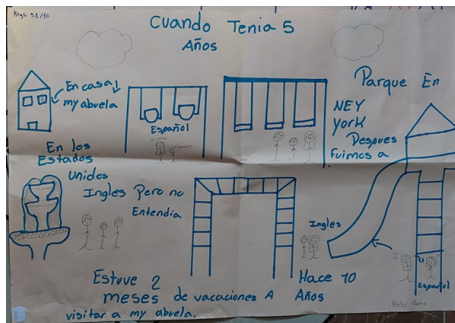
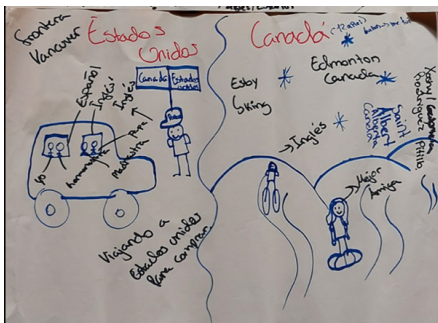


Wendy (15 años)



Marta (16 años)

Félix está en preparación de su viaje migratorio hacia los Estados Unidos



Bibliografía

- Agudelo, Carlos (2011). "Les Garífuna. Transnationalité territoriale, construction d'identités et action politique". En: *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 27, n.º 1, pp. 47-70. <https://doi.org/10.4000/remi.5315>
- Agudelo, Carlos (2018). "Construcción de identidades y territorio en un contexto de movilidad. El caso de los Garífuna, 'Peregrinos del Caribe'". En: Hoffmann, Odile et Morales Gamboa, Abelardo (Eds.). *El territorio como recurso: movilidad y apropiación del espacio en México y Centro América*, IRD Éditions, Marseille, France, pp. 109-31. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.32722>
- Álvarez, Santiago Jaime Ruiz (2008). *Preservation Strategies of the Garifuna Language in the Context of Global Economy in the Village of Corozal in Honduras* [Tesis doctoral, University of Florida, U. E.]. https://ufdcimages.uflib.ufl.edu/UF/E0/02/40/07/00001/ruiz_s.pdf
- Athanassopoulos, Evangelos (2016). "L'art comme production de connaissance : entre théorie et pratique". En: *Marges. Revue d'Art Contemporain*, n.º 22, pp. 75-86. DOI: <https://doi.org/10.4000/marges.1106>
- Audebert, Cédric; Cottias, Myriam; Cunin, Elisabeth; Hoffmann, Odile; Juárez Huet, Nahayelli; Rinaudo, Christian; & Velázquez, María Elisa (2012). "Rapport scientifique du programme ANR Afrodesc : Afrodescendants et esclavages : domination, identification et héritages dans les Amériques (15ème-21ème siècles)" [Informe de investigación]. IRD; URMIS; CEMCA - CENTRE D'ETUDES MEXICAINES ET CENTRAMERICAINES; INAH; Universidad de Cartagena; CIRESC.
- Auzanneau, Michelle (2020). "Apprendre le français quand on brûle les frontières: Questions et approche d'une recherche collaborative à la protection judiciaire de la jeunesse". En: *Migrations Société*, vol. 3, n.º 181, pp. 103-120. DOI: <https://doi.org/10.3917/migra.181.0103>
- Auzanneau, Michelle (2024). "Éduquer tout en prenant soin' : un défi pour une recherche participative auprès de MNA suivis à la Protection judiciaire de la jeunesse". En : *Actes du colloque « Accueillir les mineur-es non accompagnés-es. Retour d'expérience sur une recherche-action »*. Institut Convergences Migrations.
- Auzanneau, Michelle, & Trimaille, Cyril (2017). "L'odyssée de l'espace en sociolinguistique". En: *Langage et Société*, vols. 2-3, n.º 160-161, pp. 349-67. DOI: <https://doi.org/10.3917/ls.160.0349>
- Bacon, Lucie; Clochard, Olivier; Honoré, Thomas; Lambert, Nicolas; Mekdjian, Sarah; & Rekecewicz, Philippe (2016). "Cartographier les mouvements migratoires". En: *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 32, n.º 3-4, pp. 185-214. DOI: <https://doi.org/10.4000/remi.8249>
- Baumann, Sara E., Lhaki, Pema, & Burke, Jessica G. (2020). Collaborative Filmmaking: A Participatory, Visual Research Method. En: *Qualitative Health Research*, vol. 30, n.º 14, pp. 2248-2264.
- Bedessem, Baptiste (2020). "Sciences participatives : enjeux épistémologiques". En: *Lato Sensu: Revue de la Société de Philosophie des Sciences*, vol. 7, n.º 1, pp. 1-16. DOI: <https://doi.org/10.20416/LSRSPS.V7I1.1>
- Biner, Zerrin Ozlem, & Biner, Özge (2021). "Introduction: On the Politics of Waiting". En: *Social Anthropology*, vol. 29, n.º 3, pp. 787-799. DOI: <https://doi.org/10.1111/1469-8676.13100>
- Blanc Ansari, Jordie (2016). "Suma Qamaña, Saidha Enime : une anthropologie participative par l'image sur les perceptions de la nature et du Vivir Bien en Bolivie" [Projet de thèse, Université Paris III]. [En línea :] <https://www.theses.fr/s172522>
- Blondiaux, Loïc, & Fourniau, Jean-Michel (2011). "Un bilan des recherches sur la participation du public en démocratie : beaucoup de bruit pour rien ?". En: *Participations*, vol. 1, n.º 1, pp. 8-35. DOI: <https://doi.org/10.3917/parti.001.0008>
- Blondiaux, Loïc; Fourniau, Jean-Michel; & Mabi, Clément (2017). "Introduction. Chercheurs et acteurs de la participation : liaisons dangereuses ou collaborations fécondes ?". En: *Participations*, vol. 3, n.º 16, pp. 5-17. DOI: <https://doi.org/10.3917/parti.016.0005>

- Bourdieu, Pierre (1977). "L'économie des échanges linguistiques". En: *Langue Française*, n.º 34, pp. 17-34. DOI: <https://doi.org/10.3406/lfr.1977.4815>
- Bourdieu, Pierre (1980). *Questions de sociologie*. Éditions de Minuit, Paris.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Pascalian meditations*. Stanford University Press, Stanford, CA, U. E.
- Bourdieu, Pierre (2014). *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Fayard, Paris, France.
- Brunot, Stéphanie (2021). "Uso intergeneracional del garífuna y del español en siete comunidades garífuna de Honduras". En: *Forma y Función*, vol. 34, n.º 2. DOI: <https://doi.org/10.15446/fyf.v34n2.88605>
- Busch, Brigitta (2012). "The Linguistic Repertoire Revisited". En: *Applied Linguistics*, vol. 33, n.º 5, pp. 503-23. DOI: <https://doi.org/10.1093/applin/ams056>
- Busch, Brigitta (2015). "Expanding the Notion of the Linguistic Repertoire: On the Concept of *Spracherleben* —The Lived Experience of Language". En: *Applied Linguistics*, vol. 38, n.º 3, pp. 340-358. DOI: <https://doi.org/10.1093/applin/amv030>
- Busch, Brigitta (2018). "The Language Portrait in Multilingualism Research: Theoretical and Methodological Considerations". En: *Working Papers in Urban Language & Literacies*, n.º 236. [En línea:] https://www.heteroglossia.net/fileadmin/user_upload/publication/busch18_The_language_portrait_copy.pdf
- Cabin, Philippe (2009). "Dans les coulisses de la domination". Dans: *La sociologie*. Éditions Sciences Humaines, Paris, France, pp. 142-53. DOI: <https://doi.org/10.3917/sh.molen.2009.01.0142>
- Castillo Fernández, Kenny (2020). *Migración y dispersión de la población garífuna en la última década: causas, impactos y consecuencias*. Colección Migración y desarrollo. N.º 8. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa, Honduras.
- Cefaï, Daniel; Carrel, Marion; Talpin, Julien; Eliasoph, Nina; & Lichterman, Paul (2012). "Ethnographies de la participation". En: *Participations*, vol. 3, n.º 4, pp. 7-48. DOI: <https://doi.org/10.3917/parti.004.0005>
- Chamoreau, Claudine (2015). "Démarche participative du chercheur sur le terrain". En: *Les savoirs des sciences sociales*, Laurent Vidal (Ed.), 73-91. IRD Éditions, Marseille, France. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.10816>
- Cobbinah, Alexander; Hantgan, Abbie; Lüpke, Friederike; & Watson, Rachel (2016). "Carrefour des langues, carrefour des paradigmes". En: *Espaces, mobilités et éducation plurilingues: Éclairages d'Afrique ou d'ailleurs*. Éditions des Archives Contemporaines, Paris, France, pp. 79-96.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2015). "Comunidad Garífuna Triunfo de la Cruz y sus miembros vs. Honduras. Sentencia de 8 de octubre de 2015 (Fondo, Reparaciones y Costas)". CIDH, Costa Rica. [En línea:] https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_305_esp.pdf
- Cooper, Caren B., & Lewenstein, Bruce V. (2016). "Two Meanings of Citizen Science". En: *The Rightful Place of Science: Citizen Science*, Darlene Cavalier and Eric B. Jenedy (Eds.). Arizona State University Press, U. E., pp. 51-62. [En línea:] <https://cdn.chass.ncsu.edu/sites/english.chass.ncsu.edu/fchandbook/documents/Two%20Meanings%20of%20Citizen%20Science.pdf>
- De Nijs, Paul E. (2013). *El uso y el mantenimiento de la lengua : garífuna de sangrelaya, Honduras* [Master Thesis, College of Bowling Green State University].
- Deprez, Christine (1995). *Les enfants bilingues : langues et familles*. Didier, Paris, France.
- Deprez, Christine (2006). "Ouvertures nouveaux regards sur les migrations, nouvelles approches des questions langagières". En: *Langage et Société*, n.º 2, pp. 119-126.
- Farmer, Diane (2022). "Les portraits de langues : une approche visuelle soutenant les récits de vie d'enfants". En: *Ethnographiques.org. Revue en Ligne de Sciences Humaines et Sociales*, n.º 43. [En línea:] <https://www.ethnographiques.org/2022/Farmer>
- Fassin, Didier & Kobelinsky, Carolina (2012). "Comment on juge l'asile: L'institution comme agent moral". En: *Revue Française de Sociologie*, vol. 53, n.º 4, pp. 657-88. DOI: <https://doi.org/10.3917/rfs.534.0657>

- Haurholm-Larsen, Steffen (2016). *A Grammar of Garifuna* [Dissertation Doctoral Thesis, University of Bern]. [En línea:] <https://boris.unibe.ch/id/eprint/91473>
- Huber, Bernhard (1998). *Communicative Aspects of Participatory Video Projects. An Exploratory Study* [Master Thesis No. 1, Swedish University of Agricultural Sciences, Uppsala]. <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:400519/FULLTEXT01.pdf>
- Irwin, Alan (1995). *Citizen Science. A Study of People, Expertise and Sustainable Development*. Routledge, London. [En línea:] <https://www.routledge.com/Citizen-Science-A-Study-of-People-Expertise-and-Sustainable-Development/Irwin/p/book/9780415130103>
- Jacquemet, Marco (2005). "Transidiomatic Practices: Language and Power in the Age of Globalization". En: *Language & Communication*, vol. 25, n.º 3, pp. 257-77. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2005.05.001>
- La Rocca, Fabio. (2007). Introduction à la sociologie visuelle. En: *Sociétés*, (1), 33-40.
- Léglise, Isabelle (2017). "Multilinguisme et hétérogénéité des pratiques langagières. Nouveaux chantiers et enjeux du Global South". En: *Langage et Société*, vol. 2-3, n.º 160-161, pp. 251-66. DOI: <https://doi.org/10.3917/ls.160.0251>
- Léglise, Isabelle (2021). "Répertoire". *Langage et Société* (Hors série), HS1, pp. 297-99. DOI: <https://doi.org/10.3917/ls.hs01.0298>
- Leyva Solano, Xochitl et al. (2018). *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. CLACSO / Taller Editorial La Casa del Mago / Cooperativa Editorial RETOS, México.
- Loperena, Christopher Anthony (2012). *A Fragmented Paradise: The Politics of Development and Land Use on the Caribbean Coast of Honduras* [Dissertation Doctoral Thesis, University of Texas, Austin].
- Marzi, Sonja (2023). Co-producing Impact-in-process with Participatory Audio-visual Research. En: *Area*, vol. 55, n.º 2, pp. 295-302. DOI: <https://doi.org/10.1111/area.12851>
- Meister, Sofia (2021). *Santé et mobilité subalternes. Co-construire regards et savoirs sur l'accès aux soins des bangladeshi(e) en France* [Projet de thèse, EHSS, Paris]. [En línea:] <https://theses.fr/resultats?q=Sofia+meister+&page=1&nb=10&tri=pertinence&domaine=theses>
- Mekdjian, Sarah (2016). "Les récits migratoires sont-ils encore possibles dans le domaine des Refugee Studies? Analyse critique et expérimentation de cartographies créatives". En: *ACME. An International Journal for Critical Geographies*, vol. 15, n.º 1, pp. 150-186. [En línea:] <https://acme-journal.org/index.php/acme/article/view/1211>
- Mekdjian, Sarah et Olmedo, Élise (2016) "Médier les récits de vie. Expérimentations de cartographies narratives et sensibles". En: *M@ppemonde*, n.º 118. pp. 1-16
- Mekdjian, Sarah; Amilhat Szary, Anne-Laure; Moreau, Marie; Nasruddin, Gladeema; Deme, Mabeye; Houbey, Lauriane; & Guillemin, Coralie (2014). "Figurer les entre-deux migratoires. Pratiques cartographiques expérimentales entre chercheurs, artistes et voyageurs". En: *Carnets de Géographes*. [En línea:] [http://www.carnetsdegeographes.org/carnets terrain/terrain 07 01 Mekdjian.php](http://www.carnetsdegeographes.org/carnets%20terrain/terrain%2007%2001%20Mekdjian.php). <hal01100123>
- Molinié, Muriel (Dir.) (2006). Biographie langagière et apprentissage plurilingue. *Le Français dans le monde Numéro spécial, Recherches et applications*, n.º 39. pp. 1-143.
- Molinié, Muriel (Dir.) (2009). *Le dessin réflexif: élément d'une herméneutique du sujet plurilingue*. Centre de Recherche Textes et Francophonies. [En línea:] <https://univ-sorbonne-nouvelle.hal.science/hal-01475642>
- Molinié, Muriel (2019). "Biographie langagière". En: *Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*. Érés, Paris, France, pp. 300-303. DOI: <https://doi.org/10.3917/eres.delor.2019.01.0300>
- Monnard, Muriel (2023). "L'école, lieu(x) de vie : une exploration cartographique du quotidien scolaire". En: *Visionscarto*. 19 septembre 2023. [En línea:] <https://visionscarto.net/ecole-lieux-de-vie>
- Nossik, Sandra (2011). "Les récits de vie comme corpus sociolinguistique : une approche discursive et interactionnelle". En: *Corpus*, n.º 10, pp. 119-35. DOI: <https://doi.org/10.4000/corpus.2045>

- Organización Internacional para las Migraciones (OIM) (2020). *Perfil migratorio de Honduras 2019*. OIM, Suiza. [En línea:] <https://publications.iom.int/books/perfil-migratorio-de-honduras-2019#:~:text=%C2%BFPero%20qu%C3%A9%20es%20el%20Perfil,hondure%C3%B1os%20radicados%20en%20el%20exterior>
- Ordoñez Martínez, Lizeth (2018). “La comunidad garífuna de Triunfo de la Cruz, Honduras: una lengua, dos realidades”. En: *Revista Inclusiones: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 5, N.º Estra 10, pp. 74-91.
- Piccini, Angela (2004). “An Historiographic Perspective on Practice as Research”. En: *Studies in Theatre and Performance*, vol. 23, n.º 3, pp. 191-207. DOI: [10.1386/stap.23.3.191/3](https://doi.org/10.1386/stap.23.3.191/3)
- Quesada, Juan Diego (2017). *Gramática de la lengua garífuna*. Universidad de Sonora, Hermosillo, Sonora.
- Sabinot, Catherine & Carrière Stéphanie, M. (2015). “Le dessin d'enfant”. De l'outil aux médias pour la diffusion des savoirs scientifiques”. En: Vidal, Laurent (Dir.) *Les savoirs des sciences sociales*, . IRD Éditions, Marseille, pp. 51-71. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.10814>
- Sebag, Joyce & Durand, Jean-Pierre (2020). *La sociologie filmique: théories et pratiques*. CNRS Éditions, Paris.
- Shaw, Jackie & Robertson, Clive (1997). *Participatory Video: A Practical Approach to Using Video Creatively in Group Development Work*. Routledge, London. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203133217>
- Shaw, Jacqueline (2015). “Re-Grounding Participatory Video within Community Emergence towards Social Accountability”. En: *Community Development Journal*, vol. 50, n.º 4, pp. 624-43. DOI: <https://doi.org/10.1093/cdj/bsv031>
- Shepard, Charles (1831). *An Historical Account of the Island of St. Vincent*. F. Cass. London.
- Szary, Anne-Laure Amilhat, & Sarah Mekdjian (2023). “Cartographies traverses, des espaces où l'on ne finit jamais d'arriver”. En: *Visionscarto*. 19 septembre 2023. [En línea:] <https://visionscarto.net/cartographies-traverses>
- Vélez-Torres, Irene (2013). “Reflections on a Participatory Documentary Process: Constructing Territorial Histories of Dispossession among Afro-Descendant Youth in Colombia”. En: *Area*, vol. 45, n.º 3, pp. 299-306. DOI: <https://doi.org/10.1111/area.12032>
- Young, William (1971). *An Account of the Black Charaibs in the Island of St. Vincent's. With the Charaib Treaty of 1773, and Other Original Documents*. Frank Cass & Co. Ltd., New York. [En línea:] <https://www.routledge.com/Account-of-the-Black-Charaibs-in-the-Island-of-St-Vincent's-Young/p/book/9781138965744>

Espacializar las emociones. Cartografías emocionales participativas de mujeres jóvenes que habitan espacios de violencia en la Ciudad de México

María Laura Serrano Santos*



* Posdoctorante Conahcyt-Universidad Autónoma de Querétaro

Correo electrónico: malaura.serranosantos@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3121-4066>

Recibido: 25 de octubre de 2023. Aprobado: 18 de diciembre de 2023. Publicado: 1 de junio de 2024

Resumen

En este artículo presento la experiencia de co-generar una metodología participativa, basada principalmente en la cartografía social y la etnografía, para elaborar mapas emocionales de espacios considerados peligrosos en la Ciudad de México, desde una perspectiva de género y en medio de las restricciones impuestas por la pandemia de Covid-19. La necesidad de esta metodología se enmarca en una investigación que emprendí, durante el año de 2021, en la que buscaba indagar la relación entre emociones, espacio habitado y violencias en la vida cotidiana de mujeres jóvenes. Los hallazgos de esta indagación muestran cómo las emociones se espacializan y resignifican el espacio habitado, reorganizan la geografía y la traza urbana a partir de la experiencia cotidiana, corporal y emocional de las jóvenes que lo habitan.

Palabras clave: espacialización de las emociones, cartografías emocionales, mujeres jóvenes, espacio habitado, violencia urbana, género.

Spatializing emotions. Participatory emotional cartographies of young women who inhabit spaces of violence in Mexico City

Abstract

In this article I present the experience of co-generating a participatory methodology, based mainly on social mapping and ethnography, to elaborate emotional maps of spaces considered dangerous in Mexico City, from a gender perspective and in the midst of the restrictions imposed by the Covid-19 pandemic. The need for this methodology is framed in a research that I undertook, during the year 2021, in which I sought to investigate the relationship between emotions, inhabited space and violence in the daily lives of young women. The findings of this research show how emotions spatialize and re-signify the inhabited space, reorganize the geography and the urban layout based on the daily, corporal and emotional experience of the young women who inhabit it.

Key words:

Spatialization of emotions, emotional cartographies, young women, inhabited space, urban violence, gender.

Espacializar as emoções. Cartografias emocionais participativas de jovens mulheres jovens que habitam espaços de violência na Cidade do México.

Resumo

Neste artigo apresento a experiência de co-gerar uma metodologia participativa, baseada principalmente em mapeamento social e etnografia, para elaborar mapas emocionais de espaços considerados perigosos na Cidade do México, a partir de uma perspectiva de gênero e em meio às restrições impostas pela pandemia de Covid-19. A necessidade desta metodologia enquadra-se numa investigação que realizei durante o ano de 2021, na qual procurei investigar a relação entre emoções, espaço habitado e violência na vida cotidiana de mulheres jovens. Os resultados desta investigação mostram como as emoções espacializam e re-significam o espaço habitado, reorganizam a geografia e o traçado urbano a partir da experiência cotidiana, corporal e emocional das jovens mulheres que o habitam.

Palavras-chave:

Espacialização das emoções, cartografias emocionais, mulheres jovens, espaço habitado, violência urbana, gênero.

Introducción

Durante la última década, los discursos afectivos y emocionales respecto a las maneras en las que las mujeres ocupamos, nos apropiamos y sentimos el espacio público han cobrado visibilidad y se han posicionado en el debate académico e incluso político. En muchos espacios, diversas colectivas y mujeres organizadas han puesto de manifiesto el miedo, la ira y el dolor como emociones clave desde las cuales partir para entender lo que sentimos frente a las violencias que vivimos las mujeres en general, pero particularmente en el espacio público.

Adrienne Rich (2001) se cuestiona si algunas emociones, como el miedo, han sido experimentadas por nosotras desde el *siempre*. A decir de la autora, el afirmar que *siempre* hemos sentido miedo u otras emociones ante ciertos acontecimientos –como el andar por la calle– contribuye a velar lo que realmente necesitamos saber: “¿cuándo, dónde y en qué condiciones ha sido verdad esta afirmación?” (2001, p. 208). Es decir, partir de que *siempre* sentimos miedo en el espacio público borra el cuándo, dónde y en qué condiciones llegamos a sentir esta emoción u otras. Lo anterior me motivó a investigar la relación entre emociones-espacio urbano-violencia a partir de la experiencia de mujeres jóvenes que viven en espacios considerados peligrosos, situando la indagación en el lugar de la experiencia urbana más primaria: el propio barrio¹.

Mi interés se centró en comprender cuándo, dónde y cómo sienten habitar cotidianamente ese espacio urbano, en la mayoría de los casos, no elegido; asimismo, me interesaba comprender de qué manera las experiencias emocionales que se configuran a partir de las condiciones de violencia que signan al espacio habitado pueden resignificar al propio espacio, reorganizando la geografía y la traza urbana a partir de su experiencia cotidiana, corporal y emocional, o, como Leslie Kern menciona, a partir de su experiencia vivida (2020, p. 28).

Para llevar a cabo la indagación, me enfoqué en tres colonias de la Alcaldía Álvaro Obregón, al poniente de la Ciudad de México², pero en este artículo presentaré la experiencia con jóvenes mujeres que habitan una de las colonias: Barrio Norte³, conocida coloquialmente como “Barrio Loco”, que, para el momento en el que realicé la investigación (año 2021), se consideraba como el punto rojo más violento en la Ciudad de México (CDMX)⁴.

1 En México se denomina “barrio” a una zona delimitada de una ciudad que puede caracterizarse por sus límites geográficos, cualidades que comparten las/os habitantes y por su historia. Mientras que “colonia” se le nombra a los asentamientos urbanos que se forman alrededor del centro de una ciudad (Diccionario del español de México, COLMEX. Consultado en: <https://dem.colmex.mx/>). No obstante, la distinción más común entre barrio y colonia pertenece a la antigüedad del asentamiento y las tradiciones que aún perviven y se comparten, mismas que responden regularmente a ideales prehispánicos y/o festividades religiosas heredadas de la Colonia. Pese a ello, es posible usar ambos términos como sinónimos sin que afecte el entendimiento. En este artículo recurriré a ambos de manera indistinta.

2 La Ciudad de México está organizada territorial y administrativamente por 16 alcaldías: Álvaro Obregón, Azcapotzalco, Benito Juárez, Coyoacán, Cuajimalpa de Morelos, Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Iztacalco, Iztapalapa, La Magdalena Contreras, Miguel Hidalgo, Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan, Venustiano Carranza y Xochimilco.

3 La colonia tiene el término “barrio” en el nombre original.

4 Las siglas CDMX corresponden a la abreviatura de Ciudad de México. Recurriré al uso de ellas dado el límite en el número de palabras permitidas.

Barrio Norte se constituye por 51 manzanas habitadas por 11 645 personas, de las cuales el 80.1 % viven en alta y muy alta marginación (INEGI, 2020). Durante 2019, la colonia acaparó los medios de comunicación al ser identificada por el vocero de la Procuraduría General de Justicia de la CDMX (actualmente Fiscalía) como “uno de los barrios más peligrosos de la Ciudad de México, incluso, más que Tepito” (Cano, 2019)⁵, espacio protagónico, para ese momento, de distintos operativos de seguridad en los que se realizaron detenciones, decomisos de estupefacientes y armas de alto calibre en manos, sobre todo, de jóvenes varones⁶.

Otro rasgo característico de Barrio Norte es su traza urbana, ya que al estar asentada sobre una zona de barrancas y en donde anteriormente hubo minas, las calles son irregulares, incluso laberínticas. El primer recorrido que realicé lo hice en compañía de dos colegas y una joven estudiante que fue nuestra guía: entramos por calles que se convertían en callejones, subimos y bajamos escaleras, atravesamos calles que se estrechaban y convertían en laberintos, recorrimos el mercado, pasamos por más callejones que parecían no tener salida, pocas áreas verdes y banquetas muy particulares. Además, las calles muestran la particularidad del barrio que conjuga la violencia con el fervor religioso: sin importar la estrechez de las banquetas, en muchas de ellas hay altares para la Virgen de Guadalupe, para San Judas Tadeo, Jesucristo y otros tantos santos, incluyendo a la Santa Muerte; pero también es posible advertir la instalación de cruces en memoria de aquellos que alguna vez habitaron el barrio: “son las cruces de los *caídos*” –comentaban las jóvenes cuando les preguntaba sobre ellas–⁷.

Caminar, oler, ver, escuchar el barrio me llevó a preguntarme cómo viven las mujeres jóvenes que lo habitan y son habitadas por él: ¿qué se siente vivir ahí, entre asaltos, grupos criminales y armados, calles por las que no puedes andar libremente, balaceras constantes, tanto fervor religioso manifiesto, entre la muerte?, ¿de qué manera las emociones demarcan al espacio habitado delimitando rutas, usos, apropiaciones y exclusiones del mismo?, ¿es posible que el colectivizar y hacer común las emociones viabilice construir propuestas de transformación de los espacios urbanos a espacios que protejan y cuiden la vida? Estas fueron las preguntas que guiaron la reflexión y el estudio que da forma al artículo que ahora presento.

Aproximarme al cómo las mujeres jóvenes habitan emocionalmente el barrio y cómo el barrio es reconfigurado mediante las emociones que ellas le imprimen me exigió una

5 En el imaginario social mexicano, el barrio de Tepito es considerado el más peligroso de la CDMX, ya que en décadas anteriores concentró niveles muy altos de violencia. Aún se considera violento, sin embargo la violencia criminal se ha diseminado hacia otros barrios y colonias de la ciudad, como es el caso de Barrio Norte.

6 La fama de violencia de Barrio Norte se catapultó al circular un video en redes sociales en el que se presentaba a varios jóvenes disparando armas largas en las calles de la colonia luego de que fuera asesinado un miembro de una de las dos bandas delictivas que controlaban el barrio.

7 El mote de *caídos* refiere a quienes han sido asesinados por el conflicto entre bandas delictivas –asaltos con violencia que terminan en homicidio o simplemente por estar en la calle de su barrio al momento de un fuego cruzado–. En otros recorridos llegué a contar 30 cruces en las banquetas en memoria de los *caídos*, la mayoría con nombres de varones entre 17 y 22 años de edad.

metodología que permitiera explorar las emociones en el espacio habitado y que implicara a la etnografía, pero que no solo recogiera relatos o narrativas, sino también trazos, recorridos y participación activa de las jóvenes. Asimismo, era importante que las actividades involucradas en la metodología pudieran ser realizadas de manera virtual o híbrida, ya que nos encontrábamos en confinamiento debido a la pandemia por Covid-19 y los encuentros presenciales y grupales no eran factibles⁸. Así, encontré en la cartografía social participativa una oportunidad para co-generar una metodología, en colaboración con las jóvenes participantes, que posibilitó la espacialización de sus emociones respecto al barrio.

En este artículo presento los pasos trazados en la conformación de las cartografías emocionales, las cuales son el resultado principal de la investigación participativa y el involucramiento de las jóvenes de Barrio Norte. El texto está estructurado por tres apartados principales y las conclusiones: en el primero he incluido la discusión sobre el concepto de habitar para destacar su importancia en los estudios urbanos que dan cuenta de cómo las ciudades se viven de maneras diferenciadas y desiguales a partir de la condición de género e incluyo –desde un enfoque de género que centra la atención en la especificidad de la experiencia de las mujeres jóvenes– la importancia de la dimensión emocional como clave para el abordaje del habitar en la configuración de las experiencias urbanas; en el segundo se condensa el desarrollo de la propuesta metodológica de las cartografías emocionales expuesta a partir de fases con la finalidad de ser un recurso didáctico para su replicabilidad; el mapa emocional construido con las jóvenes participantes, así como algunas de sus experiencias narradas, se encuentran en el tercer apartado donde muestro cómo las emociones se espacializan y resignifican al espacio; por último, presento las conclusiones a manera de reflexiones con las que espero contribuir a la discusión sobre el potencial de las cartografías emocionales como una herramienta colaborativa, interactiva y participativa para espacializar las emociones y dar cuenta de cómo el espacio habitado es reconfigurado desde la experiencia por intermediación de la afectividad.

Habitar desde lo emocional: una propuesta teórica a discutir

Abordar la experiencia de habitar el propio barrio me ha permitido, desde mi experiencia como antropóloga, dar cuenta de cómo una ciudad se vive y encarna de manera diferenciada y desigual dadas las condiciones de procedencia y estructurales que nos configuran como sujetas/os sociales: a partir de identificarnos con un género en específico, una clase social, ser identificadas/os por atributos que nos racializan o “barrializan”⁹,

8 Además de las restricciones por el Covid-19, las condiciones de violencia del barrio también representaban una limitante para hacer un campo etnográfico de manera presencial. Varias jóvenes me advirtieron que era mejor que no hiciera visitas y/o recorridos frecuentes, ya que podría levantar sospechas y ponerme en riesgo frente a los grupos que controlan el territorio.

9 La “barrialización” responde a los procesos mediante los cuales lo que acontece en un barrio “impacta de forma específica ciertos contextos, espacios geográficos y, por supuesto, cuerpos físicos” (Blog de Periferia Réconds 2023). Habitar un barrio implica que los cuerpos y espacios se vean inmersos en procesos sociales que los marcan, clasifican y, de cierta manera, determinan, trasladando las cualidades del barrio a los cuerpos y las subjetividades. Para conocer

se generan maneras particulares de vivir, sentir y habitar el espacio urbano, así como experiencias particulares sobre la ciudad.

Ángela Giglia propone que habitar un espacio refiere a la acción de “interpretar, utilizar y significar el espacio que nos rodea, estableciendo y reconociendo en él un conjunto de puntos de referencia” (2010, p. 2), noción que me permite comprender que habitar un espacio también implica la convivialidad y socialización al compartir significados de uso colectivo entre las/os sujetas/os que lo habitamos, haciendo posible que entablemos una relación dialógica con el lugar. Así, el espacio habitado es un factor clave en la configuración de la experiencia urbana y de la dimensión subjetiva, pues en él se socializan las normas que regulan la vida pública, se conforman imaginarios respecto a la ciudad y al mundo, se producen y reproducen las relaciones de poder y se va configurando un sentido de pertenencia al lugar. La colonia o el barrio se habitan mediante los recorridos cotidianos, cobran forma a partir de las prácticas socioculturales que dan cuenta de la apropiación y territorialización del espacio, de las necesidades y demandas, de los usos, significados y memorias de quienes lo habitamos (Giglia, 2012).

Entre las calles, las esquinas, los usos permitidos y prohibidos de los espacios del barrio, las/os sujetas/os aprendemos desde la niñez que existe una normalidad urbana que define las maneras de relacionarnos y las pautas de convivencia desde donde somos reconocidas/os y reconocemos a las/os demás (Saraví, 2014). De esta forma, el espacio habitado se convierte en un contenedor de vivencias y emociones que es afectado por quienes lo habitamos, a la vez que nos inviste de afectos. En esta relación dialógica de afectos (afectar-ser afectadas/os) se sostiene el vínculo entre la dimensión espacial y la emocional que soporta la conformación de nuestra experiencia urbana.

Abordar una investigación que pone en el centro a las emociones requiere comprenderlas lejos del pensamiento cartesiano que las coloca en relación dicotómica con el razonamiento, o como simples sustancias segregadas por el cerebro. Las emociones no son sustancias que puedan transferirse entre individuos o entre grupos, tampoco responden de manera exclusiva a procesos fisiológicos, sino que son relaciones que se forman entre las/os sujetas/os y las condiciones sociales de existencia (Le Bretón, 2012).

Tampoco se puede referir a las emociones como aisladas, sino en correlación, creando universos simbólicos emocionales que no llegan a estar totalmente acabados (Calderón, 2017), pues se reconfiguran constantemente a partir de las relaciones que se bordan y desbordan a lo largo de nuestra vida. Las vivencias evocan emociones que se configuran como símbolos que nos habitan, que nos constituyen como sujetas/os reconocibles socialmente (Calderón, 2017). En otras palabras, y para efectos de mi investigación, las emociones constituyen símbolos culturales y sociales que nos vinculan, nos relacionan, nos pegan –como lo

sugiere Sara Ahmed (2015)¹⁰ – a las/os sujetas/os con nuestros entornos, en donde el barrio o colonia se constituyen como el espacio primordial para la socialización y subjetivación.

La dimensión espacial y la dimensión emocional han sido dos factores claves en mi trayectoria de investigación por la posibilidad que abren para dilucidar cómo se configuran modos de vivir, andar y sentir el espacio habitado a partir de un proceso que nombro como “espacialización de las emociones”, mediante el cual trato de dar cuenta de las implicaciones que las emociones tienen en la reconfiguración social del espacio que se habita, así como en la conformación de experiencias urbanas y las implicaciones que ello tiene en el uso, acceso y apropiación de la ciudad.

Sabiendo del alto valor explicativo que tiene el género como condición social y espacial (Soto, 2016) centré la participación en las mujeres jóvenes de Barrio Norte, como ya lo he mencionado, con la intención de comprender cómo las experiencias urbanas se vinculan a las emociones en razón de la condición de género, moldeando una consciencia de lo que se permite y lo que no a los cuerpos femeninos y feminizados en los espacios públicos, comenzando por el barrio habitado. De esta manera, en este artículo presento cómo las condiciones de violencia movilizan emociones específicas vinculadas al género, regulando el ser y estar en el barrio o colonia, al tiempo que reorganizan su cartografía a partir de las experiencias emocionales de las jóvenes.

Habitar: un proceso diferenciado y desigual a partir del género

Para Alejandra Massolo (2004), los estudios urbanos con perspectiva de género eran aún incipientes para la primera década del siglo XXI, ya que la relación ciudad-género se colocó como un tema a estudiar, primero, en la geografía y, después, en las otras ciencias sociales, hasta la última década del siglo XX. Entre los trabajos pioneros que colocaron el tema sobre el debate se encuentran los de Doreen Massey (1994), geógrafa marxista que se enfocó en la relación entre la división sexual del trabajo, el género y las relaciones de poder sobre el espacio urbano y geográfico.

El precedente fijado por Massey contribuyó para el desarrollo de investigaciones que involucraron a las emociones como una categoría analítica importante en la comprensión de las experiencias urbanas de las mujeres. La lista de estudios emprendidos por mujeres investigadoras en este ámbito es larga, pero podemos mencionar los trabajos feministas de Alejandra Massolo (1992, 2004); Teresa del Valle (1997, 2006); María Ángeles Durán (1998); Alicia Lindón (2009, 2020); Diana Lan (2011); Paula Soto (2012, 2013, 2016); Leslie Kern (2020); María Rodó-Zárate (2021); entre otras. En tiempos más recientes han proliferado estudios que se enfocan en la violencia como detonadora de emociones particulares como el miedo o el sentimiento de inseguridad (Oslender, 1999; Lan, 2011; Czytajlo, 2020).

10 La autora plantea que las emociones “se mueven a través del movimiento o circulación de los objetos, que se vuelven pegajosos, o saturados de afectos, como sitios de tensión personal y social” (Ahmed, 2015, p. 35).

Las discusiones y enseñanzas vertidas por las/os autoras/os citadas/os muestran, por un lado, que el género es una de las principales condiciones reguladoras de los cuerpos en el espacio público, ya que a partir de identificarnos como hombres, mujeres o géneros disidentes se presentan posibilidades o constreñimientos para el acceso, así como para el ejercicio pleno del derecho a la ciudad y de la ciudadanía. Por otro lado, respecto de las emociones, las/os autoras/os dan cuenta de cómo estas se implican en la movilidad, permanencia, ausencia y evitación de lugares en los trayectos cotidianos de hombres, mujeres y géneros disidentes, así como de la probabilidad de ser víctimas de violencias diferenciadas en razón del género. En concreto, las maneras en las que habitamos la ciudad y somos habitadas/os por ella es resultado de la intersección de condiciones de posibilidad en donde el género juega un papel fundamental en imbricación con otras condiciones como la clase social, la edad, la orientación sexual, la pertenencia a grupos étnicos y/o racializados.

En la revisión de los textos referidos identifiqué que una de las áreas de oportunidad se presentaba en la exploración sobre cómo las emociones se espacializan y reconfiguran el espacio urbano; de manera puntual, no hallé textos que aborden la reconfiguración del barrio o colonia a partir de las emociones relacionadas al habitar espacios de violencia. Asimismo, las emociones que han sido exploradas en su implicación con la violencia y el espacio urbano, en la mayoría de los textos, son el miedo y la inseguridad.

Ante esto, me interesé en comprender cuál es el proceso de espacialización de las emociones derivadas de experiencias de violencia cotidiana y cómo dicho proceso resignifica la cartografía del barrio o colonia, no buscando identificar lugares específico de violencia manifiesta (puntos de venta de drogas, lugares con más asaltos reportados, etcétera), sino cómo, mediante la experiencia de habitar el barrio, las emociones se encarnan al espacio urbano y lo signan emocionalmente, logrando identificar espacios de miedo, pero también de vergüenza, asco, enojo, alegría.

Aunado a ello, en la revisión bibliográfica también identifiqué que existen pocos estudios que detallen puntualmente cómo se aproximaron metodológicamente al problema. En este punto se me presentó el reto de desarrollar una metodología que, por mi formación y afinidad disciplinaria, tuviera como base a la etnografía, pero que permitiera implicarme con las jóvenes de manera dinámica y participativa para así comprender la espacialización de las emociones desde sus experiencias. El resultado fue una metodología co-generada con las jóvenes, no solo planeada y aplicada por mí.

Para comenzar con la investigación en campo realicé primero el recorrido que resumí en la introducción de este artículo y, posteriormente, contacté a diez jóvenes mujeres de Barrio Norte¹¹ con la intención de entrevistarlas vía Zoom, pues nos encontrábamos en confinamiento, como ya se ha mencionado. Al entablar la comunicación con las participantes contaba con un guion para motivar la conversación, el cual se centraba, a grandes rasgos, en sus experiencias de habitar el barrio; no obstante, desde el primer acercamiento

11 El contacto con las jóvenes me fue facilitado por el acercamiento con una estudiante de un programa de posgrado, quien era vecina de Barrio Norte. Ella me puso en contacto con una joven del barrio y por bola de nieve pude contactar a las demás.

me percaté de la dificultad para vincular las emociones con las prácticas de movilidad, trayectos y uso del espacio barrial: era como si las jóvenes no sintieran, no pudieran reconocer o incluso quisieran negar lo que sentían al habitar su barrio. Frente a ello, me vi en la necesidad de buscar formas más dinámicas que las implicaran e involucraran, para así motivar la sensibilización y hacer conscientes las emociones, lo que decantó en la co-generación de la propuesta metodológica que aquí presento: las cartografías emocionales.

Cartografías emocionales: una propuesta metodológica para espacializar las emociones

Como ya he discutido anteriormente, las condiciones que delimitan al barrio son importantes en la conformación de la experiencia urbana de las mujeres jóvenes; pero, dado que ya he presentado previamente algunas características relevantes de Barrio Norte, me limitaré a resaltar que se trata de una colonia con niveles altos de violencia y marginación social, considerada uno de los puntos más peligrosos de la CDMX, con presencia de grupos delictivos que operan al interior y controlan el territorio.

Al inicio de la investigación resultaba complicado conversar con las jóvenes participantes sobre las condiciones de violencia de Barrio Norte, ya que no la reconocían como un problema para ellas, o la justificaban mencionando que no les pasaba nada por ser de ahí. Sin embargo, conforme fuimos avanzando con los encuentros virtuales, las conversaciones y algunas visitas que pude realizar comenzaron a emerger comentarios y anécdotas que mostraban lo que realmente pensaban y sentían sobre su barrio:

- “No lo recomiendo”, mencionó Azucena (20 años) al preguntarle qué pensaría si yo le dijera que me mudaría a Barrio Norte.
- “¿Por qué no lo recomiendas?” –le cuestioné.
- “Pues... no sé, hay muchas cosas que no están bien. Hay muchas balaceras a cualquier hora, a veces estás tranquila y empiezas a escuchar las balas y piensas que tal vez ya están matando a alguien o quién sabe, a veces solo lo hacen porque sí, tiran balazos porque sí, pero quién sabe. Eso no se siente bien cuando vives aquí. No sabes si te puede alcanzar una bala a ti o a tu hermano”.

Antes de comenzar la investigación etnográfica consideraba que el acoso sexual callejero era el tipo de violencia que tendrían más presente por ser mujeres jóvenes; sin embargo, como muestra la cita de Azucena, son las balaceras constantes y otras formas de violencia asociadas al crimen organizado y narcomenudeo las que les aquejan más en su cotidianidad. Ello no significa que no les preocupen las violencias dirigidas hacia sus cuerpos femeninos, sino que da cuenta de cómo, en un contexto de violencia altamente lesiva¹², las violencias cotidianas, como el acoso, son minimizadas frente al temor latente de poder morir por una bala perdida al caminar por las calles del propio barrio.

12 Refiere a las agresiones físicas letales o potencialmente letales que no necesariamente entran en la categoría jurídica de homicidios (Cozzi *et al.*, 2015, p. 4).

Ante la necesidad de encontrar formas de exploración y localización de las emociones en el espacio habitado recurrí a la cartografía social con la finalidad de implementar algunas actividades derivadas de esta técnica metodológica. Fue así que pasamos de las conversaciones individuales a las grupales, con la intención de que socializáramos experiencias relacionadas a nuestros andares por la ciudad, lugares que nos gustaban y que no, los que quisiéramos conocer y los que no nos atraían para visitar. Me involucré en las dinámicas con el fin de que me reconocieran también en la vulnerabilidad, pero sin perder la consciencia de que mi posición me sitúa en un lugar de mayor privilegio respecto a las maneras en las que las violencias me interpelan. Asimismo, ellas se involucraron de manera directa en la conformación de la metodología.

Recurrir a la cartografía social fue un acierto, ya que nos permitió establecer un lazo de confianza que facilitó el reconocimiento y expresión de emociones por parte de las jóvenes participantes. Desde mi experiencia, la cartografía social es una herramienta dialógica (Fals Borda, 1987) que, en complemento con el enfoque etnográfico, resulta en una metodología pertinente y asertiva para la exploración de problemáticas derivadas de las condiciones que configuran los espacios físicos y sociales. No se trata de una simple técnica lúdica, sino de un método participativo con alto potencial social y político, mediante el cual las/os sujetas/os pueden mapear sus realidades al identificar colectivamente las problemáticas de la comunidad, desde sus experiencias culturales, interpersonales y políticas.

Adecurar la estrategia metodológica precisó de comprender a los mapas como parte del proceso reflexivo y como herramientas que plasman de manera gráfica y colectiva las experiencias y conflictos existentes en el contexto sociocultural (Leivas *et al.*, 2017), además de una herramienta de poder que posibilita materializar el discurso respecto del territorio (Barragán León, 2018).

Si habitar un espacio refiere a la relación que vincula, mediante las emociones, a sujetas/os con lugares a través de signos, símbolos y sentidos que dan forma a experiencias, la cartografía resulta el lenguaje que vehiculiza la expresión y comprensión de las lógicas de tales signos, símbolos y sentidos que ligan emocionalmente a las/os sujetas/os con el espacio habitado. Con esto en mente, el reto a vencer era el de adecuar la estrategia metodológica para que, en colaboración con las jóvenes participantes, pudiéramos cartografiar emocionalmente a Barrio Norte. Entre conversaciones con ellas se planteó la necesidad de trabajar de manera grupal, lo que nos llevó a poder expresar las emociones compartidas en relación al barrio y plasmarlas en un mapa. Esta experiencia fue muy enriquecedora para mi propia experiencia profesional y personal, por lo que decidí aprovechar la sistematización realizada para difundir los hallazgos, pero, sobre todo, para compartir la propuesta metodológica, siendo ello el objetivo de este artículo.

Mapear el barrio con las emociones

Con la intención de que la explicación de la metodología sea didáctica, establecí fases para guiar a quienes leen por la ruta seguida en la co-generación de la propuesta. Cabe aclarar que lo que ahora presento responde a encuentros sistematizados y discutidos con las jóvenes.

1. *Encuadre del mapeo emocional*

El encuadre implicó expresar claramente los intereses para trabajar de manera grupal con las jóvenes, aunque previamente lo había discutido con cada una individualmente. Para comenzar, hicimos una dinámica de presentación, pues no todas se conocían: tenían que decir su nombre, edad, calle del barrio en donde viven y las expectativas que tenían respecto al trabajo grupal. Durante esta sesión acordamos el cronograma con el número de sesiones y contenidos para trabajar; también dejamos claros los principios del trabajo grupal: el respeto, la confianza, la confidencialidad y el anonimato, que en mi caso aplica para la divulgación de los hallazgos. Fue importante establecer que, aunque no estuviéramos de acuerdo con alguna compañera, la trataríamos con respeto, sin ser interrumpida ni juzgada; también se asentó que nada de lo que ahí comentáramos sería tema de conversación en otros espacios, salvo para los fines de divulgación de la investigación. Compartí con las jóvenes un consentimiento informado leído y aceptado por ellas para proceder con el trabajo y la grabación de las sesiones.

2. *Recorridos barriales*

Los recorridos barriales los realicé con algunas de las jóvenes de manera individual, caminando y visitando lugares del barrio que les parecía significativo mostrarme. Procuré rescatar anécdotas y relatos de algunos espacios y conocer sus percepciones en relación a ciertos acontecimientos y objetos en las calles, como algunos sonidos, comercios, altares y cruces de los caídos. Mi atención se concentraba de manera especial en los gestos, comentarios cargados de afectos o que hacían alusión a emociones específicas, como “este lugar me da asco”¹³.

3. *Mapeos barriales*

Durante la segunda sesión trabajamos mapeos barriales: las jóvenes tenían que dibujar su colonia en una hoja, trazando las calles, ubicando su casa y algunos objetos que les parecieran importantes, como árboles, tiendas, casas de familiares, parques, etcétera. La extensión de la colonia a dibujar quedó a criterio de cada joven, pues se buscaba que plasmaran los espacios que les resultaran más significativos. Para guiar el mapeo les pedí que, antes de comenzar, cerraran los ojos y pensarán en su barrio: ¿cómo es Barrio Norte?, ¿cómo es mi relación con mi barrio?, ¿qué siento al pensar en mi barrio? Posteriormente, con los colores y símbolos que eligieran, debían marcar los siguientes referentes:

- Recorrido que realizas de manera más frecuente
- Lugares que más transitas y lugares que evitas

13 Una propuesta para hacer recorridos barriales es la “deriva”, planteada por Guy Debord (1958), quien sugiere caminar sin objetivo específico dejando que las emociones tracen la ruta; sin embargo, en esta investigación fue complicado aplicarla, ya que las jóvenes preferían no caminar sin saber a dónde dirigirse, pues temían ser vistas como confundidas o como que estaban indagando sobre temas relacionados con los grupos delictivos.

- Lugar que te gusta más y el que menos te gusta
- Lugar que tienes que transitar, pero te incomoda
- Lugar que te recuerda algo bueno y/o agradable
- Lugar que te trae recuerdos desagradables

Cabe señalar que, al dar las instrucciones, cuidé no mencionar emociones específicas, como “el lugar que te da miedo, o que te produce enojo”, ya que buscaba que las emociones fueran expresadas por ellas en las narraciones que acompañaran sus mapas. Al terminar, realizamos una presentación grupal en la que, una a la vez, tenían que poner en pantalla sus mapas y explicarnos qué colores, símbolos y lugares habían elegido representar, así como lo que habían sentido al momento de pensar el barrio y plasmarlo en una hoja.

Para mí no fue fácil porque al principio no sabía bien qué dibujar. Pensaba en lugares que evito y son casi todos. Yo dibujé la calle de mi casa y las cercanas, esto que se ve como “patas de pollo” son mis pasos, lo que camino casi siempre cuando salgo a la calle. No es mucho, apenas me doy cuenta que no es mucho lo que camino y me siento, no sé, rara, porque pienso “es mi barrio”, pero no lo conozco (Adriana, 19 años, comunicación personal, 12 de mayo de 2021 [Imagen 1]).



Imagen 1. Mapeo barrial realizado por una joven de Barrio Norte (2021).

Los mapas nos ofrecen una representación gráfica de los procesos y experiencias de las jóvenes, pero son mudos si no se acompañan de los relatos que les otorgan sentido. En la cita que acompaña a la Imagen 1 es posible dar cuenta de cómo el dibujo del barrio movilizó algunas emociones en Adriana que van más allá del mapa y refieren a la experiencia emocional de habitar su barrio. Para este ejercicio algunas jóvenes se limitaron a dibujar mapas en donde señalaban apenas la ruta diaria desde su casa hasta la calle en donde toman el transporte público, mientras que otras incluyeron más espacios que les resultaban significativos, como áreas verdes o la casa de algún familiar. Una de las reflexiones grupales a partir de esta actividad fue el desconocimiento que tienen sobre el barrio porque no lo transitan con frecuencia, dato que fue expresado como un desapego hacia su espacio habitado.

4. Mapeo emocional

En la tercera sesión trabajamos el mapa emocional de Barrio Norte. Para ello, retomamos algunas de las reflexiones de la sesión anterior y destacamos lo que nos parecía más importante, así como la manera en la que se habían sentido durante los días posteriores a ese encuentro.

Para mí fue raro porque creo que nunca había tomado en cuenta cómo me sentía, cómo el miedo y todo lo que siento me hace quedarme en casa. Ahora porque estamos encerradas por pandemia, pero antes tampoco salía mucho, casi no salgo, solo para ir a la escuela o [hacer] mandados, pero siempre acompañada. Me gustaría conocer mejor mi colonia porque es el lugar en donde vivo, salir más a la calle porque siento que la calle no es mía. No me gusta estar encerrada, quisiera salir más y sentirme libre en la calle (Carlota, 19 años, 15 de mayo de 2021).

Lo dicho por Carlota, como por otras jóvenes, sirvió como preámbulo para mantener la importancia de las emociones respecto al barrio y dar pie a la realización de los mapas emocionales. A partir de esta conversación introductoria pudimos retomar dos elementos para la actividad a desarrollar: las emociones discutidas y reflexionadas en la sesión anterior y los colores elegidos para marcar los mapas. Así, decidimos cuáles serían las emociones que se trabajarían para el mapa emocional del barrio y la paleta de colores que las representarían (Imagen 2).

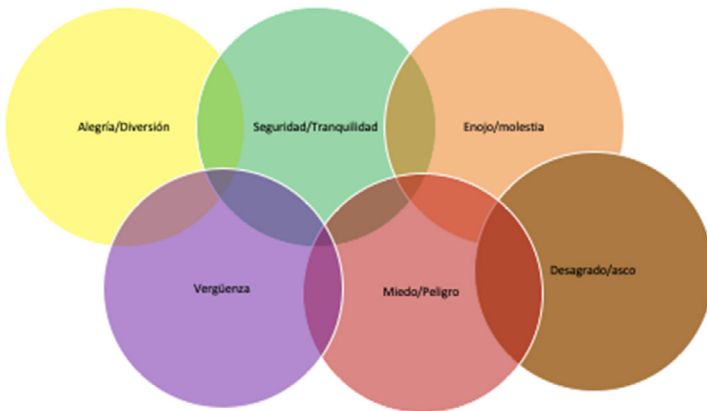


Imagen 2. Paleta de colores elaborada con las jóvenes de Barrio Norte (2021).

El siguiente paso fue presentarle a las jóvenes un mapa oficial de su colonia, extraído de Google Maps (Imagen 3), y preguntarles si reconocían el territorio que veían en pantalla. Algunas mencionaron que no, mientras que otras reconocieron que se trataba de Barrio Norte porque identificaron el nombre visible de algunas calles en el mapa. Pregunté qué sentían al ver el mapa de esa manera: “parece un mapa frío o vacío, un mapa sin vida” (Azucena, 20 años, comunicación personal, 15 de mayo de 2021).



Imagen 3. Mapa de Barrio Norte extraído de la página de Google Maps, 2021.

Con lo dicho por Azucena mencioné que teníamos que darle vida al barrio, pintarlo con las emociones. Para comenzar con esta tarea, compartí la imagen del barrio por el chat virtual y pedí a las jóvenes que lo descargaran y marcaran los lugares de acuerdo a las experiencias de violencia que recordaran y las emociones que les hacían sentir: “¿qué lugar me provoca enojo?, ¿en qué lugar o lugares me siento segura o tranquila?”, fueron algunas de las preguntas que realicé.

Una vez abarcada la gama de emociones acordadas (Imagen 2), pedí a cada una que mostrara cómo quedaba el mapa y que refiriera, si le era posible, los límites entre calles que englobaba cada emoción, así como la narración de la violencia vivida y el por qué sentían las emociones asociadas. Mientras ellas presentaban sus mapas, yo marcaba un mapa impreso con los colores señalados por cada una y hacía anotaciones relacionadas a sus relatos. Al finalizar, les mostré como quedaba el mapa coloreado y relaté algunas de las experiencias compartidas; ellas me brindaron retroalimentación e hicieron algunas observaciones y ajustes que consideraron necesarios; cerramos la sesión compartiendo percepciones y afectos respecto a la actividad realizada y acordamos vernos una semana después para presentarles el mapa digitalizado.

Resultado de la propuesta metodológica: la cartografía emocional de Barrio Norte

Para digitalizar el mapa emocional de Barrio Norte solicité el apoyo de un colega geógrafo, quien lo realizó mediante el software ArcMap. El resultado final (Imagen 4) fue un mapa propio de las jóvenes participantes que dejó de ser un plano gris para convertirse en el mapa no oficial que muestra emociones espacializadas, coloreadas, colectivizadas: “un mapa que siento” (Kenia, 17 años, comunicación personal, 27 de mayo de 2021).

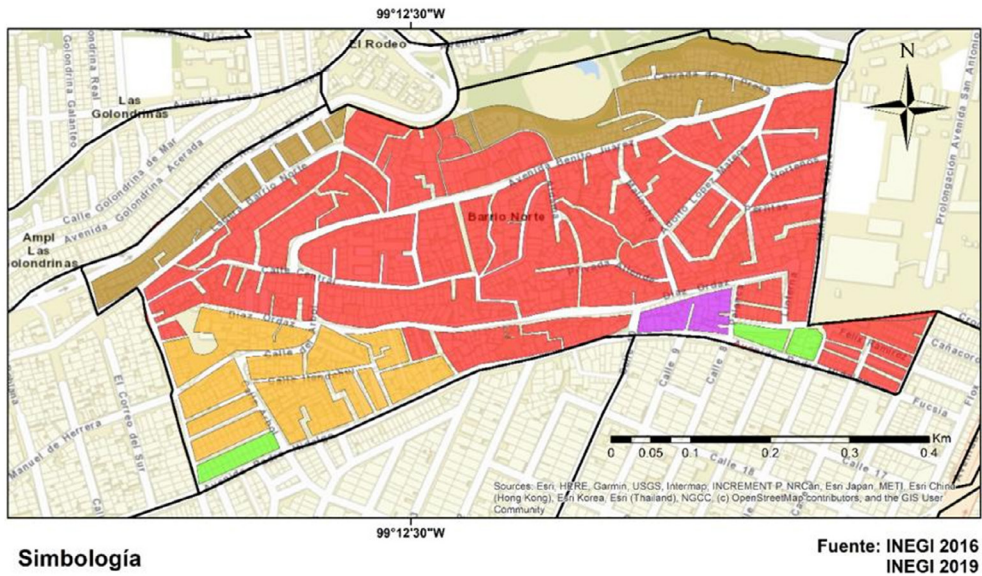


Imagen 4. Cartografía emocional de Barrio Norte producido por las jóvenes participantes. Digitalización: Geógrafo Joshua Ríos (2021).

El mapa emocional elaborado por las jóvenes muestra, en casi toda su extensión, el miedo que sienten al habitar su barrio; ello resulta de las muchas y constantes experiencias de violencia asociadas al crimen organizado que opera en la colonia. Este mapa también muestra que, entre el miedo, (re)existen lugares de seguridad y tranquilidad para las jóvenes, aunque en menor cantidad y extensión. Estos espacios, ubicados en color verde, corresponden a las calles en donde se encuentran sus hogares o el de familiares.

Mi casa es en donde me siento más tranquila, más segura. Sí han pasado cosas feas, no adentro de mi casa, sino afuera. Una vez mataron a una persona afuera de mi casa. Fue muy feo, se escuchaba muy feo, pensé que también iban a disparar adentro de la casa. Cuando pasó todo, mi papá se asomó y nos pidió que no saliéramos, pero de todos modos vi al hombre tirado en la banqueta, frente a mi casa, lleno de sangre... Rojo, todo rojo. Pero aun así mi calle no será roja porque es mi lugar de más seguridad, si no me queda en verde, no me queda nada (Carlota, 19 años, comunicación personal, 15 de mayo de 2021).

Lo dicho por Carlota se replicó entre las demás jóvenes, quienes parecían atesorar los espacios que ocupan sus hogares como sus lugares de seguridad/tranquilidad. Comprendí que la elección de mantenerlos en verde responde a una defensa frente al avance del miedo.

Del lado inferior izquierdo se nota una zona extensa en color naranja que sugiere enojo/malestar, referido de esta manera dado el constante asedio y acoso sexual que las jóvenes viven al transitar por esas calles, las cuales son concurridas por la mañana y solitarias por la tarde noche debido a que en esa zona se ubica el mercado de la colonia.

Pasar por ahí de día a veces no está mal, pero huele feo y hay calles en donde no se puede caminar porque están los puestos ambulantes, pero lo que más enoja es que los choferes de los camiones u otros hombres te dicen de cosas, acosan. Pero es más feo en la tarde, cuando el mercado ya cerró porque queda todo solito y no sabes si hay alguien por ahí escondido. Y de noche todavía es peor, mejor ni pasar por ahí (Raquel, 19 años, comunicación personal, 15 de mayo de 2021).

Al norte del mapa se reconoce una parte café que indica asco/desagrado, que fue referida de esa manera por las jóvenes debido a la existencia de una represa en donde antes fluía un río que dotaba de agua a la gente que llegó a habitar esas zonas. Actualmente, la represa se ha convertido en un lugar con un olor fétido, contaminado y peligroso para quienes habitan la colonia, no solo por las condiciones de violencia, sino también por otras de tipo ambiental y urbano dado el deterioro en el que se encuentran los muros que sostienen la represa.

Es notorio que el color que falta en el mapa es el amarillo, el cual refiere a la alegría/diversión. No se trata de una omisión u olvido en la realización del mapa emocional, sino que, en la discusión, las jóvenes apuntaron que ningún espacio les generaba esa emoción, mucho menos cuando se trata de vincularlas a las experiencias de violencia. Ni siquiera los hogares resultaron como espacios alegres, ya que, como mencioné anteriormente, en estos también se permea la violencia del barrio.

El color que alude a la vergüenza (morado) apenas se muestra en el mapa, pero no por ello deja de ser significativo. La ubicación de este color en el mapa conllevó discusiones interesantes, ya que se debatió sobre cómo el miedo puede ser una emoción que invade y oculta, o limita, el reconocimiento de otras emociones, como puede ser la vergüenza. La discusión se detonó a partir de que una de las jóvenes comentó que “no siempre sentimos miedo, también hay enojo, hay vergüenza, pero no podemos verlo porque solo pensamos en el miedo” (Mónica, 18 años, comunicación personal, 27 de mayo de 2021). Esta reflexión la tuvo, según comentó, después de la segunda sesión en la que trabajamos los mapas barriales:

Unos días después de que hicimos esos mapas yo salí con mi hermano a comprar unas cosas. Pasé por esa calle y sentí algo raro, pero me di cuenta que no era miedo, que siempre que sentía algo al pasar por ahí creía que era miedo, pero no, lo que siento es vergüenza. Por eso evito pasar por ahí, me da mucha vergüenza. Camino rápido y no volteo cuando pasó por ahí porque siento como cosas en el estómago, la piel se me pone como de gallina y siento, no sé, hasta ganas de llorar. Siento vergüenza cuando paso por ahí (Mónica, comunicación personal, 27 de mayo de 2021).

El relato de Mónica se asocia a una experiencia específica sucedida antes de la pandemia, en la que ella participó de una fiesta en casa de un vecino con compañeras/os del bachillerato al que ambos acudían, y que se encontraba en otra alcaldía (Benito Juárez),

por lo que sus compañeras/os viven en otras colonias de la ciudad y ninguna/o, salvo el vecino, conocía Barrio Norte. La fiesta celebrada era por el fin de cursos y se llevó a cabo en esa casa porque el vecino comentó que contaba con una terraza grande en donde podían estar a gusto. Todo transcurría sin mayores incidentes hasta que una balacera se desató en Barrio Norte. Mónica relató que, de repente, se percató de que sus amigas/os estaban tiradas/os pecho tierra, algunas/os compañeras lloraban y se tapaban los oídos, mientras que otras/os intentaban esconderse. Solo ella y su vecino permanecían de pie, sin aparente sorpresa por lo que estaba sucediendo:

[...] sentí tanta vergüenza de no poder reaccionar como los demás lo estaban haciendo. Me di cuenta que estoy tan acostumbrada a los ruidos de las balas, a las balaceras, que ya no me da miedo, ya no entro en pánico. Ya lo tomo como si fuera cualquier cosa. Me dio vergüenza que mis amigas/os me reconocieran así y me tiré al piso para aparentar (Mónica, comunicación personal, 15 de mayo de 2021).

Para Sara Ahmed la vergüenza es una emoción particular porque se dirige hacia sí mismo, “se imprime en el cuerpo, como un sentimiento intenso de que el sujeto está contra sí mismo” (2015, p. 164). La vergüenza expone a las/os sujetas/os como responsables del acontecimiento que la causa, como si lo que afecta o se siente mal fuera propio de nosotras/os mismas/os y no de los objetos o las condiciones externas. El relato de Mónica hace evidente cómo ante la constante violencia vivida ha normalizado las formas en que esta se manifiesta –como las balaceras–, lo que no implica que ya no le causen temor. El hecho de que ella haya señalado sentir vergüenza y no miedo apunta a cómo el proceso de violencia que ha escalado en el barrio y al que ha estado sometida desde su niñez se ha encarnado en sí misma, al grado de sentir cierta responsabilidad al no asombrarse ni reaccionar de la misma manera que las/os demás; por ello, desea ocultarse a través de aparentar un pánico que, quizás, alguna vez sintió, pero al que se acostumbró.

Reflexiones finales

A lo largo de este artículo he discutido la importancia de las emociones en la reconfiguración del espacio a partir de las experiencias de las mujeres jóvenes que lo habitan. Mi interés por emprender esta investigación radicaba en desentrañar el vínculo entre emociones-espacio habitado-violencia desde un enfoque de género, para lo cual fue preciso desarrollar una metodología participativa de manera coordinada y colaborativa con las jóvenes protagonistas que nos permitiera romper con la cartografía oficial y esbozar un mapa propio, o contramapa, a partir de las emociones encarnadas en el espacio habitado.

Más que presentar un mapa como el resultado de esta indagación, las reflexiones finales son verdidas para motivar la discusión sobre cómo los espacios habitados cobran forma, sentido, significado, cómo se llenan de contenido mediante las experiencias vividas de quienes les habitan. Así, habitar un espacio implica encarnarlo: se llena de nuestra carne y a la vez nos alimenta; por ello, el desarrollo y aplicación de las cartografías emocionales

muestra cómo las emociones se ven reguladas por las condiciones que imbrican las subjetividades y vinculan a las/os sujetas/os con el espacio que habitan, en donde el género cobra una relevancia particular al marcar pautas de comportamiento y disponer la presencia/ausencia de los cuerpos masculinizados o feminizados en el espacio urbano.

El mapa realizado por las jóvenes de Barrio Norte da cuenta de cómo las emociones reconfiguran la cartografía de un espacio a partir de la experiencia vivida de mujeres jóvenes que lidian día a día con la violencia altamente lesiva que condiciona a su barrio. Las emociones colorean al espacio, le dan vida, lo resignifican al imprimirle sentidos, memorias, al encarnarlo. El mapa emocional de Barrio Norte no es un mapa gris y mudo, es un mapa que habla, que cuenta, que dice qué se siente habitarlo: miedo. Barrio Norte es un espacio rojo que advierte el peligro y la inseguridad de transitarlo, es un mapa que dice que las jóvenes viven con miedo constante al salir de sus casas y caminar en algunas calles dentro de su propio barrio, que muestra cómo la violencia ha cercado el espacio y limitado la circulación libre y segura. El miedo da cuenta del poder que tiene al restringir la movilidad y obligar a las jóvenes a trazar rutas acotadas para moverse en circuitos conocidos y ajustados, y, de manera no directa, limita el uso y ocupación del espacio público relegando a las mujeres al espacio privado. Es decir, en esta emoción podemos ver cómo se implica también la dominación territorial y cómo esta refuerza, como consecuencia no planeada, los patrones tradicionales de género que condicionan la presencia y ocupación del espacio público por parte de las mujeres jóvenes.

En la resignificación del espacio, las jóvenes insistieron en mantener espacios de seguridad/tranquilidad. Los espacios verdes del mapa emocional muestran la resistencia de las jóvenes por procurarse espacios propios y suyos, que, aunque son trastocados por la violencia, los atesoran y cuidan para no ceder completamente ante el miedo.

El mapa emocional de Barrio Norte también nos dice que las emociones tienen el poder de desapegarnos de nuestro espacio habitado, de sentirlo ajeno y distante, pero también de distanciarnos de otras/os. La vergüenza tiene ese poder de enfrentarnos a la desigualdad de habitar espacios diferentes en la misma ciudad, corrompe la tranquilidad de estar en el espacio que debería ser seguro por ser propio para mostrarnos que somos parte de la misma violencia a la que tememos. Una emoción como la vergüenza puede llevar a sentirnos responsables de lo que acontece en nuestro entorno y, así, limitar aún más nuestras relaciones y oportunidades de resocialización.

La co-generación de una metodología participativa nos dejó, a las jóvenes y a mí, una experiencia rica y extra-ordinaria al poder explorar y sensibilizarnos respecto de las condiciones que limitan nuestra movilidad y delimitan nuestras experiencias de habitar una colonia o barrio, una ciudad, reconociendo nuestras vulnerabilidades y privilegios, dándole voz a nuestras emociones. Con este trabajo llegué a la conclusión de que colectivizar las emociones y hacerlas comunes no lleva de manera directa a la creación de transformaciones ni a reforzar formas de cuidado colectivo, pero sí permite reflexionar y reconocernos como sujetas sintientes y afectadas por las condiciones en las que vivimos, para advertirnos en el miedo, el enojo, la vergüenza, el asco, en la necesidad de más espacios de tranquilidad que nos procuren también espacios de alegría.

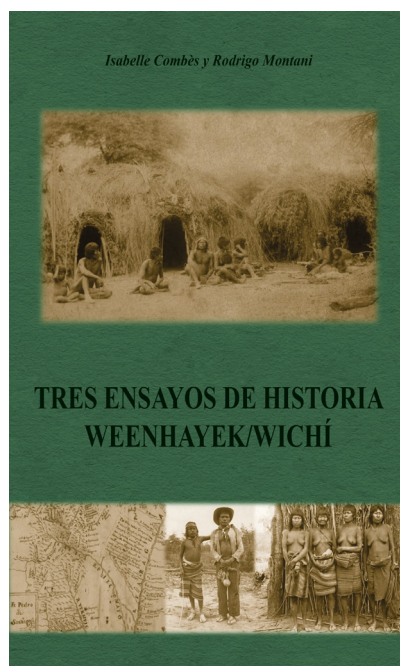
Bibliografía

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, Ciudad de México.
- Barragán León, Andrea (2018). *Cartografía social de la cultura local del departamento de la Guajira*. Editorial Gobernación de la Guajira y Fondo Mixto de Cultura, Riohacha, Colombia
- Calderón, Edith (2017). “El papel de la dimensión afectiva en la adquisición del lenguaje materno”. En: *Alteridades*, vol. 53, n.º 27, pp. 11-22. [En línea:] https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172017000100011
- Cano, Héctor (2019). “Barrio Norte en Álvaro Obregón, más peligroso que Tepito: PGJ”. En: *Excelsior*, 06 de junio de 2019. [En línea:] <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/barrio-norte-en-alvaro-obregon-mas-peligroso-que-tepito-pgj/1334866> (Consultado el 25 de mayo de 2021).
- Cozzi, Eugenia; Font, Enrique y Mistura, María E. (2015). “Desprotegidos y sobrecriminalizados. Interacciones entre jóvenes de sectores populares, policía provincial y una fuerza de seguridad nacional en un barrio de la ciudad de Rosario”. En: *Revista InfoJus*, n.º. 8, pp. 3-30. [En línea:] <http://www.sajj.gob.ar/eugenia-cozzi-desprotegidos-sobrecriminalizados-interaccionesentre-jovenes-sectores-populares-policia-provincial-una-fuerza-seguridad-nacional-barrio-ciudad-rosario-dac150281-2014-12/123456789-0abc-defg1820-51fcanirtcod>
- Czytajlo, Natalia (2020). Género, ciudad y violencia(s). Territorialidades y cartografías emergentes. *Revista Nodo*, 14(28), 41-57. DOI: <https://doi.org/10.54104/nodo.v14n28.175>
- Debord, Guy (1958). “Teoría de la deriva”. En: *Internacional situacionista, vol. I: La realización del arte*. Literatura Gris, Madrid. [En línea:] <https://sindominio.net/ash/is0209.htm>
- Del Valle, Teresa (1997). *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Cátedra, Madrid.
- Del Valle, Teresa (2006). “Capítulo 5. El derecho a la movilidad libre y segura”. En: Maquieira, Virginia (Ed.). *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Cátedra, Madrid, pp. 245-291.
- Durán, María Ángeles (1998). *La ciudad compartida: conocimiento, afecto y uso*. Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España, Madrid.
- Fals Borda, Orlando (1987). *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. Carlos Valencia Editores, Bogotá.
- Giglia, Ángela (2012). *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*. Anthropos, Barcelona.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2020). “Mortalidad”. INEGI, México. [En línea:] <https://www.inegi.org.mx/temas/mortalidad/> (Consultado el 29 de octubre de 2020).
- Kern, Leslie (2020). *Ciudad feminista. La lucha por el espacio en un mundo diseñado por hombres*. Ediciones Godot, Colombia.
- Lan, Diana (2011). “Género y violencia: una ostentación de género en cada concepto”. En: Silva, Joseli María y Pinhero da Silva, Augusto César (Orgs.). *Espaço, género y poder: conectando fronteras*. Todapalabra Editora, Brasil, pp. 121-136.
- Le Bretón, David (2012). “Por una antropología de las emociones”. En: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 4, n.º 10, pp. 67-77. [En línea:] <https://www.redalyc.org/pdf/2732/273224904006.pdf>
- Leivas Vargas, Monique; Boni Aristizábal, Alejandra y Mendoza Crespo, Montse (2017). “Del cuerpo a la ciudad: repensando nuestros territorios desde la investigación colectiva con cartografía social”. En: *Kultur. Revista Interdisciplinaria sobre la Cultura de la Ciutat*, vol. 4, n.º 8, pp. 169-190. DOI: <https://doi.org/10.6035/Kult-ur.2017.4.8.6>

- Lindón, Alicia (2009). "La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento". En: *Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 1, n.º 1, pp. 06-20. [En línea:] <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273220612009>
- Lindón, Alicia (2020). "La periferia: fragmentos inestables de la ciudad vivida". En: *Perspectiva Geográfica*, vol. 2, n.º 25, pp. 15-33. [En línea:] <http://www.scielo.org.co/pdf/pgeo/v25n2/0123-3769-pgeo-25-02-15.pdf>
- Massey, Doreen (1994). *Space, Place and Gender*. Polity Press, Cambridge.
- Massolo, Alejandra (1992). *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*. PIEM, El Colegio de México, Ciudad de México.
- Massolo, Alejandra (2004). *Una mirada de género a la ciudad de México*. UAM-Azcapotzalco / Red Nacional de Investigación Urbana, Ciudad de México.
- Oslender, Ulrich (1999). "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano". En: Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo (eds.). *De montes, ríos y ciudades*. Fundación Natura, ECOFONDO, Instituto Colombiano de Antropología, Santa Fe de Bogotá, pp. 25-48.
- Rich, Adrienne (2001). *Sangre, pan y poesía*. Icaria Editorial, Barcelona.
- Rodó-Zárate, María (2021). *Interseccionalidad. Desigualdades, lugares y emociones*. Ediciones Bellatierra, Manresa.
- Saraví, Gonzalo (2014). "Youth Experience of Urban Inequality: Space, Class, and Gender in Mexico". En: *Handbook of Children and Youth Studies*. Springer Science+Business Media Singapore, Estados Unidos, pp. 503-515.
- Soto, Paula (2012). "El miedo de las mujeres a la violencia en la Ciudad de México. Una cuestión de justicia espacial". En: *Revista Invi*, vol. 27, n.º 75, pp. 145-169. [En línea:] <https://www.scielo.cl/pdf/invi/v27n75/art05.pdf>
- Soto, Paula (2013). "Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia. Discursos y prácticas en la corporalidad y las emociones". En: Aguilar, Miguel Ángel y Soto, Paula (coords.). *Cuerpos, espacios y emociones: aproximaciones desde las ciencias sociales*. Miguel Ángel Porrúa / UAM-Iztapalapa, Ciudad de México, pp. 197-219.
- Soto, Paula (2016). "Repensar el hábitat urbano desde la perspectiva de género. Debates, agendas y desafíos". En: *Andamios*, vol. 13, n.º 32, pp. 37-56. [En línea:] <https://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v13n32/1870-0063-anda-13-32-00037.pdf>

Sobre los etnónimos y su historia en el Gran Chaco. Reseña del libro: *Tres ensayos de historia weenhayek/wichí,* de Isabelle Combès y Rodrigo Montani

Lic. Augusto Quetglas*



* Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica Argentina, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IICS / UCA - CONICET). Av.

Correo electrónico: augusto_quetglas@uca.edu.ar

Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-4835-7493>

Recibido: 15 de noviembre de 2023. Aprobado: 3 de febrero de 2024. Publicado: 1 de junio de 2024

Aunque antropólogos y lingüistas señalen que los weenhayek bolivianos y los wichí argentinos (ambos de la familia lingüística mataco-mataguaya) son parte de un “*continuum* geolectal” o “complejo étnico” (Braunstein, 1993) –una misma gente que habla variedades dialectales de la misma lengua–, ambos nombres demarcan cada vez más a “etnias” distintas y localizadas. Estas lógicas de demarcación y clasificación, nuevas en sus efectos y en los factores que las definen, pueden rastrearse también en el pasado. Con el avance del frente colonizador en la región chaqueña los misioneros, colonos y exploradores aprehendieron el mosaico cultural con el que interactuaban y dieron nombres a los grupos que allí vivían, labrando acta del modo en el que estos grupos se relacionaban entre sí y resistían a los embates de la “civilización”. Examinando el caso de los wichís/weenhayek y el de sus antepasados, desde el siglo XVII hasta la fecha, los tres ensayos publicados por Isabelle Combès y Rodrigo Montani despliegan parte del tablero étnico del Gran Chaco y exponen los procesos que le dieron forma. La aparición y muerte de los nombres, las fricciones interétnicas y la historia de los wichís y weenhayek son los temas del libro.

Los dos primeros capítulos, “Etnonimia wichí: cien hipótesis para mil y un nombres” y “Los ancestros de los valles: mataguayos del piedemonte andino en la época colonial” los firman ambos autores; el tercero, “Cuatro décadas de historia weenhayek”, solo Combès. Tanto el primer como el último ensayo ya fueron publicados y se presenta en el libro una versión revisada de ambos y ampliada del tercero, que anexa documentos poco conocidos sobre la aparición y clausura de la misión franciscana de San Antonio de Padua, a orillas del Río Pilcomayo, entre 1860 y 1905. Los tres textos son un acercamiento progresivo a una pregunta que sirve de filamento: “el por qué y el cómo –se interrogan los autores– del desprecio tan descarado con el que los criollos (y los grupos indígenas vecinos) han tratado a wichís y weenhayek a lo largo del tiempo” (p. 11).

El primer ensayo se ocupa de los procesos etnonímicos. “Wichí” y “weenhayek” son gentilicios autodenominativos de aparición reciente, que cristalizaron como nombres de “etnias” distintas a partir del encuentro de los indígenas con misioneros, colonos criollos, exploradores y, actualmente, antropólogos y organismos no gubernamentales. El panorama en la época colonial era distinto y los antepasados de quienes hoy se autodenominan wichí y weenhayek fueron llamados con varios nombres en las fuentes históricas: “mataguayo”, “mataco”, “noctenes”, “güisnais” y varios más, cada uno con distintas grafías, algunos internos a la organización social y a la lengua wichí, otros dados por grupos indígenas vecinos. Montani y Combès rastrean estos nombres hasta el siglo XVII, revisan las hipótesis disponibles para cada uno y plantean nuevas. Observan, entonces, que los etnónimos empleados en el pasado no se corresponden con los grupos o “etnias” actuales, que no existían como tales, y advierten que en las fuentes muchos nombres parecen designar “naciones” indígenas en un sentido general, mientras que otros describen “subdivisiones”, “parcialidades” o “parentelas” dentro de estos grupos, confundándose los nombres de las “naciones” con los de las “parcialidades”. A medida que se consolidó el proceso de conquista y colonización en la región chaqueña los nombres pasaron de ser genéricos y multiétnicos a definir con mayor precisión las unidades sociales a las que referían, dotando al “complejo étnico” wichí y weenhayek del cariz que tiene hoy día. El análisis propone entender la identidad de los

wichís y weenhayek como producto de las relaciones interétnicas sostenidas a lo largo del tiempo con una amplia batería de actores, abordando la nomenclatura etnonímica como un problema de interpretación etnohistórica.

El segundo ensayo está dedicado a los mataguayos que habitaron el piedemonte andino, antiguo territorio de los wichí y weenhayek. Combès y Montani reconstruyen esta historia a partir de las distintas avanzadas misioneras en la región de Salinas y Zenta entre el siglo XVII y finales del siglo XIX, destacando las relaciones de intercambio cultural, parentesco y conflicto que ligaban a los grupos humanos que entonces recorrían los valles: en las misiones y sus alrededores convivían, rivalizaban, se aliaban y mezclaban “mataguayos” con “chiriguanos”, “tobas”, “mocovíes” y esclavos negros, así como también distintas “parentelas” mataguayas entre sí –los “mataguayos andinizados” o posibles “churumatas”, los “vejoces”, “abuchetas” y/u “ojotae”–. La identificación de las unidades sociales que designaban todos estos etnónimos vuelve a plantearse ahora focalizando en el entramado de relaciones interétnicas que se desprende de las fuentes misioneras. El análisis, en su conjunto, permite visualizar, una vez más, que los wichís y weenhayek son un *continuum* de grupos, una red de parentelas unidas mutuamente y relacionadas con otras “naciones” indígenas de forma móvil.


El último artículo recorre la historia de la misión de San Antonio de Padua, ubicada en lo que hoy es la ciudad de Villamontes, durante la segunda mitad del siglo XIX. Examinando fuentes franciscanas inéditas, adjuntas en el anexo, Combès describe la experiencia de los “matacos” y/o “noctenes” en las misiones, sus relaciones con “tobas”, “chiriguanos”, padres franciscanos y criollos. El objetivo aquí es doble: primero, presentar el panorama de las relaciones interétnicas en la misión “noctena” analizando un período bien documentado de esta historia; segundo, comprender el desprecio con el que los franciscanos trataban a los ancestros de los actuales wichís. “En las fuentes escritas –dice Combès– los noctenes no parecen siquiera tener historia propia” (p. 84). Para los padres los noctenes son neófitos inconstantes, van y vienen entre el bosque y la misión, no toleran la disciplina y parecen ser presas de una “inconcebible apatía”. Se los juzga incapaces de valerse por sí mismos, desdiosos, en todo subsidiarios y cómplices de sus vecinos tobas. Los chiriguanos comparten y fomentan la misma opinión, y entre estos y los noctenes existe una mutua hostilidad. Cómplices o “alcahuetes”, los noctenes tienen con los tobas relaciones de parentesco, actúan junto a ellos en contra de los blancos y sostienen un vínculo amigable aunque no menos conflictivo. Aquello que las fuentes describen como “apatía” y se manifiesta en la dependencia de los noctenes con los tobas, Combès lo reinterpreta a partir del concepto wichí *husék* o “buena voluntad” (Palmer, 2005). La apacibilidad del temperamento se revela como un valor positivo entre los wichís, origen de armonía social y de una resistencia silenciosa y muchas veces vana tanto contra los blancos como contra los indígenas vecinos.

Los tres ensayos arrojan luz sobre las vivencias de los grupos que hoy llamamos wichí y weenhayek, señalando varios “tropos” de esta historia: los vínculos de parentesco y las rivalidades entre “naciones” o “parcialidades”, los fracasos evangelizadores y el avance avasallador de la colonización en el Chaco. El resultado es un trabajo documentado cuyo fuerte radica en arribar a conclusiones no sin antes haber trabajado los datos desde la etnohistoria, la lingüística y la etnografía.

Bibliografía

- Braunstein, José A. (1993). "Territorios e historia de los narradores maticos". En: Braunstein, José A. (comp.). *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*. Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, Chaco, pp. 4-74.
- Isabelle Combès y Rodrigo Montani (2023). *Tres ensayos de historia weenhayek/wichí*. Itinerarios Editorial, Cochabamba.
- Palmer, John H. (2005). *La buena voluntad wichí: Una espiritualidad indígena*. Grupo de Trabajo Ruta 81, Buenos Aires.

 @BoletínAntropología

 @boletin_antropologia_udea

 boletinantropologia@udea.edu.co

