

ISSN: 2954-4297

mirada antropológica

REVISTA DEL CUERPO ACADÉMICO DE ANTROPOLOGÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP
Año 21, número 30, Enero-Junio 2026



DIRECTORIO

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

María Lilia Cedillo Ramírez

Rectora

José Manuel Alonso Orozco

Secretario General

José Carlos Bernal Suárez

Vicerrectoría de Extensión

y Difusión de la Cultura

Jorge David Cortés Moreno

Dirección General de Publicaciones

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Josefina Manjarrez Rosas

Directora

Ricardo A. Gibu Shimabukuro

Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado

Rosendo Edgar Gómez Bonilla

Secretario Académico

Cecilia Cuan Rojas

Secretaria Administrativa

José Carlos Blázquez Espinosa

Coordinador de Publicaciones

CINTILLO LEGAL

MIRADA ANTROPOLÓGICA, Año 21, No. 30, Enero-Junio de 2026, es una difusión periódica semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Con domicilio en 4 Sur No. 104 Colonia Centro, Puebla Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 295500, Ext. 5490 <http://mirant.buap.mx>, Editor Responsable: Alejandra Gámez Espinosa; mirada.antropologica.ffyl@correo.buap.mx. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2021-110414033400-203, ISSN: 2954-4297. Ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dra. Alejandra Gámez Espinosa, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Colonia Centro Histórico, Puebla Pue., C.P. 72000, fecha de última modificación: 08 de agosto de 2023.

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

Fotografía de portada: *Xochipitzahuac 2024*.

Fotografía de Rita Itzel Morales Itzcoatl.

La Dirección de la Revista está a cargo de Dra. Alejandra Gámez Espinosa. El Comité editorial está conformado por Lillian Torres González (FFYL-BUAP); Humberto Morales Moreno (FFYL-BUAP); Ernesto Licona Valencia (FFYL); Abilio Vergara Figueroa (ENAH-INAH); Martí Boneta y Carrera (Universidad de Barcelona); Citlalli Reynoso Ramos (ICSyH-BUAP). Joaquín Sabaté (Universidad Politécnica de Cataluña, España); Luis Alberto Vargas (IIA-UNAM); Beatriz Nates Cruz (Universidad de Caldas, Colombia); Omar Moncada Maya (Instituto de Geografía-UNAM); Horacio Capel Sáez (Universidad de Barcelona, España); Johanna Broda (IIA-UNAM); Pablo Paramo (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia); André Munhoz de Argollo Ferrão (Universidad de Estadual de Campinas, Brasil).

DOSSIER

Presentación

En la búsqueda de espacios y textos para reflexionar sobre la práctica de la Etnografía

FELIPE JAVIER GALÁN LÓPEZ

SERGIO IVÁN NAVARRO MARTÍNEZ 3

Etnografía intercultural: descripción tensa en una investigación sobre la Universidad Veracruzana Intercultural

CUAUHTÉMOC JIMÉNEZ MOYO 5

“Sembrando Vida”: dos casos etnográficos de lo popular sobre la organización comunitaria por consenso

PEDRO YAÑEZ MORENO

JUAN V. CUATLÁN CORTÉS

PATRICIA MATUS ALONSO 22

Etnografía Decolonial y Vinculación Comunitaria: construir investigación-vinculada en una Universidad Intercultural

ANTONIO DE JESÚS NAJERA CASTELLANOS

ROSALVA PÉREZ VÁZQUEZ

ANSELMO SILVANO JIMÉNEZ 40

La subjetividad del antropólogo nativo y su implicación en San Pablo del Monte, Tlaxcala

GEOVANI PRISCO HERNÁNDEZ 51

Etnografía en espacios de diversidad. Participación estudiantil en un proyecto de investigación

FELIPE JAVIER GALÁN LÓPEZ

CASSANDRA PALACIOS VALENCIA

MARÍA ELSA VILLA RAMÍREZ 77

Una construcción etnográfica de categorías para la investigación educativa

ALIM GETZE MANI EDEN VÁSQUEZ FERIA 92

Los ciclos industriales de Atlixco

MANLIO BARBOSA CANO 107

MISCELÁNEA

El proyecto etnográfico-arqueológico de la sal en Zapotitlán Salinas, Puebla. Experiencias técnicas y metodológicas

BLAS ROMÁN CASTELLÓN HUERTA 119

Pedimento de mano como expresión violenta hacia mujeres en un territorio CH'ol

ELIZABETH VÁZQUEZ JIMÉNEZ

GERSON NEGRÍN NIETO

ELIZABETH PARCERO MARTÍNEZ 143

Agendas Científicas Participativas. Aportes de las Escuelas de Urbanización Popular

ANA NÚÑEZ

CRISTIAN SAR MORENO

NATALIA CARRIÓN 161

RESEÑA

La antropología del siglo XXI: entre lenguajes y deslizamientos

MIGUEL ÁNGEL RAMÍREZ ZARAGOZA

ISRAEL JURADO ZAPATA 185

PRESENTACIÓN

EN LA BÚSQUEDA DE ESPACIOS Y TEXTOS PARA REFLEXIONAR SOBRE LA PRÁCTICA DE LA ETNOGRAFÍA

En los últimos años el uso de la metodología etnográfica ha sido recurrente en diversos trabajos de investigación; los posicionamientos teóricos en tiempos de la posverdad, la decolonialidad y la interculturalidad requieren de perspectivas cualitativas que contemplen la interpretación y comprensión profunda de las realidades enmarcadas en contextos de diversidad sociocultural. En ese escenario, la etnografía ha florecido dentro de distintas tradiciones teórico-metodológicas para contribuir a la construcción crítica y analítica de la realidad.

La etnografía ha migrado a diferentes disciplinas y se ha adaptado a distintas áreas del conocimiento que enriquecen los ejercicios investigativos, por ello los debates constantes contribuyen a dilucidar cómo se está utilizando, cuáles son sus retos, riesgos, problemas y contrastes. Creemos que hay un nuevo panorama para la práctica etnográfica y que esta requiere de constantes miradas críticas.

En México, a partir de la implementación de políticas con perspectiva intercultural y con enfoques comunitarios a través de Instituciones de Educación Superior, la etnografía se ha ido adaptando y consolidando como una propuesta metodológica y epistemológica que contribuye a repensar los procesos formativos en contextos comunitarios con el propósito no únicamente de “observar” y “preguntar”, sino también de incidir, de la mano de otras disciplinas académicas, en la transformación sociocultural.

En este número temático presentamos siete textos en los que la etnografía es central, las miradas de análisis son diversas; es decir, no necesariamente provienen de tradiciones antropológicas, pero sí están influidas por antropologías que se adaptan a dinámicas sociales en las que la observación fina del ejercicio etnográfico aparece como una constante; es decir en los textos que en este dossier presentamos, escriben tanto antropólogos como estudiantes de antropología y académicos de diversas formaciones disciplinarias que recurren al método etnográfico en sus investigaciones.

El primer artículo denominado “Etnografía intercultural: descripción tensa en una investigación sobre la Universidad Veracruzana Intercultural”, escrito por Cuauhtémoc Jiménez Moyo, propone reflexionar desde “descripciones tensas” sobre experiencias interculturales de estudiantes y egresados de la Universidad Veracruzana Intercultural, con el propósito de comprender los procesos educativos y profesionales de los diversos actores que participan en dicha experiencia. El segundo trabajo: “Sembrando Vida”: Dos casos etnográficos de lo popular sobre la organización comunitaria por consenso, escrito por Pedro Yáñez Moreno, Juan V. Cuatlán Cortés y Patricia Matus Alonso, trata sobre el interés etnográfico de lo popular en organizaciones comunitarias, nuevamente las reflexiones se tornan ante tensiones en los espacios de diversidad cultural, retomando en su análisis los sentimientos y discursos sobre la pérdida cultural en dos comunidades indígenas.

El tercer artículo, “Etnografía Decolonial y Vinculación Comunitaria: construir investigación-vinculada en una Universidad Intercultural”, escrito por Antonio de Jesús Nájera Castellanos, Rosalva Pérez Vázquez y Anselmo Silvano Jiménez, está relacionado con dos concepciones teóricas en las que la etnografía ha ganado terreno: la decolonialidad y la vinculación comunitaria, sus autores reflexionan sobre los procesos de investigación y vinculación en la Universidad Intercultural de Chiapas.

El cuarto artículo “La subjetividad del antropólogo nativo y su implicación en San Pablo del Monte, Tlaxcala”, de Geovani Prisco Hernández, pone en discusión la subjetividad del antropólogo, en especial analiza la responsabilidad que tiene su figura epistémica ante un espacio propio: de San Pablo del Monte, Tlaxcala, retoma como base de su análisis etnográfico aspectos personales y biográficos como herramientas para sistematizar la experiencia

El quinto texto que presentamos en este dossier “Etnografía en espacios de diversidad. Participación estudiantil en un proyecto de investigación” ha sido escrito por las estudiantes de la licenciatura en Antropología Histórica Cassandra Palacios Valencia, y Antropología Social María Elsa Villa Ramírez, junto con Felipe Galán, docente de la facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, que participan en un proyecto de investigación en el que el uso de la etnografía es central. En este trabajo las reflexiones se concentran en los retos, aprendizajes en torno al método etnográfico, en una facultad en la que se forman a nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos.

El sexto trabajo titulado “Una construcción etnográfica de categorías para la investigación educativa” escrito por Alim Getze Mani Eden Vasquez Feria, pone en discusión los retos que enfrenta como estudiante del programa de Doctorado en Investigación Educativa al proponer categorías provenientes de la etnografía exploratoria. Se trata de un trabajo relevante para discutir acerca del constante uso del método etnográfico por investigadores en educación.

Finalmente, este dossier cierra con un interesante texto denominado “Los ciclos industriales de Atlixco” escrito por el doctor Manlio Barbosa Cano, quien ha formado a varias generaciones de antropólogos en México, la investigación que presenta tiene un enfoque etnográfico relevante para exponer los ciclos industriales en Atlixco Puebla.

Los textos presentados en este dossier significan un esfuerzo por visibilizar desde diferentes ámbitos profesionales y disciplinas académicas la relevancia de la investigación etnográfica como propuesta metodológica en contextos de diversidad sociocultural. De igual forma, se revela la necesidad de sistematizar las experiencias comunitarias y educativas a través del compromiso por la comprensión crítica de distintos procesos socioculturales. Consideramos que los textos nos permiten encontrar y abrir nuevas rutas de análisis sobre el mundo contemporáneo en constante proceso de transformación social.

Felipe Javier Galán López¹
Sergio Iván Navarro Martínez²

1. Facultad de Antropología Universidad Veracruzana

2. Instituto de Investigaciones en Educación, Universidad Veracruzana

ETNOGRAFÍA INTERCULTURAL: DESCRIPCIÓN TENSA EN UNA INVESTIGACIÓN SOBRE LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA INTERCULTURAL

TENSE DESCRIPTION IN A RESEARCH ON THE INTERCULTURAL
VERACRUZANA UNIVERSITY

CUAUHTÉMOC JIMÉNEZ MOYO*
<https://orcid.org/0000-0002-5404-7985>

Fecha de entrega: 05 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 28 de octubre de 2025

RESUMEN

El presente artículo argumenta a favor de una etnografía con enfoque intercultural, centrada en los conflictos, las tensiones y las contradicciones de los sujetos a través de descripciones tensas que muestren la complejidad de las problemáticas vividas por diversos actores sociales. Para ejemplificar la tesis central se recurre a mostrar algunos resultados de una investigación sobre experiencias interculturales de estudiantes y egresados de la Universidad Veracruzana Intercultural, que permitieron comprender la complejidad de los procesos educativos y profesionales que viven las y los jóvenes estudiantes.

PALABRAS CLAVE: *Etnografía, descripción tensa, interculturalidad, Universidad Veracruzana Intercultural*

* Académico de la Universidad Veracruzana. Sus líneas de investigación son: Educación superior intercultural; masculinidades, interculturalidad y género. Contacto: cujimenez@uv.mx

ABSTRACT

This article argues for an ethnography with an intercultural approach, focused on the conflicts, tensions, and contradictions of subjects, through descriptions that highlight the complexity of the problems experienced by various social actors. To exemplify this central thesis, we present some results from a research study on the intercultural experiences of students and graduates from the Universidad Veracruzana Intercultural, which allowed for an understanding of the complexity of the educational and professional processes that young students live through.

KEYWORDS: *Ethnography, Tense Description, Interculturality, Universidad Veracruzana Intercultural*

INTRODUCCIÓN: MI POSICIONAMIENTO SOBRE LA ETNOGRAFÍA

La antropología ha heredado a todas las ciencias sociales un modo para afrontar la complejidad del mundo social. Una metodología que permite la reflexión subjetiva, el extrañamiento intersubjetivo y el asombro ante fenómenos estructurales. Se trata de la etnografía, metodología humilde que no requiere demasiados recursos más allá de un diario de campo, una cámara fotográfica y de una grabadora (hoy en día podríamos decir que un buen teléfono bastaría).

No todas las ciencias sociales han usado la etnografía de la misma forma.

En antropología no se trata solo del medio usado para construir conocimiento; se trata de un modo de ser de quien investiga: hacer etnografía advierte cómo la subjetividad comprende la realidad y cómo la realidad puede ser conocida. Hacer etnografía no solo habla de la realidad, también habla del sujeto y de la posición en el mundo de quien investiga. En las relaciones humanas, las acciones de los sujetos suelen definir a los sujetos mismos. Podríamos decir, por ejemplo, que una mujer realiza actos bondadosos y sus actos definen, para muchos, parte de su identidad como mujer bondadosa. De la misma manera podríamos decir que quien realiza investigación etnográfica es una persona que de inicio reconoce los límites que tiene su subjetividad para conocer el mundo, que se reconoce como parte de un horizonte social y cultural que condiciona sus percepciones y sus juicios y que les otorga a los otros una subjetividad irreductible que merece la pena explorar a través de procesos dialógicos prolongados, de presencia constante y de atención integral.

Pero esta esencia no se ha materializado siempre en una actividad dialógica y comprensiva, pues cada sujeto que investiga materializa la etnografía, condicionado por los intereses presentes en su época. Por ejemplo, la antropología clásica usó la etnografía de manera condicionada por intereses colonialistas. Los antropólogos clásicos estaban influidos fuertemente por una visión hegeliana de la historia, misma que presuponía el progreso de la civilización. Y en ese mo-

mento histórico quien representaba para occidente el pináculo de las civilizaciones era, claro, la civilización occidental. Occidente era entendida como la superación de civilizaciones ajenas a la ciencia y a la razón moderna (Rufer, 2010). Estos prejuicios culturales condicionaron la noción misma de cultura, que fue entendida como un bloque identitario homogéneo, como entidad estática, sin vasos comunicantes con otras culturas. Al pensar el pasado de su disciplina, los antropólogos James Clifford y George Marcus sentenciaron: “en el nombre de la ciencia, nosotros, los antropólogos, componemos un réquiem” (1991, p. 174). El antropólogo, haciendo inventario de ecos y de sombras, no de sujetos históricos; visitante de museos vivientes de mujeres y de hombres que no serían más que recuerdos. La noción de cultura de la que hablamos la conocemos como esencialista y está presente, sorprendentemente, en muchos de los trabajos bien intencionados que hoy en día buscan enaltecer a las culturas subalternas. Pienso en aquellos que entienden a las culturas indígenas ya no como civilizaciones atrasadas sino como entidades auténticas, prístinas, originales, como alternativa inmaculada a la sodómica civilización occidental. En ambos casos, ya sea por considerarlos como un estadio del pasado o como entidades puras, se apela a un racismo disfrazado que termina por considerar al otro como como sujeto sin autonomía. Canclini opina al respecto:

Pero la emergencia indígena no puede leerse como advenimiento de sabidurías y modos de vida preglobalizados que mágicamente instalarían, en el hueco dejado por la devastación neoliberal, soluciones productivas y armonías comunitarias arrinconadas. La creciente presencia de los indios sucede al pasar de campos y selvas con baja competitividad económica a ciudades cada vez más inhóspitas, hace irrumpir sus costumbres comunitarias junto con hábitos clientelares, reclamos de autonomía y liberación mezclados con machismos y otras jerarquías comunitarias (Bartra, 1998). Ese coctel de tradicionalismos, a veces nombrado “América profunda”, está sirviendo en procesos demasiado contradictorios: en ciertos casos para impulsar rebeliones, en otros para expandir el narcotráfico y demás violencias desintegradoras, según se aprecia con particular dramatismo en Perú y Colombia. (2005, p.134)

Los defensores de la pureza de algunas culturas arguyen que el uso de lenguas locales y prácticas agrícolas ancestrales de dichas culturas demuestran que son un ejemplo de resistencia y, quizás, algunas prácticas pueden ser consideradas de esa manera, pero resulta casi ofensivo la condescendencia con la que lo afirman. Para varios integrantes de culturas originarias resulta sospechosa tanta benevolencia hacia sus formas de vida. Por ejemplo, la científica boliviana Silvia Rivera Cusicanqui sospecha que el rechazo tajante de buena parte de los intelectuales latinoamericanos de izquierda a la adopción de prácticas agrícolas y culturales de occidente por parte de integrantes de culturas indígenas responde a la idealización del indígena y a la vuelta de la vigencia de la idea del buen salvaje moderno:

La satanización del mercado, ¿no será acaso una forma de simplificar, en busca de la idílica armonía de la “economía natural”, otra variante del sueño europeo del buen salvaje?, ¿no será una forma de negar que en la historia las complejidades pueden jugar a nuestro favor? (2018, p. 70)

Cómo usamos la etnografía, con qué enfoque ético y político, habla, más que de la etnografía, de nosotros mismos. ¿Queremos buscar a las “culturas atrasadas” para comprender estadios de la humanidad, para reconocer las estructuras que compartimos?; o, quizás, ¿deseamos conocer al indígena auténtico, que nos salvará de la crisis civilizatoria provocada por el capitalismo occidental? o, tal vez, ¿deseamos continuar imitando a Europa? O, como es mi posición, ¿partiremos reconociendo nuestra ignorancia de las distintas otredades presentes en nuestro mundo, en el que somos otros también, sin condescendencia, sin conocer el resultado antes de haber hecho una solo entrevista, no renunciando a nuestros ideales políticos, pero poniéndolos en suspenso para intentar pensar y dialogar y construir y contribuir de verdad?

DESCRIPCIÓN TENSA EN ETNOGRAFÍA

El gran antropólogo Clifford Geertz nos heredó el concepto de descripción densa, que buscaba adentrarse al corazón de la alteridad, mediante un ejercicio que identificara:

(...) una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales

se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin las cuales no existirían (...) independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados. (Geertz, 2006, p. 22)

Realizar este ejercicio sigue siendo fundamental para quienes hacemos etnografía. Sin embargo, vale la pena promover algunas innovaciones considerando los cambios sociales y culturales con los que convivimos hoy en día¹. En un trabajo anterior (Jiménez, 2023) sugiero que, si bien es necesario desvelar las estructuras significativas en las que construyen sentido los actores con los que trabajamos, debemos poner atención en aquellos fenómenos que nos advierten la complejidad simbólica y significativa de la realidad social contemporánea: me refiero a las contradicciones, los conflictos, las conexiones y las interacciones en las que están inmersos los sujetos con los que investigamos. Con estas palabras que tienen un aire de familia (contradicción, conflicto, conexión, paradoja, interacción) más que establecer y definir conceptos centrales que soporten mi argumentación, intento acercarme a la complejidad de los procesos sociales y culturales contemporáneos en los que están insertos las y los jóvenes universitarios de la Universidad Veracruzana

1. No hay nada nuevo bajo el sol en mi propuesta; su virtud, si la tiene, es remarcar un enfoque intercultural no prescriptivo, centrado en el conflicto, en las interacciones y en las conexiones que generan extrañamiento en los sujetos.

Intercultural. Y no solo me refiero a promover el análisis a partir de posiciones extremas² que muestren lo que Gunther Dietz llama “ventanas epistemológicas” (2017); sino a preparar nuestra atención para advertir los procesos donde se intersecan dimensiones étnicas, de clase social, de diversidad intracultural o de desconexión tecnológica. Porque no guiarse por una noción esencialista de cultura tiene sus consecuencias epistemológicas, metodológicas y políticas.

Epistemológicamente sencillo es usar dicotomías modernas para ubicar a los sujetos con los que trabajas (opresores u oprimidos; indígenas originarios u occidentales; explotados o explotadores): ubicas a los sujetos en su respectiva casilla, usas tus entrevistas para fundamentar dicha elección, enmarcas dicho proceso en tu propia visión política y listo. Pero si ponemos en suspenso nuestras creencias y convicciones, la situación se torna compleja: no hay casillas explícitas o, si las hay, incluso parecen intercambiarse.³

2. Por ejemplo, directivos en una institución escolar y personal de intendencia; alumnos sobresalientes y reprobados, etc.

3. Pensemos, por ejemplo, en un hombre mayor de condición rural que trabaja en una fábrica diez horas diarias; padre ausente y esposo violento; hombre que a su vez los fines de semana participa activamente en las faenas de su comunidad. ¿Cómo analizar el condicionamiento de estructuras jerárquicas en el sujeto y su contribución a la reproducción del orden social y cultural de su comunidad y, además, la violencia patriarcal que representa en su familia? La complejidad requiere humildad epistemológica.

El elemento que orientó mi trabajo en medio de la complejidad fue el extrañamiento (de los sujetos con los que trabajé y de mí mismo), en tanto elemento que hizo sentirnos otros ante el peso de una estructura (en este caso institución, política de Estado o modelo económico), o ante nuestras propias comunidades o ante nosotras y nosotros mismos. Podríamos afirmar que la base epistemológica de mi trabajo fue, por un lado, el descubrimiento de la construcción social de la alteridad de los sujetos de investigación y una noción de cultura que se entiende más por contradicciones y paradojas que por funciones o estructuras⁴.

Guiado entonces por una noción de cultura que advierte el cambio, el dinamismo, la complejidad y la actitud epistemológica de centrarme en el conflicto, en las conexiones, las interacciones y las contradicciones, es que decidí que la categoría que guiaría mi trabajo es *experiencia intercultural*, entendida como aquella vivencia que propició, primeramente, extrañamiento en los sujetos y luego conocimiento. Recordemos que la palabra proviene del verbo latino

4. Entiendo por cultura: “una expresión social, que muestra una articulación de significados y símbolos en un colectivo de sujetos, misma que condiciona los sentidos de su identidad y sus actitudes ante la alteridad. Tal articulación puede ser precaria y lábil y depende de la solidez de la tradición que la soporta o del horizonte futuro que los mueve. Dichas articulaciones crean fronteras identitarias más o menos permanentes”. (Jiménez Moyo, 2023, p. 23)

experi que significa intentar o ensayar “afuera”. Temí que su uso en la tradición empirista empañase su sentido más vital, pero luego recordé que Gadamer lo usó para remarcar el momento en el que un sujeto amplía su horizonte: “El que experimenta se hace consciente de su experiencia, se ha vuelto un experto: ha ganado un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia” (Gadamer, 2005, p. 437). Creo que fue justo eso lo que me maravilló más de haber acompañado a seis estudiantes de la UVI durante periodos prolongados que comprendieron desde su etapa como estudiantes hasta su tránsito al mundo laboral: la ampliación de sus horizontes, que comenzó con procesos de extrañamiento propiciado por la Universidad Veracruzana Intercultural en procesos de investigación vinculada⁵ en sus comunidades, en experiencias de movilidad internacional, cuando obtuvieron su primer trabajo, cuando enfrentaron a una comunidad adversa, cuando confrontaron a su propia familia o amigos o pareja para luego convertirse en aprendizajes vitales, que bien podríamos llamar aprendizajes interculturales.

La exploración metodológica para acompañar procesos de extrañamiento y de ampliación de horizontes, me llevó a explorar la autoetnografía (Aguirre, De Laurentis, Boxer, 2019), expresión metodológica que me mostró mi pro-

pia otredad y mi propio horizonte con relación a las y los jóvenes. Considero que cualquier descripción tensa requiere procesos reflexivos y autorreflexivos, preguntas para las que la autoetnografía puede ayudar a construir respuestas. La propuesta de la descripción tensa y de la etnografía intercultural abrega, además, de una tradición larga de investigación influida por planteamientos decoloniales no logocéntricos, como la investigación vinculada (Concheiro, Ávila, Gordillo, Martínez Torres & Peralta, 2025), la Investigación Acción Participativa (Fals Borda, 1973, 2017), la investigación descolonizada (Leyva & Speed, 2015), las milpas educativas (Sartorello, 2024) o la etnografía doblemente reflexiva (Dietz & Álvarez, 2015).

EXPERIENCIAS INTERCULTURALES
PROPICIADAS POR EL MODELO EDUCATIVO
DE LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA
INTERCULTURAL (UVI):
ESTUDIANTES Y ACADEMIA CONVENCIONAL

La UVI propone un modelo educativo que promueve la pertinencia social, lingüística y cultural; sus antecedentes pedagógicos pueden rastrearse en la educación popular de Freire y de Orlando Fals Borda. El proyecto está enmarcado en la ola de nuevas instituciones con enfoque intercultural que promovió el Estado durante el primer lustro del presente siglo en respuesta, sobre todo, a movimientos sociales que reivindicaron derechos de los pueblos originarios. En el universo de Universidades Intercultu-

5. Para ampliar el significado de investigación vinculada en la Universidad Veracruzana Intercultural, ver Jiménez Moyo y Ávila Pardo, 2024.

rales, podemos encontrar instituciones gestionadas por el Estado, instituciones promovidas por organizaciones civiles e instituciones híbridas, como la UVI, que nace dentro de una universidad pública estatal como lo es la Universidad Veracruzana⁶. La académica Zuzana Erdösová (2011) nos recuerda que las universidades interculturales en México son un fenómeno plural que no admite interpretaciones unívocas. Algunos estudiosos realizan un análisis formal y juzgan los diferentes modelos como conservadores (si es que dependen del Estado) o como transformadores (si surgieron de movimientos populares). El modelo conservador estaría impulsado por un enfoque intercultural funcional (Erdösová, 2011; Dietz y Mateos, 2019) y el modelo transformador por un enfoque intercultural decolonial (Walsh, 2011; Navarro 2016).

Mi trabajo busca trascender esta visión formal dicotómica porque no refleja necesariamente la complejidad de los fenómenos sociales y culturales que se llevan a cabo en las universidades interculturales (ya sea que pertenezcan a uno u otro modelo). Mi postura es más

cercana a la interpretación de las académicas Érika González Apodaca y Angélica Rojas Cortés porque piensan a la educación superior intercultural “como un campo social disputado, compuesto por redes socioeducativas diversas, dinámicas y en tensión” (2016, p. 75). En este tenor, fijar interpretaciones sobre el acontecer educativo y político de una institución de educación superior intercultural no le haría justicia al dinamismo que generan: por esa razón opto por analizar sus sentidos a través de estudios cercanos a los sujetos sin olvidar su condicionamiento por estructuras sociales cambiantes; indagar las redes significativas en las que están insertas las prácticas de estudiantes y académicos; explorar la construcción de hegemonías y las tensiones por el poder generadas por conflictos ideológicos; comprender la oscilante construcción identitaria de sujetos que habitan, en un mismo momento histórico, realidades contradictorias y excluyentes. Considero que mi trabajo busca aprehender dicha complejidad con la ayuda de la categoría “experiencia intercultural”, que desarrollo en el apartado siguiente.

EXPERIENCIAS INTERCULTURALES: ETNOGRAFÍA A ESTUDIANTES, ACADÉMICOS Y ACTORES COMUNITARIOS

Una experiencia que propició en estudiantes de la UVI una sensación de extrañamiento fue su contacto con el mundo académico. Cabe mencionar que las y los estudiantes han transitado por

6. De acuerdo con los académicos Gunther Dietz y Laura Mateos (2019, p.184) contamos con tres modelos de universidad intercultural en México: el “modelo CGEIB”, es decir universidades que dependen completamente del Estado; el “modelo jesuita” que surgen de organizaciones ciudadanas o de movimientos populares; y el “modelo UVI”, ya que ésta se incorpora a la Universidad Veracruzana, sin depender financiera ni académicamente del Estado.

varias academias. Es decir, transitaron por un campo plural, en el que se desarrollan varias prácticas muchas veces contradictorias. En algunas comunidades de donde son originarias las y los estudiantes se piensa a la academia como aquel espacio donde se generan conocimientos muy valiosos que distinguen a las personas que los dominan y ejercen y las diferencian de la gente de las comunidades. Este imaginario social creó un conflicto entre una estudiante con personas de su propia comunidad. Se trata del caso de una estudiante que aquí llamaré Freira. Ella quiso hacer investigación en su comunidad, involucrarse en los trabajos comunitarios, en las faenas y en las mayordomías y la respuesta de la comunidad no fue la que ella esperaba. Un hombre le dijo: “Es que tú no eres indígena, porque no vives como nosotros, porque tú todo el tiempo has estado estudiando y trabajando y sólo llegas a la comunidad a dormir y, a parte, vives sola; ¿qué mujer de la comunidad vive sola?, ¿qué mujer de la comunidad está en la universidad? Tú no eres indígena” (Freira, 2021, comunicación personal). ¿Qué es lo que cifra este juicio? Creencias patriarcales articuladas con experiencias pasadas en las que investigadores se apropiaron conocimientos comunitarios sin ningún tipo de reconocimiento a los actores locales y que generaron, con el tiempo, desconfianza entre la gente. Freira no supo qué hacer. Fue otra para los suyos. Pero no solo para ellos. También experimentó discriminación dentro de la universidad. No en la UVI pero sí

con otros académicos de la UV. Freira, siempre con disposición para aprender indagaba más allá de sus clases y pidiendo sugerencias a maestros, uno le comentó: “te recomiendo esta lectura, es fácil de entender, yo creo que tú sí la vas a entender”. Frases como esta reflejan una academia condescendiente que esconde un racismo y un sexismo estructurales que reproducen (o buscan reproducir) el orden jerárquico racial. Freira dejó de sentirse parte de la comunidad porque ella no “echaba tortillas”, pero tampoco se sentía completamente parte de una academia racista porque “en la academia me siguen viendo como la mujer indígena que se quiere parar en un espacio que no le corresponde (Freira, 2021, comunicación personal).⁷

Adhara, otra estudiante con la que tuve la suerte de trabajar, experimentó también tensión con la academia, aunque no en el mismo sentido. Adhara es una mujer blanca que ha vivido gran parte de su vida en la ciudad de Orizaba; sus características fenotípicas evitan que la academia convencional active con ella su racismo estructural. La tensión en su caso fue por razones ideológicas. La joven trabajó con productores de cacao

7. No es esto acaso una paradoja: es de la comunidad, pero sus “iguales” ya no la reconocen como tal. En este caso vemos también conexiones entre prácticas y sentidos comunitarios con prácticas y sentidos de la academia; contradicciones porque la estudiante se encuentra en medio de dos procesos que, en muchos casos, se excluyen; y conflictos porque ella misma ya está habitando una identidad que se está reconstruyendo.

en la sierra de Zongolica, durante casi dos años. Su entusiasmo la llevó a buscar aliados dentro de la universidad más allá de sus profesores de la UVI. Logró contactarse con un especialista en cacao en el campus Xalapa. Concertaron una cita para compartir información. Adhara expuso su proyecto, describió actividades de su trabajo de campo: reflexiones a partir de su trabajo colaborativo con actores. El investigador se mostró interesado en todo momento. Sin embargo, la falta de retroalimentación y la nula información que el investigador daba sobre su trabajo llenó de recelo a Adhara. En respuesta a la pregunta directa de la alumna sobre su trabajo, el investigador, visiblemente incómodo, compartió que se encontraba en un proyecto muy interesante vinculado a productores de cacao con Nestlé, en lo que la empresa llama Plan Cacao.

Adhara tenía una profunda desconfianza de la multinacional porque había investigado en algunas de sus clases las repercusiones que tuvieron muchos productores de café que decidieron trabajar junto con Nestlé⁸. Adhara me compartió que interpretó el recelo del investigador como una forma de ocultar los fines de sus investigaciones, claramente contrarios con los de la investigación de la

joven. Adhara conoce que existen ya acercamientos de gente de Nestlé con productores de cacao de la región de la sierra de Zongolica y que les ofrecen una variedad de cacao no presente en la región, más un plan económico similar a los proyectos que la empresa realiza con el café en varias comunidades del Estado, sin la advertencia de las consecuencias económicas y ambientales adversas a mediano y largo plazo. Lo que observamos en el caso de Adhara es una tensión y un conflicto ideológico entre dos academias que, a pesar de pertenecer a la misma universidad pública, tienen diferentes finalidades éticas, políticas y económicas. Concentrarme en la tensión ideológica y política y el conflicto entre proyectos sociales extremos, en estos casos, muestra la complejidad en la que habitan los jóvenes universitarios de la Universidad Veracruzana Intercultural; complejidad entendida como la concatenación de estructuras y subjetividades que condicionan al sujeto o a colectivos (es este caso condicionan la identidad y las decisiones de actores como el profesorado o a la comunidad estudiantil de la UVI; o la trascendencia de la función social de la universidad; o que reproduce escenarios de lo que es posible o proscrito en determinadas circunstancias).

El reconocimiento de la complejidad de los fenómenos sociales y culturales que acontecen en la UVI algunas veces pueden paralizarnos, pues la conciencia percibe el límite de estructuras dicotómicas de comprensión; el límite de op-

8. El investigador Jan Braunholz ha estudiado el impacto que ha tenido el trabajo colaborativo de muchos productores de café con la multinacional Nestlé y afirma "La empresa alimentaria Nestlé domina regiones enteras de México, especialmente en Veracruz y es la principal causa de una migración cada vez mayor (2022).

tar por alguna opción ética sin reconocer que su contraria no refleja necesariamente maldad o cinismo, sino la opción posible para sujetos en circunstancias históricas específicas y concretas.

Acompañar a estudiantes de la UVI durante tanto tiempo me permitió observar que los actores con los que trabajé no se paralizaron. Por ejemplo, tenemos el testimonio de Ramón, joven nahua egresado de la UVI, quien también vivió una experiencia intercultural con la academia. Desde muy temprano en su carrera se dio cuenta que mucha de la producción científica que hablaba sobre los pueblos indígenas era producida desde lo que ahora conocemos como norte global, con evidentes toques de folclore y condescendencia: es decir con una fuerte dosis de racismo colonial. Cuando me otorga la entrevista ya no es un chico de licenciatura, sino un doctorante de una universidad pública de prestigio nacional y su intuición inicial se transformó en una conciencia social vasta que reconoce procesos históricos coloniales y la necesidad de transformarlos. Me comparte:

Es importante pensar la academia como un espacio en donde se reproducen procesos coloniales, de dominación epistémica, de invisibilización epistemológica, de los conocimientos, de las sabidurías, de las lenguas originarias, pero que, a la vez, es un escenario de disputa, en donde nosotros tenemos la gran encomienda de estar proponiendo procesos alternativos de generación de conocimientos con pueblos originarios, porque es importante reconocer este carácter de monismo cultural que tiene la universidad, que opera bajo ese paradigma y que

si entonces ese paradigma está instalado en la universidad, en la universidad convencional, en donde nos estamos formando también nosotros, es importante reconocerlo, criticarlo, cuestionarlo y poner procesos alternativos de generación de conocimiento. (Ramón, 2021, comunicación personal)

Lo que se logra reconocer al poner atención en su biografía, es que Ramón ha optado por construir un discurso que pone atención en la estructura colonial de la academia convencional, la critica e incorpora un discurso novedoso que apunta a incorporar en la academia conocimientos y prácticas de los pueblos indígenas nahuas que han sido silenciados o negados por la ciencia moderna. Es decir, ante la complejidad: crítica y acción. En un principio le cuestioné que tenía una postura esencialista sobre la ciencia occidental, que la reducía a ser la villana de la película y que los conocimientos indígenas, en su boca, parecían prístinos, esperando su momento para salvar el mundo. Al escuchar su respuesta me convencí de que las palabras de Ramón podrían representar lo que la filósofa Gayatri Spivak (2024) llama esencialismo estratégico, pues Ramón tiene conciencia que su finalidad es contribuir a “abrir” una estructura (la academia) que tiene una lógica colonial. Al respecto, Ramón recuerda que busca crear otra academia que tenga como motor los conocimientos comunitarios indígenas, porque allí “se hace teoría (...) porque el hacer milpa es una forma de hacer teoría” (Ramón, comunicación personal. Además, sentencia:

En todo mi proceso formativo, lo que intento es tener un pie dentro de la academia y otro en la comunidad. Yo diría que pie y medio en la comunidad y medio en la academia, asimilando y reconociendo la importancia de pasar por este proceso en la universidad, pero también reconociendo la importancia de la comunidad. (Ramón, 2021, comunicación personal)

MÁS ALLÁ DE LA CARRERA: EGRESADOS Y EMPLEO

Concentrarme en las zonas conflictivas en este tema fue más complicado respecto de la tensión estudiante-academia convencional. Más complicado en el sentido de que fue más exigente a nivel emocional para mí como investigador, pues me enfrenté a ejemplos no solo de éxito y de satisfacción sino a testimonios de desencanto y frustración de egresados de la UVI y, además, porque las estructuras que entran en conflicto con el sujeto son invisibles y casi omnipresentes. Comencemos por los testimonios de frustración. Un egresado, a quien llamaré Ando, me comentó que recién concluido su periodo como universitario, fue a una agencia de empleos. En la dependencia dijeron desconocer de qué se trabaja su Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo (GID); el joven alcanzó a decir que se trataba de una licenciatura “del área de administración”⁹. Al sentirse poco apto

para ejercer un empleo administrativo me afirma en tono de reclamo: “yo digo que, si es de esta área, métanle materias de esa área, porque esta onda de que todos somos hermanos, ayudamos, no nos da de comer” (Ando, Comunicación personal, marzo de 2019). Ando continúa de manera intermitente su opinión desfavorable de la formación recibida en la UVI, casi en tono de reproche:

No los ilusionen, no les metan fantasías (...). No se vale que cuando terminas la carrera dices: ‘yo sé esto, pero ante un mundo globalizado, capitalista, no me sirve’ (...). Yo necesito herramientas para poder trabajar, encontrar un trabajo bueno, estable, que me mantenga. Porque soy un profesionista. (Ando, comunicación personal, marzo de 2019)

El testimonio de Ando fue difícil para mí, pues tengo una implicación afectiva con la UVI, dificultad que a la postre agradecí pues viví un extrañamiento que me llevó a profundizar la relación entre mercado, Estado y educación superior intercultural¹⁰.

Paralelamente encontré testimonios que hablaban del ejercicio profesional con entusiasmo y agradecimiento pues

racruzana por razones pragmáticas, más que por afinidad disciplinaria.

10. Para profundizar la tensión entre Estado, mercado y educación superior intercultural sugiero la revisión del siguiente artículo: *Veredas de Montaña. Educación superior intercultural, pueblos indígenas y empleo en Veracruz, México*, publicado en 2024. Para las y los interesados, revisar <https://revistas.cunorte.udg.mx/punto/article/view/211/512>

9. Quien conoce la historia de la UVI sabe que la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo (GID) fue ubicada en el área académica académico-administrativas de la Universidad Ve-

las y los jóvenes me compartieron estar realizando con agrado un trabajo para el que fueron formados.

Freira me compartió:

Cuando egresé de la UVI yo ya estaba dando clases en cuatro lugares al menos, en particulares de Orizaba o en la casa de cultura de Tlilapan o en Tequila o con profesores de la SEP (...). Además, fui promotora de derechos humanos en la asociación civil *Calli Luz Marina*. Freira me compartió que, en un principio, gran parte de este trabajo no fue remunerado, pero que se sentía orgullosa de haberlo realizado porque “sí es necesario en nuestras comunidades”. (Freira, comunicación personal, mayo de 2021)

La explicación más simple para comprender por qué unos tuvieron “éxito” y otros no¹¹ después de estudiar en la UVI es la explicación meritocrática: Ando no tuvo el mérito suficiente mientras Freira sí; una aprovechó todas las oportunidades que se dan en la UVI y el otro desperdició cualquier ventana de oportunidad. Pero una investigación etnográfica intercultural y una descripción tensa te invitan a pensar en aquellas fuerzas que generan las tensiones y los conflictos y en este caso entraban en conflicto la idea moderna de trabajo que se relaciona con el tránsito a la adultez, la independencia económica y la autonomía personal (Fresa, 2004) con las condiciones es-

tructurales del empleo que, al menos en América Latina, ofrece un mercado laboral precario que es descrito por la socióloga Natividad Gutiérrez Chong (2021) como un sistema informal, poco especializado y mal remunerado, que se traduce en “trabajos que demandan fuerza física y rutina como lo son bajos rangos en la industria de la construcción, en la domesticidad, en el ambulante, en la carga y embalaje de mercancías y objetos, alrededor de mercados y centros de abasto” (p. 136). Y si a esto le sumamos la desigualdad estructural reproducida por todas las áreas del Estado (incluyendo a la educación formal) en países de herencia colonial, en la que los jóvenes indígenas se ubican en los sectores menos favorecidos y con mayor precarización, podremos entender las razones de la queja de un joven como Ando.

El sociólogo Richard Sennett en su gran libro *La corrosión del carácter* (2013) nos recuerda que “Las condiciones de la nueva economía se alimentan de una experiencia que va a la deriva en el tiempo, de un lugar a otro lugar, de un empleo a otro (p. 25). La relación tensa entre trabajo y desigualdad ha sido tratada por el antropólogo Gonzalo Saraví (2015), quien realizó una reveladora investigación en la que comparó la formación de jóvenes y su tránsito al mercado laboral en universidades de élite y en universidades públicas de México. En su estudio incorpora la noción de *cadena de desventajas* para aludir a la fragilidad de la estabilidad económica y emocional de los jóvenes de universida-

11. El contraste no se reduce solo a estos dos testimonios; la información completa se encuentra en el trabajo ubicado en la siguiente liga: https://www.uv.mx/pdie/files/2023/06/Tesis_Cuauhtemoc-Jimenez_29-junio-2023.pdf

des públicas y la red de privilegios por las que transitan los jóvenes que estudian en las universidades más caras del país. Si bien ya Paul Willis, Bourdieu y Passeron nos enseñaron que la educación tiende a reproducir la desigualdad social, el trabajo de Saraví actualiza la tesis reproducciónista y la “prueba” en el contexto mexicano. Y si, además, a la desigualdad le sumamos el racismo estructural del Estado, la comunidad estudiantil de la UVI tiene muchos obstáculos para poder abrir un mercado laboral que no los favorece.

¿Pero qué podemos decir de los casos de éxito en los que se muestra un tránsito casi natural al mercado laboral por parte de algunas y algunos egresados? En estos casos la tensión vivida se afrontó con menor ansiedad y preocupación porque las estudiantes dieron continuidad a los proyectos iniciados en la universidad con una postura ética y política que, contrastada con su biografía, podría decirse que se confundía con su identidad. Es decir, las y los estudiantes con trayectorias profesionales exitosas no vivieron su formación universitaria solo como una oportunidad para adquirir competencias que pondrían en práctica “allá afuera”, “en la vida real”, sino como una transformación de su identidad. En los testimonios de estudiantes que en aquel momento (2021) tenían un trabajo relacionado con su formación profesional y que manifestaban motivación por ello identifiqué “una estructura sentimental articulada por ideas de transformación

social. Algo muy semejante a lo que Fals Borda (2015) llamó *sentipensar*” (Jiménez, 2023, p. 104). Pero podríamos preguntarnos, si en esos casos la desigualdad y el racismo estructurales no condicionaron al joven. Sí, sin embargo, al entrevistar a empleadores, pude percatarme de que estaban cambiando, si no radicalmente, sí parcialmente algunas instituciones del Estado y algunas políticas públicas que permitieron “abrir” espacios institucionales a actores como los egresados de la UVI, en su mayoría jóvenes indígenas bilingües, pues se encontraban en posición de emplear sujetos con vocaciones similares y estructuras ideológicas coincidentes.

Los empleadores de jóvenes uvitecos coincidieron en valorar no sólo sus capacidades de gestión de procesos y su conocimiento regional y comunitario, sino también su vocación ética y política que podríamos traducir como una serie de disposiciones a cuestionar la desigualdad, el racismo, el patriarcado y la injusticia y a valorar saberes de los pueblos indígenas y a identificarse con luchas sociales cuya agenda comprende reconocimiento de derechos y rechazo al despojo. Para comprender esto, planteo el supuesto de estar siendo testigos de la generación de una comunidad de actores con afinidades éticas y políticas con la UVI, en otras palabras, estamos experimentando una apertura estructural parcial a discursos críticos a las mismas estructuras que los reciben. En este punto, las contradicciones se viven por ser parte de instituciones y dependencias

complejas con inercias administrativas y políticas contrarias a sus principios políticos. Algunos egresados, al apropiarse de principios ideológicos esencialistas y, paralelamente, descubrir contradicciones discursivas y prácticas en instituciones y organizaciones empleadoras, optan por retirarse, arguyendo incompatibilidad ideológica.

Ya sea causa de desigualdad o racismo estructurales o por incompatibilidad ideológica, los conflictos, las contradicciones y las tensiones nos permiten, como el Aleph de Borges, vislumbrar la complejidad del todo: subjetividades y su relación con estructuras sociales; sentidos y significados que se fijan y se mueven, lábiles, para crear y recrear nuevas realidades. Para complejidades así, la etnografía es esencial: una etnografía intercultural, polívoca.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: ETNOGRAFIAR LA TENSIÓN, LA CONTRADICCIÓN Y EL CONFLICTO

La etnografía se ha convertido en el producto de exportación por excelencia de la antropología. Todas las ciencias sociales la han adoptado como su método predilecto para comprender la otredad y para comprenderse como otredad. Ya vimos, sin embargo, que no es un método ajeno al lugar de enunciación de quien lo usa. Llevarlo a cabo, impulsado por intereses mezquinos, condiciona la respuesta de los actores y la interpretación de los datos y el papel del etnógrafo. Otras veces los intereses no son mezqui-

nos, sin embargo, si las aproximaciones a la otredad son exotistas o condescendientes, se reduce al otro a una sombra, no de ellos, sino de lo que nosotros creemos de ellos.

En este trabajo se sugiere que la etnografía nos sirva no tanto para desvelar estructuras significativas, pues nuestro mundo está tan interconectado que no nos hace falta identificar qué significa el guiño de un ojo. Comprendemos muchas cosas del otro. Sin embargo, dicha interconexión exaltada provoca conflictos y tensiones que generan extrañeza, incompreensión e incomodidad en las subjetividades que la habitan. Buscar comprender nuestro lugar en el mundo y el mundo que nos da un lugar o nos lo roba significa adentrarnos en las contradicciones con las que diariamente convivimos, en los conflictos internos y externos que habitamos y en las tensiones que sentimos en nuestra vida diaria. Porque hoy, más que nunca, somos pequeños monstruos creados por una Mary Shelley invisible, etérea y casi ubicua; fragmentos de vidas ajenas, de sueños de otros, de intereses con denominación de origen lejano y sin embargo esencialmente cercanos en nuestras vidas. Por esta razón es que sugiero hacer investigaciones interculturales a través de etnografías que enfoquen su atención en las zonas de interconexión, de tensión y de conflicto. Sugiero realizar descripciones tensas, que son más que descripciones: son intuiciones que nos puedan llevar a comprender la complejidad.

Las experiencias interculturales de estudiantes y egresados de la UVI que se muestran en el trabajo pretenden mostrar que, concentrándose en las zonas conflictivas, en las áreas de tensión y en los procesos de interconexión de las experiencias de los sujetos podemos vislumbrar la comprensión de la complejidad. En este caso, nos permitió comprender que la explicación meritocrática sobre el éxito y el fracaso de una propuesta educativa de carácter intercultural es falaz. Esto no es nuevo, sin embargo, vislumbramos también cómo estructuras económicas y políticas condicionan la manera como experimenta un sujeto su proceso formativo y su tránsito al mundo del empleo. Para el caso de estudiantes indígenas de universidades interculturales nos permitió entender algunas maneras en las que funciona la desigualdad social y el racismo intercultural del Estado. Tenemos elementos que nos hace concluir que estos procesos sociales y culturales están siendo condicionados por una dinámica económica que reduce la intervención estatal y que condiciona los empleos convirtiéndolos en empleos inestables y pasajeros y mal pagados. Además, podemos observar la gestación de una comunidad de actores sociales afines a los principios éticos y políticos y a las prácticas de la UVI con capacidades de gestión y de toma de decisiones en instituciones del Estado y en organizaciones sociales con financiamiento nacional o internacional.

Me gustaría cerrar compartiendo que mi experiencia con la etnografía, desde

una perspectiva intercultural, creando descripciones tensas con la finalidad de conjurar el conflicto, la tensión y la contradicción me ha mostrado veredas posibles de interpretación de una realidad tan compleja como lo es la educación superior intercultural en México.

REFERENCIAS

- Aguirre, J. E., de Laurentis, C. G., & Boxer, M. (2019). Lo (auto)etnográfico como territorio fecundo para una pedagogía queer: Narrativas de experiencias performáticas en el trayecto doctoral. *Revista de Educación*, 18(0), 187–205. https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/r_educ/article/view/3756
- Bourdieu, P. & Passeron, J. C. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Fontamara.
- Braunholz, J. (2022, 19 de marzo). Causa de la huida de Nestlé. La Jornada del Campo, suplemento, *La Jornada*. 174.
- Clifford, J. y Marcus, G. (eds.). (1991). *Retóricas de la antropología* (J. L. Moreno-Ruiz, trad.). Ediciones Júcar.
- Concheiro, L., Ávila, L. E., Gordillo, Á., Martínez Torres, E., & Peralta, I. (Coords.). (2025). *Interculturalidad crítica e investigación vinculada*. CLACSO / UNICACH. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/252980/1/Interculturalidad-Concheiro.pdf>
- Dietz, G. (2017). La construcción e in-

- interpretación de datos etnográficos. En: Á. Díaz Barriga y C. Domínguez Castillo (coords.), *La interpretación: un reto en la investigación educativa* (pp. 229-262). Newton Edición y Tecnología Educativa y Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Dietz, G. & Mateos Cortés, L. S. (2019). Las universidades interculturales en México, logros y retos de un nuevo subsistema de educación superior. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 25(49), 163-190.
- Dietz, G., & Álvarez, A. (2015). Doubly reflexive ethnography for co-laborative research in Mexico. In P. Smeyers, D. Bridges, N. C. Burbules, & M. Griffiths (Eds.), *International handbook of interpretation in educational research* (pp. 653-675). Dordrecht: Springer Science+Business Media. https://doi.org/10.1007/978-94-017-9282-0_33
- Erdősóvá, Z. (2011). La universidad intercultural latinoamericana como un fenómeno múltiple. Una aproximación desde la teoría de los modelos educativos ecuatoriano y mexicano. *Cuadernos In-terculturales*, 11(21), 59-84. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55229413004>
- Erdősóvá, Z. (2011). La universidad intercultural latinoamericana como un fenómeno múltiple: una aproximación desde la teoría de los modelos educativos ecuatoriano y mexicano. *Cuadernos Interculturales*, 11(21), 59- 84.
- Fals Borda, O. (1973). Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción en Colombia. *Revista Mexicana de Sociología*, 35(1), 49-62. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.1973.1.62189>
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Siglo XXI.
- Fals Borda, O. (2017). *Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. (Edición Obras Escogidas). <https://portaldelibros.unal.edu.co>
- Freire, P. (1994). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Fresa, J. L. (2004). *Los nuevos guerreros del mercado. Trayectorias laborales de jóvenes buscadores de empleo*. Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia-Centro Interamericano para el Desarrollo del Conocimiento en la Formación Profesional-Organización Internacional del Trabajo.
- Gadamer, H. G. (2005). *Verdad y método* (M. Olasagasti, trad.). Sígueme.
- García Canclini, N. (2005). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Gedisa.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas* (L. A. Bixio, trad.). Gedisa.
- Gutiérrez Chong, N. (2021). *Jóvenes e interseccionalidad: color de piel-etnia-clase. Zona Metropolitana del Valle de México*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Jiménez Moyo, C. (2023). *Veredas de*

- montaña: experiencias interculturales de estudiantes universitarias en Tequila, Veracruz [Tesis de doctorado, Universidad Veracruzana]. Repositorio Institucional UV.
- Jiménez Moyo, C. y Ávila Pardo, A. A. (2024). La investigación vinculada y los propósitos de la educación superior intercultural. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 54(1), 139-164. <https://doi.org/10.48102/rlee.2024.54.1.611>
- Navarro Martínez, S. I. (2016). Discursos y prácticas de la educación intercultural. Análisis de la formación de jóvenes en el nivel superior en Chiapas [Tesis de doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas]. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. <https://hdl.handle.net/20.500.12753/4055>
- Rivera-Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rojas-Cortés, A. y González Apodaca, E. (2016). El carácter interacto-ral en la educación superior con enfoque intercultural en México. *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, 14(1), 73-91. <http://dx.doi.org/10.29043/liminar.v14i1.424>
- Rufer, M. (2010). La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y Sociedad*, 14(28), 11-31. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys14-28.ltpn>
- Saraví, G. A. (2015). *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*. Flacso México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sartorello, S. C. (2024). “Con mi corazón abierto”: Aportes de María Bertely a las milpas educativas para el buen vivir. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 45(179), 52-74. DOI: 10.24901/rehs.v45i179.1052
- Sennett, R. (2013). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama.
- Spivak, G. C., (1990). *Post-Colonial Critic*. Routledge.
- Walsh, C. (2011). Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial. En *Desde adentro. Etnoeducación e interculturalidad en el Perú y América Latina* (pp. 93-105). Centro de Desarrollo Étnico.
- Willis, P. (1988). *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera* (R. Feito, trad.). Akal.

“SEMBRANDO VIDA”: DOS CASOS ETNOGRÁFICOS DE LO POPULAR SOBRE LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA POR CONSENSO

“SEMBRANDO VIDA”: TWO ETHNOGRAPHIC CASES OF POPULAR COMMUNITY ORGANIZATION BY ACCORD

PEDRO YAÑEZ MORENO*

<https://orcid.org/0000-0001-9698-4101>

JUAN V. CUATLÁN CORTÉS**

<https://orcid.org/0009-0003-5526-2454>

PATRICIA MATUS ALONSO***

<https://orcid.org/0009-0000-0286-656X>

* Profesor Investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Responsable del Laboratorio de Anatomía, y del Huerto Etnoecológico de Narrativas y Observación (HENO) de la ENAH. Coordinador del Boletín EtnografíaArte. Contacto: pedro_yanez@inah.gob.mx

** Biólogo por la FES Iztacala, UNAM, y Maestro en Antropología Social por el CIESAS, Pacífico Sur. Coordinador de Vinculación en la Sociedad de Investigación y Difusión de la Etnobiología, AC. Contacto: juancuatlan@gmail.com

*** Investigadora Posdoctoral con el programa de becas posdoctorales en la UNAM, en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEI-ICH-UNAM). Doctora en Estudios Feministas por la UAM-Xochimilco. Maestra en Antropología Social por el CIESAS, Pacífico Sur. Licenciada en Nutrición por la URSE. Contacto: patriciamatusalonso@gmail.com

Fecha de entrega: 15 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 20 de octubre de 2025

RESUMEN

El programa “Sembrando Vida” (SV) ha sido una de las apuestas del reciente gobierno mexicano en materia de disminución de la pobreza, el rezago social y la restauración ambiental. Dentro de sus objetivos principales se encuentra promover la autosuficiencia alimentaria a través de las prácticas agroecológicas para fortalecer el tejido social comunitario. No obstante, su implementación ha estado marcada por el consenso de los procesos locales, las reinterpretaciones culturales e incluso tensiones organizativas. Este artículo se construye desde el interés etnográfico de lo popular, por lo que considera los sentimientos y discursos sobre la pérdida (cultural) de dos comunidades indígenas.

PALABRAS CLAVE: *Sembrando vida, etnografía, mixteca alta y huasteca hidalguense*

ABSTRACT

The “Sembrando Vida” (SV) program has been one of the recent initiatives of the Mexican government to reduce poverty, address social backwardness, and restore the environment. Its main goals include promoting food self-sufficiency through agroecological practices to strengthen the community’s social fabric. However, its implementation has been marked by the confluence of local processes, cultural reinterpretations, and even organizational tensions. This article is based on interest a grassroots ethnographic, considering the feelings and discourses surrounding (cultural) loss in two Indigenous communities.

KEYWORDS: *Sembrando Vida, Ethnography, Mixteca Alta and Huasteca Hidalguense*

INTRODUCCIÓN

La pérdida de la cultura en los pueblos rurales e indígenas de México se agudiza inexorablemente al desvanecimiento de sus tradiciones, costumbres y actitudes comportamentales (Pérez-Zavala, 2004). Ejemplos más recientes que dan sustento a esta afirmación determina el deseo de buscar mejores oportunidades en la vida se encuentran con el continuo exódo de las familias a las ciuda-

des que buscan salir de la pobreza; la pérdida de la soberanía alimentaria por el saqueo, despojo y deterioro de las tierras; la interrupción de las actividades productivas y cambios de las formas de cultivar por “el atraso tecnológico”, así como la gran brecha digital entre generaciones (Gómez, 2021).

A partir de esta premisa se examina la experiencia de un programa social en dos comunidades rurales e indígenas, separadas geográficamente y en apariencia distintas culturalmente: San Pedro Quilitongo, ubicada en la Mixteca Alta de Oaxaca, y Atlalco, comunidad nahua de la Huasteca Hidalguense. La decisión se debe a que las decisiones que han tomado estas localidades para adaptar sus necesidades permite explorar la implementación de las formas organizativas tradicionales como el tequio o la faena y el uso de los saberes agroecológicos locales, en resignificación con la implementación del programa gubernamental “Sembrando Vida” (SV).

Si bien, la visión del Estado presupone que un programa social debe ser llevado a cabo según sus intenciones de “progreso”,¹ esta investigación contrapone dicha expectativa al reproducir la realidad de dos contextos locales donde se vive lo popular,² con la finalidad de analizar los procesos de continuidad

1. El progreso es una noción que cambia de sentido según la época económica.

2. Para García-Canclini (s/f) lo popular permite abarcar sintéticamente una identidad compartida de los grupos sociales que coinciden en un proyecto solidario.

y transformación por el trabajo colectivo. Por ello, buscamos identificar las contradicciones y tensiones que logran detener o no, la pérdida cultural y el fracaso del programa.

Es preciso señalar que, en el contexto de programas de bienestar como SV, la relación entre trabajo remunerado y trabajo comunal se vuelve un punto de discusión, debido a que para ser beneficiario se requiere cumplir con ciertos requisitos como el contar con un espacio para sembrar y cultivar, lo que ha llevado a campesinos a deforestar sus territorios, e incluso en algunos lugares se ha debilitado el modelo comunitario por la pérdida de autonomía local frente a los funcionarios que supervisan los objetivos del programa (Meza-Hernández, 2022).

Sin embargo, no todas las experiencias han sido las mismas, pues cada pueblo se organiza con el fin de promover cambios que favorezcan la vida comunitaria. Por ello, nos cuestionamos: ¿Puede un programa gubernamental asumir lógicas colectivas sin afectarlas? ¿Qué pasa cuando el “tequio” o la “faena” se incorporan a un programa con visión desarrollista? Estas preguntas ayudaron a recopilar, recuperar y registrar la experiencia de algunas personas que estuvieron involucradas en el programa SV durante los años 2022 y 2024.

El análisis comparativo entre San Pedro Quilitongo (pueblo mixteco) y Atlalco (pueblo nahua) dio como respuesta un interés por el programa ya que se adaptó a las necesidades locales por consenso comunitario aprovechan-

do las técnicas locales de cultivo y otros saberes en la destinación de trabajo con las tierras comunitarias. En consecuencia, el enfoque agroecológico para este trabajo se entiende como un proyecto ético-político que reclama las otras miradas no hegemónicas que diseñan y adaptan las políticas públicas desde el medio rural e indígena.

Programa gubernamental “Sembrando vida”

En los últimos años, algunas investigaciones han analizado críticamente el programa Sembrando Vida (SV) como una de las apuestas centrales del actual modelo de desarrollo rural en México. Desde una perspectiva sociológica y crítica, Cano-Castellanos (2024) examina el cambio agrario contemporáneo en el sureste de Chiapas, cuestionando las narrativas que presentan al campesinado como un sector en vías de extinción o como necesariamente opuesto al capital y al Estado. La autora señala que SV refleja ambivalencias entre el paternalismo estatal, las prácticas de cooptación y el intento de control de los saberes campesinos e indígenas. Si bien el programa plantea aspiraciones ecológicas y sociales relevantes, también opera inmerso en lógicas neoliberales y enfrenta impactos de graves consecuencias sobre los proyectos de vida de las comunidades rurales.

Desde otro enfoque, Montes-Ramírez y Sánchez-Juárez (2024) analizan a SV como una política pública integral que

articula conservación ambiental y desarrollo rural sostenible. Su estudio resalta que el programa no sólo busca restaurar zonas degradadas y mitigar los efectos del cambio climático, sino también mejorar las condiciones socioeconómicas de las comunidades más vulnerables. A través del apoyo económico directo y la promoción de actividades agrícolas sustentables, SV contribuye a fortalecer la seguridad alimentaria, generar empleo y estimular la organización comunitaria.

Sin agotar el estado de arte, podemos decir que estas investigaciones descritas anteriormente advierten polaridad en sus hallazgos por la implementación del programa. Y, de seguir analizando la literatura especializada en el tema podemos encontrar más puntos de inflexión a lo largo de la crítica del programa (Masferrer-Kan, 2023 y Toledo, 2024), lo que hace enfrentar varios desafíos, entre ellos la necesidad de mejorar la capacitación técnica de los participantes, garantizar un seguimiento constante de las actividades y fortalecer la coordinación interinstitucional para optimizar los resultados. No obstante, y a pesar de estas limitaciones, también se puede considerar que SV representa un modelo innovador para la política pública rural en México, ofreciendo una oportunidad para impulsar la sostenibilidad socioambiental en territorios históricamente marginados (Ortiz-Timoteo y Sánchez-Sánchez, 2024).

CONSIDERACIONES

TEÓRICAS-CONCEPTUALES

La etnografía es una práctica que describe la evidencia de lo contado y busca de forma sistemática observar, clasificar, interpretar y cuestionar la realidad. Su quehacer se basa en registrar la poliseimia del comportamiento culturalmente significativo de cualquier sociedad concreta (Marcus y Cushman, 1991, Arganis-Juárez, 2017). El interés de la etnografía por lo popular se debe a la construcción ideológica comunitaria opuesta a lo hegemónico (García-Canciani, s/f). En este sentido, la etnografía de lo popular que planteamos para este estudio considera los sentimientos y discursos sobre la pérdida (cultural) de otras personas, debido sobre todo a los cambios masivos por la industrialización y la urbanidad (Berliner, 2012).

La etnografía de lo popular trata de comprender los procesos sociales y prácticas culturales, específicamente a escala cotidiana (Rockwell, 2009) a través de la producción teórica y el acercamiento a la realidad dentro del proceso de investigación antropológica, lo que representa la aprehensión del campo en parte desde el pensamiento, la imaginación y la creatividad que tienen los sujetos para dar a conocer sus problemas y significar su vida diaria.

Para el caso que nos ocupa, la investigación sobre el uso de un programa social en dos comunidades indígenas se basa en los discursos y prácticas observadas, con su relación a la organi-

zación comunitaria por consenso. La etnografía de lo popular brinda la capacidad de buscar problemas antes que solucionarlos o de ofrecer explicaciones de hechos (Velasco y Díaz, 1997), por lo que nos adentramos en la vida de las y los campesinos que son beneficiarios de un programa social y llevan a cabo la agroecología con el fin de satisfacer algunas necesidades alimentarias y hasta económicas.

La agroecología es una de dichas prácticas que ha pasado de ser un conjunto de técnicas agrícolas a consolidarse como una propuesta transdisciplinaria, política y epistémicamente situada. De acuerdo con Altieri (1995) y Toledo (1995), la agroecología no solo integra conocimientos técnicos para el manejo de agroecosistemas, sino que también reconoce los saberes campesinos y comunitarios como ejes fundamentales de sustentabilidad. Más allá del rendimiento agrícola, la agroecología es una crítica que plantea la transformación profunda de las relaciones entre sociedad y naturaleza, encaminando a sistemas más justos, resilientes y culturalmente enraizados. Es decir, se entrelaza con otros enfoques como la ecología política, la economía ecológica y la etnoecología (Gliessman, 1998; Toledo y Barrera-Bassols, 2008). Autores como Holt-Giménez (2006) destacan que la agroecología no es neutral, sino que constituye una forma de resistencia frente a los modelos extractivistas y las lógicas de desarrollo impuestas desde arriba.

Con relación a la organización desde lo colectivo, Maldonado (2016) menciona que en algunas regiones del sur de México se le denomina comunalidad. La comunalidad es un principio organizativo y ontológico presente en muchas comunidades del país. El cual no se trata únicamente de una forma de propiedad colectiva, sino de un modo de vida que articula trabajo, decisión y celebración comunitaria. Dentro de estos marcos interpretativos, tenemos al "tequio" o "faena", el cual es entendido como un trabajo colectivo no remunerado —al menos en una lógica occidental—, que implica prácticas de cooperación y formas de reproducción social que establece vínculos de reciprocidad, pertenencia e identidad.

Cuando las comunidades se organizan, y deciden trabajar en colectivo, establecen normas que deben cumplirse; por ejemplo no participar en el tequio o la faena puede implicar sanciones económicas, morales y políticas, como perder el derecho a voz y voto en la asamblea. Díaz-Gómez (2004) ha descrito la comunalidad como un sistema establecido por una serie de relaciones, primero entre la gente y el espacio, y, en segundo término, entre las personas; regido por reglas, interpretadas a partir de la propia naturaleza y definidas con las experiencias de las generaciones, para alcanzar un bien común mediante el conocimiento local.

Con respecto al conocimiento local, no debe entenderse únicamente como un conjunto de técnicas o nombres po-

pulares sobre algún tema particular. Tal como sostienen Toledo y Barrera-Basols (2008), se trata de una práctica que remite a la reproducción de la memoria porque articula acciones, creencias, paisajes y relaciones con los seres humanos y todos los demás seres sintientes.

Los saberes tradicionales locales (etnoecología) o el conocimiento local están profundamente ligados a la historia del territorio, la oralidad y la experiencia intergeneracional. En contextos de políticas públicas, estos conocimientos pueden ser puestos en acción mediante los diálogos colectivos que al resignificarse en función de formas productivas o políticas, permiten el manejo y aprovechamiento del territorio ubicando sitios donde hay recursos bióticos y abióticos, así como seres sintientes que allí residen.

Con respecto al diálogo de saberes, constituye un proceso que no debe asumirse como neutral, puesto que implica relaciones de poder, conflictos y negociaciones. En esta perspectiva, la agroecología crítica propone metodologías participativas que no solo reconozcan estos saberes en consenso, sino que los incorporen como base de los procesos de transformación productiva y social dentro de una relación tripartita con la naturaleza, lo biológico, lo cultural y lo lingüístico (Maffi y Woodley, 2010). Este enfoque integrador se conoce como bioculturalidad y reconoce el valor de los saberes locales y tradicionales, al promover una transformación profunda desde las comunidades y el sentimien-

to que existen por sus territorios, y, por ende, la aceptación y el intercambio de saberes entre los programas sociales y los propios conocimientos locales se tienen que llevar a las asambleas para decidir por el bien comunitario.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

Este artículo se basa en una investigación de enfoque etnográfico, realizada entre 2022 y 2024 en dos comunidades rurales de México: San Pedro Quilitongo, en la Mixteca Alta de Oaxaca, y Atlalco, en la Huasteca hidalguense. La elección de estos dos casos responde a la intención de conocer formas diversas de apropiación y resignificación del programa Sembrando Vida (SV) en contextos con trayectorias organizativas, históricas y soci ecológicas distintas.

La metodología propuesta se desarrolla bajo un enfoque cualitativo, debido a su interés en comprender las experiencias y percepciones de las y los beneficiarios mediante las narrativas (Taylor y Bogdan, 1984). Las entrevistas y encuestas fueron aplicadas en las dos comunidades rurales e indígenas, con el fin de conocer los cambios en la biodiversidad local y el impacto sobre las continuidades y transformaciones del territorio por el programa Sembrando Vida. El enfoque descriptivo fue para dar a conocer la evidencia de lo contado y detallar los cambios que se han ido dando a través del tiempo por la implementación del programa en las localidades, logrando identificar sus necesidades

al quehacer de las prácticas tradicionales locales.

La metodología combinó el trabajo de campo³ con entrevistas semiestructuradas, observación participante y revisión documental. En San Pedro Quilitongo se realizaron entrevistas con las y los beneficiarios del programa, observación de jornadas de trabajo comunitario, visitas al vivero y registro de las prácticas agroecológicas realizadas por las personas beneficiarias del programa. Asimismo, se recuperó información histórica sobre la comunidad y se consultaron documentos municipales. En Atlalco, el trabajo de campo se enfocó en entrevistas a profundidad, dando énfasis a la organización comunitaria. De este modo, para el acercamiento con las personas se contó con la guía de entrevista para abordar temas como: el programa Sembrando Vida, la organización colectiva por consenso, las expectativas respecto a la reactivación de saberes locales y la gestión colectiva en el manejo de las tierras.

Resta decir que la investigación está basada en los principios de responsabilidad profesional, por lo que el nombre

de las personas ha sido cambiado para proteger su identidad. Respecto a la bioética, se llevó a cabo la lectura del consentimiento previamente informado a las personas, y una vez que se aceptó la participación de las personas en la investigación se llevaron a cabo grabaciones de las entrevistas y encuestas (Yañez-Moreno, 2025).

ÁREA DE ESTUDIO

San Pedro Quilitongo

Es una comunidad rural en el municipio de Asunción Nochixtlán, ubicado en la Mixteca Alta de Oaxaca. Se encuentra asentada a 2 320 metros sobre el nivel del mar, en una zona montañosa con topografía accidentada, que forma parte de la subprovincia de las Sierras Centrales de Oaxaca, en la región conocida como la Sierra Madre del Sur (INEGI, 2001). Su bioma predominante combina el matorral xerófilo con zonas de bosque templado, en donde se desarrollan especies como encinos (*Quercus* spp.), ocotes (*Pinus* spp.), nebro (*Juniperus flaccida*), y diversidad de cactáceas. Esta complejidad ecológica ha permitido el desarrollo de estrategias productivas adaptadas, pero también implica retos para las actividades agropecuarias cotidianas.

El paisaje de Quilitongo es heterogéneo: conviven zonas de monte, parcelas de cultivo, caminos comunitarios, manantiales, pozos y asentamientos dispersos organizados en cuatro barrios. La comunidad ha mantenido un conoci-

3. El trabajo de campo (TC) es el núcleo duro de la antropología que nos permite acercarnos a un lugar sin intermediarios. el trabajo de campo prevé, planea y traslada a la persona que investiga. El TC nos hace partícipes de dos convicciones básicas: que el etnógrafo u etnógrafa estuvo allí, y que su visión interpretativa de la cultura sentida será la que nosotros mismos hubiésemos suscrito de encontrarnos en su situación (Clifford y Marcus, 1991).

miento detallado del territorio y sus recursos, donde los habitantes reconocen los nombres de cerros y cañadas —muchos de ellos en lengua mixteca— como referentes para la orientación, la ritualidad y la organización del trabajo. Sitios como *Yumbuayé*, *Yutandoni*, *Yucawa* o *Yutiquisi* no solo tienen una función topográfica, sino también simbólica, al estar asociados con prácticas de pastoreo, recolección, o reforestación. Este conocimiento geográfico y socioecológico local es clave para comprender cómo se estructuran las formas de uso del suelo y cómo se planifican los ciclos productivos y rituales.

En términos ambientales, el clima es de tipo semiseco templado, con lluvias de verano y temperaturas que oscilan entre los 14 y 22 °C (García-Amaro, 2004). Los suelos predominantes son de tipo vertisol y luvisol, y localmente se reconocen distintos tipos de tierra con base en su color, textura y fertilidad: la tierra roja (de monte), la blanca (de zonas bajas), y la tierra de cultivo, que suele enriquecerse con abono o composta. Este saber edáfico tradicional está íntimamente ligado a la organización del trabajo agrícola.

Los sistemas productivos predominantes incluyen la milpa tradicional, que combina maíz, frijol, calabaza, quelites y otras especies alimenticias, y el cultivo de agave. Recientemente, también se han introducido especies destinadas a la producción de mezcal, como el tobalá. Por otra parte, la reforestación ha sido impulsada tanto por iniciativas propias

como por programas gubernamentales, en particular SV. La comunidad ha adaptado y reelaborado prácticas agroforestales con base en el ensayo y error, como lo muestra el testimonio de Fidel Betanzos: “Las plantas necesitan su propia cobija, y le pongo más plantas para que las cuiden”.

Desde el punto de vista histórico, Quilitongo tiene una fuerte identidad comunal, cimentada en la memoria territorial, la organización política autónoma y una serie de prácticas colectivas que se han mantenido a pesar de procesos de modernización e intervención externa. La fundación colonial data de 1550, aunque la ocupación indígena del territorio es mucho más antigua. Las transformaciones provocadas por el ferrocarril, las carreteras y las políticas neoliberales han afectado tanto el medio ambiente como el tejido comunitario, especialmente por la migración de las nuevas generaciones y la pérdida de la lengua mixteca. Aun así, la comunidad mantiene una fuerte conciencia de su identidad como pueblo mixteco de la zona alta. Esta persistencia cultural se expresa en el cuidado del territorio, en la continuidad de saberes tradicionales como la milpa y el pulque, y en el valor que se otorga a las prácticas alimenticias locales. Como recordó don Ángel Avendaño, de 91 años: “Frijoles con nopalitos, un chile verde y su jícara de pulque... con eso uno crecía fuerte”.

San Pedro Quilitongo no solo representa una unidad territorial delimitada, sino una comunidad viva, con una historia y una forma de vida que dialogan

constantemente con su entorno. Esta dimensión biocultural del territorio es clave para comprender cómo el programa SV ha sido apropiado, resignificado y adaptado a sus propios marcos de organización y subsistencia.

Atlalco

Es una comunidad nahua localizada en el municipio de Yahualica, al noreste del estado de Hidalgo, dentro del área cultural e histórica conocida como la Huasteca. Situada en la subprovincia Carso Huasteco de la Sierra Madre Oriental, Atlalco presenta un sistema de topofor-mas de sierra abrupta, con elevaciones que oscilan entre los 300 y 400 metros sobre el nivel del mar (INEGI, 2020). La vegetación circundante combina zonas de selva mediana subperennifolia con franjas dedicadas a la agricultura de temporal, intercaladas por barrancas y suelos irregulares. El clima es templado semicálido húmedo, con precipitaciones que superan los 1 900 mm anuales, aunque en los últimos años los habitantes han señalado un aumento de eventos climáticos extremos, como sequías prolongadas o lluvias torrenciales que alteran los ciclos agrícolas y la vida cotidiana (INEGI, 2020).

La historia de Atlalco está marcada por procesos de resistencia frente a la dominación política y la apropiación territorial. Testimonios orales señalan que los primeros habitantes provenían de la comunidad vecina de Tecacahuaco, desde donde migraron algunas familias

que dieron origen al actual asentamiento. Aunque no existen registros precisos sobre su fundación, en el censo de 1900 ya aparece como pueblo con 260 habitantes, y su incorporación formal al municipio de Yahualica ocurrió en 1936 (INEGI, 2024).

Durante el siglo XX, la comunidad enfrentó episodios de explotación y abuso por parte de las autoridades municipales, que imponían cuotas económicas y exigencias laborales. Un hito en la historia local fue la resistencia encabezada por Tomás Bautista, delegado de Atlalco en los años cincuenta, quien se negó a seguir entregando dinero al presidente municipal, enfrentando la cárcel junto con su comité. Este acto de desobediencia marcó el inicio de un proceso de autonomía comunitaria que influiría en otras localidades de la región.

Otro episodio significativo fue la defensa del territorio durante los años ochenta, en el contexto de los conflictos agrarios que atravesaron la Huasteca. El crecimiento de la ganadería comercial, impulsado por la apertura de carreteras y mercados, provocó la expansión violenta de ganaderos mestizos sobre tierras indígenas. En 1982, Atlalco vivió uno de los episodios más violentos, cuando pistoleros contratados por ganaderos intentaron tomar 300 hectáreas del ejido, resultando en la muerte y tortura de varios nahuas. A pesar del dolor, estos hechos consolidaron una conciencia colectiva en torno a la defensa del territorio y al derecho a decidir sobre los bienes comunes (Briseño-Guerrero, 1994; Ávila-Méndez, 2012).

La persistencia de prácticas agrícolas tradicionales, como el cultivo de maíz, frijol y árboles frutales, se combina con la participación en programas sociales como SV. Aunque la implementación del programa ha enfrentado obstáculos, entre ellos la desorganización y la falta de seguimiento técnico, también ha abierto espacios para la reactivación de saberes, como la apicultura, y para el fortalecimiento de redes de colaboración entre quienes sí mantienen un compromiso con el trabajo comunitario.

Atlalco representa un caso emblemático en la Huasteca nahua, donde el territorio es al mismo tiempo espacio productivo, memoria histórica y símbolo de lucha. Las dinámicas agroecológicas que se practican en la actualidad, en el marco del programa estatal, deben leerse desde esta trayectoria de resistencia, en la que las personas mayores, como Eustaquio y su abuelo Tomás, han sido pilares de una forma de vida que aún defiende la tierra como bien común y la organización comunitaria como principio de autonomía.

ETNOGRAFÍA DE LO POPULAR

San Pedro Quilitongo: entre el tequio y la agroecología organizada

San Pedro Quilitongo presenta una forma organizativa consolidada basada en el tequio. Las actividades del programa Sembrando Vida (SV) se realizan bajo una lógica de colaboración comunitaria en tareas como la elaboración de abono,

el mantenimiento del vivero y la distribución de insumos; donde cada beneficiario aporta materiales y trabajo, además de un compromiso comunitario compartido.

En este contexto, los saberes agroecológicos locales se expresan en la preparación de compostas con insumos como rastrojo, estiércol, melaza y en el uso de lombricomposta para fertilizar los cultivos. A pesar de que ciertas áreas del terreno han perdido fertilidad por “el cambio climático”, las personas muestran una fuerte voluntad de regenerarlo, combinando el conocimiento tradicional local con las capacitaciones técnicas proporcionadas por el personal del programa. Bajo este esquema, las personas beneficiarias acordaron trabajar por consenso retomando el tequio como estructura organizativa:

La entrada es a las 9 de la mañana y dependiendo de lo que se va a hacer, es que se hace. Por ejemplo, ahorita, se va a hacer el abono y ya nos retiramos. Pero si hay que hacer otra cosa en el vivero o la preparación de la tierra para los árboles, llenar bolsas, sembrar, regar o checar la lombricomposta... también la composta la utilizan en sus hogares para sus árboles. (Entrevista, Don J., 49 años, diciembre, 2022)

El abono que preparan de manera colectiva es resultado de un saber agroecológico que se ha afinado mediante el diálogo con los facilitadores del programa. Cada integrante aporta materiales como tierra, estiércol de ganado, ceniza, melaza y piloncillo:

Este abono es a base de tierra, abono de ganado, rastrojo, ceniza, carbón de leña, melaza, piloncillo o canela. Cada uno de los beneficiarios lleva alguno o varios de los ingredientes, dependiendo de lo que puedan aportar. La melaza, el maíz molido o el salvado de trigo son lo único que se compra. (Entrevista, Don J., 49 años, diciembre, 2022)

Aunque el trabajo puede parecer arduo, los beneficiarios reconocen su valor económico:

Es una ayuda para el campesino, más que nada. Nos dan 4500 mensuales, 500 pesos se quedaban de ahorro, pero ahora ya nos empezaron a dar los 5000 pesos. Para eso hay que trabajar, no nada más así nos lo dan. Estamos sembrando, tenemos una meta de 2700 a 2900 árboles, ya sean maderables o frutales. Y esto que ahorita estamos haciendo es para ponérselo a los arbolitos. (Entrevista, Don I., 48 años, enero, 2023)

Las personas también dan cuenta de las condiciones ambientales adversas, como la falta de lluvia y la baja fertilidad del suelo:

Nuestra tierra ya no es fértil, ya no quiere llover. Además, no se le puede echar el fertilizante del que venden porque no les sirve por el tipo de tierra que tenemos, que es tierra blanca. La tierra negra o tierra cañada es más fértil, porque tiene más nutrientes y la tierra blanca es alcalina. (Entrevista, Doña M., 56 años, noviembre, 2022)

El sentido del tequio, como forma de organización comunitaria, también se expresa claramente:

La unión hace la fuerza y entre todos hacemos las obras para beneficio de la comunidad, pero también es la única manera donde puede uno contribuir. (Entrevista, Don G., 64 años, enero, 2023)

Estos testimonios permiten interpretar el trabajo colectivo desde una perspectiva más amplia. Como señala Maldonado (2016), el tequio no es solo una forma de trabajo colaborativo, sino una expresión de la comunidad como principio organizativo y ontológico que articula trabajo, decisión y celebración comunitaria. Esta forma de participación refuerza vínculos de pertenencia e identidad, y responde a una ética de reciprocidad.

No obstante, la incorporación de incentivos monetarios por parte del programa introduce nuevas tensiones. Tradicionalmente, el tequio es una práctica no remunerada, pero en este contexto se transforma en una forma híbrida. Esto plantea una reconfiguración del trabajo comunal, donde la lógica colectiva se entrelaza con la estatal de subsidio individual. Si bien el trabajo conjunto se mantiene, su significado podría estar desplazándose hacia una racionalidad más instrumental por los embates del dinero como mercancía.

De ahí que el pueblo se organice para generar mercancías que puedan venderse y buscar amortiguar la salida de la comunidad por falta de empleos. Mediante el uso de insumos locales y la preparación de compostas constituyen ejemplos de saberes agroecológicos comunitarios que se utilizan para mejorar los cultivos y obtener los alimentos. Si hay cose-

cha sobrante entonces se intercambia o se vende. Un ejemplo es el intercambio de pulque por leguminosas entre locatarios y compradores.

Sin duda, estos saberes son parte de una memoria biocultural que articula prácticas, relaciones ecológicas y conocimientos intergeneracionales (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). Otro ejemplo es el hecho de que los beneficiarios distingan entre diferentes tipos de suelo (tierra blanca, tierra negra), lo que da evidencia de un conocimiento territorial profundo. La tierra blanca tiene pocos nutrientes y tendrá que ser recuperada por medio del maguey pulquero, mientras que la tierra negra servirá para la milpa y los frutales. Estos saberes, sin embargo, no son estáticos, sino que se transforman a través del diálogo de saberes con los técnicos del programa, tal como proponen Maffi y Woodley (2010). Sin embargo, este diálogo, aunque enriquecedor, también está mediado por las relaciones de poder que deben ser reconocidas y problematizadas.

En síntesis, la experiencia de San Pedro Quilitongo muestra que cuando un programa gubernamental como Sembrando Vida se articula con formas organizativas comunitarias ya existentes y con la puesta en marcha de saberes locales, puede generar impactos significativos en lo productivo y en lo comunitario. Es cierto, no todas las personas se benefician del programa, pero en relación de cómo llegan los programas a la comunidad, entonces se decide por consenso quién se registrará en el siguiente programa social.

Sin embargo, ponerse de acuerdo también evidencia los desafíos de insertar políticas públicas en contextos comunales: se abren posibilidades de apropiación local, pero también de tensiones que ponen en juego la autonomía, la identidad y el sentido profundo de lo colectivo. El deseo de tener al alcance las oportunidades de vida en ocasiones no alcanza para todos ni todas.

Atlalco: entre la búsqueda de reorganización comunal y la agroecología emergente

La comunidad nahua de Atlalco presenta una realidad contrastante en su relación con el programa Sembrando Vida (SV). Aunque cuenta con una estructura política tradicional basada en la asamblea comunitaria, la implementación del programa ha estado marcada por problemas en la organización por consenso, lo que promueve la reactivación de las formas de participación colectiva. A diferencia de San Pedro Quilitongo, donde el tequio constituye un soporte firme de colaboración, en Atlalco las prácticas comunales como el trabajo colectivo aún no se consolidan plenamente como dinámicas centrales del proyecto común. Es decir, que aunque históricamente la faena es un recurso colectivo que permite sacar adelante los proyectos comunitarios, en la actualidad los problemas económicos impiden destinar el tiempo en la participación de los proyectos comunes.

El grupo beneficiario del programa SV en Atlalco se conformó a partir de una convocatoria realizada en la asamblea comunitaria en la que inicialmente se inscribieron 15 personas. Sin embargo, con el tiempo, solo diez continuaron, y algunos de ellos también se fueron desvinculando por falta de motivación, escaso acompañamiento técnico y dificultades para sostener el ritmo de trabajo. Aunque el grupo estableció como propuesta trabajar tres días por semana, como indica el programa, esta flexibilidad ha derivado en desigualdades internas en la carga laboral y en la participación efectiva:

Aunque no todo sale como se espera, seguimos adelante. Estamos aprendiendo a cuidar plantas, a hacer productos. Pero necesitamos más organización y dedicarle más trabajo. (Doña P. 46 años, noviembre, 2024)

Este testimonio evidencia una experiencia donde el esfuerzo individual persiste, pero aún no logra consolidarse en una estructura colectiva fuerte. La expectativa de una mayor articulación colectiva sigue presente, con la intención de mayor participación entre los integrantes.

A veces es difícil tanto trabajo, como que uno se desanima, pero este trabajo es colectivo y todos tenemos que jalar parejo, no solo uno. (Don E., 40 años, noviembre, 2024)

En este contexto, la comunalidad, entendida como forma ontológica de organización y vínculo con el territorio

(Maldonado, 2016; Díaz-Gómez, 2004), aparece debilitada, pero no ausente, e inclusive existe la aspiración de retomar prácticas productivas que se realizaban en Atlalco décadas atrás, como la apicultura. En este sentido son procesos de reactivación biocultural en curso:

Mi abuelo tenía colmenas en casa, y ahora queremos aprender de nuevo. Ya hay personas interesadas. No sabemos mucho, pero vamos a intentarlo. (Don E., 40 años, noviembre, 2024)

Este interés no sólo responde a una necesidad económica, sino a un deseo de recuperar vínculos con memorias del territorio y su apropiación. Desde el enfoque de Toledo y Barrera-Bassols (2008), esto puede leerse como un proceso de resignificación de saberes locales en clave agroecológica y territorial.

En cuanto al conocimiento campesino, los testimonios muestran que existe una base previa, resultado de experiencias agrícolas acumuladas, que se ha nutrido mediante las capacitaciones del programa. Este entrecruzamiento de saberes constituye una forma de diálogo, aunque todavía incipiente:

Hay cosas que ya sabía del campo, pues siempre he sembrado, pero los técnicos de sembrando vida nos enseñaron a hacer caldos, abonos, compostas, y ahora crecen mejor las plantitas. (Don E., 40 años, noviembre, 2024)

Siguiendo a Maffi y Woodley (2010), este diálogo de saberes, aunque posi-

tivo, debe ser analizado críticamente, considerando las relaciones de poder que median la implementación de programas como SV. La transmisión de conocimientos técnicos puede fortalecer capacidades locales, pero también corre el riesgo de desplazar o subordinar los saberes tradicionales si no se da en condiciones de horizontalidad.

En resumen, la experiencia de Atlalco muestra una agroecología en formación, con potencial para articularse a procesos de memoria biocultural, pero todavía marcada por fragilidades organizativas. La reactivación de prácticas como la apicultura, la disposición a aprender colectivamente y la expectativa de mayor participación comunitaria reflejan un proceso abierto, donde el futuro del programa dependerá de su capacidad para dialogar con las formas locales de organización por consenso, la aplicación del conocimiento tradicional y el esfuerzo por transformar los procesos productivos comunes.

LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA POR CONSENSO

El análisis comparativo entre San Pedro Quilitongo y Atlalco permite identificar cómo las condiciones locales, incluyendo las históricas, organizativas y simbólicas, inciden directamente en la manera en que se implementan y resignifican las políticas públicas. Lejos de una lógica homogénea, el programa *Sembrando Vida* se convierte en una negociación entre las formas estatales de intervención y

los sistemas normativos, éticos y organizativos propios de cada comunidad.

Desde la perspectiva de la agroecología crítica (Altieri, 1995; Toledo y Barrera-Bassols, 2008), la sostenibilidad no es únicamente un objetivo técnico-productivo, sino también un proceso social que implica la valoración de saberes locales, la organización colectiva y la construcción de autonomía. En este sentido, los casos analizados muestran cómo la agroecología puede adquirir significados distintos según el contexto: en San Pedro Quilitongo se articula con prácticas consolidadas como el tequio; en Atlalco se presenta la faena como una revitalización cultural con posibilidades futuras.

En Quilitongo, la existencia de una estructura comunal sólida, donde el tequio es práctica cotidiana y ampliamente legitimada, permite que el programa se inserte sin mayores fricciones. El trabajo colectivo no es una imposición, sino una forma habitual de organizar la vida comunitaria, y aunque no todos pueden contribuir al mismo tiempo por la familia o el dinero, se busca el modo de cumplir "porque es para el pueblo".

Un ejemplo se da con la experiencia del vivero, la producción de composta y la distribución equitativa del trabajo toda vez que las personas deciden alinearse con los valores locales, facilitando una adaptación del programa en función de las necesidades locales y hasta del territorio. Aquí, el programa no sólo promueve producción agroecológica, sino que refuerza

vínculos comunitarios, configurando lo que Martínez-Luna (2010) denomina una expresión de la comunalidad como principio ético y político.

Por el contrario, en Atlalco, el proceso de organización comunitaria aún se encuentra en reconstrucción debido a la pobreza marginal en la que está sumido el pueblo. Aunque la figura de la asamblea está presente, el compromiso colectivo es frágil y desigual porque las personas tienen que salir del pueblo a trabajar para lograr sacar adelante a la familia.

Los problemas de coordinación, la falta de seguimiento y la baja participación de algunos integrantes más jóvenes generan tensiones internas que debilitan el potencial del programa. No obstante, también hay señales de resistencia cultural, particularmente a través del deseo de recuperar prácticas como la apicultura mediante SV. Allí donde el programa se articula con prácticas preexistentes, como la faena, las y los beneficiarios saben que pueden fortalecer procesos de autonomía y sostenibilidad si logran colectividad. Pero hay que decirlo, donde las formas organizativas son más frágiles y poco recurrentes, los programas sociales pueden generar conflictos, desconfianza o fragmentación comunitaria.

Por tanto, este análisis bipartito sugiere la necesidad de revisar constantemente el diseño e implementación de estos programas públicos desde una perspectiva territorializada,⁴ que reco-

nozca las necesidades de las personas, a través de la diversidad biocultural, así como la organización comunitaria y epistemológica de las comunidades.

Asimismo, la inclusión de la organización por consenso, el acompañamiento continuo y el reconocimiento explícito de las diversas formas locales para decidir qué hacer con los programas sociales y a quién le pueden beneficiar, serán motivos de discusión en los procesos colectivos de cada localidad.

CONCLUSIONES

García-Canclini (s/f) menciona que el tratamiento de lo popular como especificidad en la cultura no siempre ha contribuido a profundizar en el estudio de sus implicancias. De ahí que este artículo se haya interesado por dicha limitación, al encarar que lo popular no corresponde con precisión a un referente empírico, a sujetos o situaciones sociales nítidamente identificables en la realidad; por el contrario, el propósito es buscar las necesidades de las personas que coinciden en un proyecto solidario.

En este sentido, quien haya hecho etnografía sabe que el dato no existe solo, sino que es siempre en interacción con el objeto de estudio, de ahí que nos ha-

pacio, el transformar permanentemente el lugar donde nuestra especie se desarrolla a través de la cultura y sus particularidades, tiene en la territorialidad la acción de crear un hogar a través de dotar de sentido e importancia simbólica, política y económica el lugar donde se vive" (Leyva, 2025, pp. 44 y 45).

4. "En este caso, la producción social del es-

yamos interesado en un tipo de etnografía de lo popular que vaya directamente sobre las consecuencias y no de las creencias que tienen los grupos sociales, lo que hace visible y discutible los motivos por los cuales se pierde la cultura en un grupo social. En este artículo se cumplen los objetivos que fueron poner atención en los sentimientos y discursos colectivos para identificar dónde es posible que se pueda crear la pérdida cultural por el uso de un programa social.

En los dos casos que presentamos, las diferencias entre San Pedro Quilitongo y Atlalco al momento de decidir un hecho por consenso demuestran que el éxito de un programa como Sembrando Vida no depende únicamente de su diseño institucional, desarrollista o de su presupuesto, sino de la capacidad de las comunidades para dialogar internamente, ajustando los tiempos y la etnoecología. Al hablar de los sentimientos, encontramos que son las decisiones las que permiten soportar lo que se siente al trabajar por el bien común. Si bien no nos concentramos en escuchar un sentimiento, al observar sus rostros nos dimos cuenta de que existía un semblante que irradiaba entusiasmo o preocupación.

Finalmente, hay que mencionar también que la resistencia cultural se da en quienes participan en los programas; que son las personas de mayor edad, ya sea porque las y los hijos estudian, o porque están trabajando fuera del pueblo, lo que impide que se pueda dar la responsabilidad a las nuevas generaciones para que se hagan cargo de las necesidades

del territorio. Tenemos en cuenta que los cambios masivos por la industrialización han generado brechas generacionales y por lo tanto los nuevos deseos y las necesidades que no se ajustan a los intereses colectivos. Así que, por nuestra parte, tenemos el compromiso de seguir haciendo etnografía de lo popular para generar descripciones que sean visibles a los procesos de continuidad y transformación que viven los grupos sociales. ¡Qué viva la organización comunitaria por consenso!

REFERENCIAS

- Altieri, M. A. (1995). *Agroecology: The scientific basis of alternative agriculture* (2ª ed.). Westview Press.
- Arganis-Juárez, E. (2017). Antropología Física y Etnografía. En L. González Quintero & A. Barragán Solís (Coords.), *Antropología Física. Disciplina bio-psico-social* (pp. 113-134). PROA.
- Ávila-Méndez, A. (2012). Crónica de la lucha por la tierra en la comunidad nahua de Lemontitla, municipio de Huejutla, Hgo. En A. van 't Hooft (Prod.), *Lengua y cultura nahua de la Huasteca* (pp. 252-264). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berliner, D. (2012). Multiple nostalgias: The fabric of heritage in Luang Prabang (Lao PDR). *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(4), 769-786. <http://www.jstor.org/stable/23321449>
- Briseño-Guerrero, J. (1994). *¿Cuántos*

- muertos más quieren?* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Cano-Castellanos, I. J. (2024). Leer el “desorden”. Cambio agrario, campesinados y el Sembrando Vida. *Estudios Sociológicos*, 42.
- Clifford, J., & Marcus, G. (1991). *Retóricas de la antropología*. Serie Antropológica. Júcar. https://monoskop.org/images/0/0b/Clifford_James_Marcus_George_Retóricas_de_la_antropologia_1991.pdf
- Díaz-Gómez, F. (2004). Comunidad y comunalidad. En DGCPI, *Culturales populares e indígenas. Diálogos en acción*, 365-363.
- García-Amaro, E. (2004). *Modificaciones al sistema de clasificación climática de Köppen*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- García-Canclini, N. (s. f.). *Ni folklórico ni masivo ¿qué es lo popular?* https://www.infoamerica.org/documentos_pdf/garcia_canclini1.pdf
- Gliessman, S. R. (1998). *Agroecology: Ecological processes in sustainable agriculture*. Lewis/CRC Press.
- Gómez, M. (2021, 26 de marzo). Pobreza, despojo y éxodo. Problemas históricos de campesinos e indígenas de México. *Instituto de Investigaciones Sociales*. <https://www.iis.unam.mx/blog/pobreza-despojo-y-exodo-problemas-historicos-de-campesinos-e-indigenas-en-mexico/>
- Holt-Giménez, E. (2006). *Campesino a campesino: Voices from Latin America's farmer to farmer movement for sustainable agriculture*. Food First Books.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2001). *Conjunto de datos vectoriales fisiográficos. Continuo nacional serie I. Provincias fisiográficas*. INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Conjunto de datos vectoriales de uso del suelo y vegetación, serie VI (escala 1:250 000)*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2024). *Archivo histórico de localidades*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/app/geo2/ahl/>
- Leyva, C. M. (2025). Contra los intereses canadienses y en pie de lucha por la vida: Conflicto socioambiental y defensa del territorio en Ixtacamaxtitlán. *Mirada Antropológica*, 20(29), 42-64. <http://rd.buap.mx/ojs-mirant/index.php/mirant/article/view/1540/1503>
- Maffi, L., & Woodley, E. (2010). *Bio-cultural diversity conservation: A global sourcebook*. Earthscan.
- Maldonado, A. B. (2016). Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología*, 23, 151-169.
- Marcus, G. E., & Cushman, D. E. (1991). Las etnografías como textos. En J. Clifford & C. Geertz (Coords.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 171-213). Gedisa.
- Martínez-Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Culturas Populares; CONACULTA; Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca; Fundación Alfredo Harp Helú Oaxa-

- ca A.C.
- Masferrer-Kan, E. (2023). *Sembrando Vida: Una investigación etnográfica acerca del programa forestar*. Brújula.
- Meza-Hernández, G. (2022, 3 de octubre). Deforestación y debilitamiento de la organización comunitaria: Consecuencias de Sembrando Vida. *Instituto de Investigaciones Sociales*. <https://www.iis.unam.mx/blog/deforestacion-y-debilitamiento-de-la-organizacion-comunitaria-consecuencias-de-sembrando-vida/>
- Montes-Ramírez, K. A., & Sánchez-Juárez, G. K. (2024). Programa Sembrando Vida en el municipio San Miguel Talea de Castro, Oaxaca, México. *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 34(63), 2-24.
- Ortiz-Timoteo, J., & Sánchez-Sánchez, O. (2024). El programa Sembrando Vida: Una aproximación sobre su implementación en el sur de Veracruz, México. *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 2-31. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext_plus&pid=S2395-91692024000200109
- Pérez-Zavala, C. (2004). La muerte de las culturas locales y el renacimiento de las culturas políticas. *El Cotidiano*, 20(127), 40-45. Universidad Autónoma Metropolitana. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32512706.pdf>
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica: Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- Taylor, S. J., & Bogdan, R. (1984). La observación participante: Preparación del trabajo de campo. En S. J. Taylor & R. Bogdan (Eds.), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados* (pp. 31-49). Paidós.
- Toledo, V. M. (1995). Peasantry, agroindustriality, sustainability: The ecological and historical basis of rural development. *Interamerican Council for Sustainable Agriculture*. (Working Paper 3).
- Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de los saberes tradicionales*. Icaria Editorial. <http://www.agroeco.org/socla/publicaciones.html>
- Toledo, L. (2024). Sembrando Vida: Mentiras, verdades y sombras. *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/sembrando-vida-mentiras-verdades-y-sombras/>
- Velasco, H., & Díaz de Rada, A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica: Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela* (pp. 89-134). Editorial Trotta. <https://www.uv.mx/mie/files/2012/10/VelascoHonorioyAngelDiazdeRada.pdf>
- Yañez-Moreno, P. (2025). Ética heterodoxa en la investigación antropológica: Responsabilidad del investigador hacia el investigado. En *Reflexiones, diálogos y avatares éticos en la práctica antropológica* (pp. 87-118). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ETNOGRAFÍA DECOLONIAL Y VINCULACIÓN COMUNITARIA: CONSTRUIR INVESTIGACIÓN-VINCULADA EN UNA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL

DECOLONIAL ETHNOGRAPHY AND COMMUNITY ENGAGEMENT:
BUILDING CONNECTED RESEARCH IN AN INTERCULTURAL UNIVERSITY

ANTONIO DE JESÚS NÁJERA CASTELLANOS*
<https://orcid.org/0000-0002-0416-8682>

ROSALVA PÉREZ VÁZQUEZ**
<https://orcid.org/0009-0000-6771-4604>

ANSELMO SILVANO JIMÉNEZ***
<https://orcid.org/0009-0003-0704-4583>

Fecha de entrega: 09 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 26 de octubre de 2025

RESUMEN

El presente artículo es una reflexión crítica sobre el papel de la etnografía decolonial y la vinculación comunitaria que se construye desde el modelo educativo de las Universidades Interculturales. Se sistematiza la experiencia de procesos de investigación vinculada que realiza una de las Unidades Académicas Multidisciplinarias dependientes de la Universidad Intercultural de Chiapas como parte de la vinculación comunitaria en el que participan tanto docentes como estudiantes, particularmente en regiones con presencia de pueblos originarios tseltales y ch'oles. La documentación cualitativa de estas experiencias propone referentes epistémicos, éticos y morales que posibiliten decolonizar la etnografía y propiciar

* Profesor de Tiempo Completo de la Universidad Intercultural de Chiapas. Doctor en Desarrollo Rural. Cuerpo Académico Estudios Mesoamericanos e Interculturales. Sus líneas de investigación son: Educación comunitaria e interculturalidad crítica, epistemologías originarias, metodologías decoloniales, estudios mesoamericanos. Contacto: anajera@unich.edu.mx

** Profesor de Tiempo Completo de la Universidad Intercultural de Chiapas. Doctora en Antropología Social. Cuerpo Académico Estudios Mesoamericanos e Interculturales. Sus líneas de investigación son: Vinculación comunitaria, diversidad cultural y juventudes, políticas públicas. Contacto: rosalva.perez@unich.edu.mx

*** Profesor de Tiempo Completo de la Universidad Intercultural de Chiapas. Maestro en Estudios Culturales. Cuerpo Académico Estudios

Mesoamericanos e Interculturales. Sus líneas de investigación son: Filosofías indígenas, cosmovisión, territorio, gastronomía y lenguas originarias. Contacto: silvano.jimenez@unich.edu.mx

la horizontalidad epistémica en la investigación social.

PALABRAS CLAVE: *Etnografía decolonial, vinculación comunitaria, universidades interculturales, pueblos originarios, horizontalidad epistémica*

ABSTRACT

This article is a critical reflection on the role of decolonial ethnography and community engagement built within the educational model of Intercultural Universities. It systematizes the experience of linked research processes conducted by one of the Multidisciplinary Academic Units dependent on the Intercultural University of Chiapas as part of community engagement conducted by both faculty and students, particularly in regions with a presence of Tseltal and Ch'ole Indigenous peoples. The qualitative documentation of these experiences proposes epistemic, ethical, and moral references that enable the decolonization of ethnography and foster epistemic horizontality in social research.

KEYWORDS: *Decolonial Ethnography, Community Engagement, Intercultural Universities, Indigenous Peoples, Epistemic Horizontality*

INTRODUCCIÓN

Los procesos de investigación en la actualidad representan un reto en diversos ámbitos, particularmente en el metodológico y en lo ético-político. En decir, en el ámbito metodológico, la presencia cada vez más cambiante de las sociedades pone de manifiesto la necesidad de diversificar los métodos y herramientas de construcción de conocimientos. Por un lado, la búsqueda por construir transdisciplinariedad ha propiciado comprender el fenómeno o proceso investigativo desde diversas perspectivas; mientras que en el ámbito ético-político, sus implicaciones están estrechamente vinculadas a la responsabilidad que adquieren los espacios universitarios para vincularse con las comunidades o localidades. Además se adquiere corresponsabilidad de propiciar el diálogo de saberes desde la horizontalidad epistémica y la co-construcción del conocimiento. En este sentido, el componente político se visualiza en la democratización del conocimiento que implica pensar una educación universitaria articulada e interdependiente del contexto en el que incide.

La tradición en la educación superior ha sido la de construir conocimientos desde la disciplina como referente para lograr el “conocimiento científico universal”, como lo plantea Dogan:

en todas las universidades, la enseñanza, el nombramiento y las carreras de los docentes, el examen de su labor por colegas de igual categoría se ajusta a las fronteras

disciplinarias... Por el mero hecho de existir oficialmente, una disciplina tiene muchos intereses profesionales por defender. Cada disciplina defiende celosamente su soberanía territorial. (2010, s/p)

En este sentido, la construcción de conocimientos, como un referente aislado, pone de manifiesto un modelo segregacionista de la diversidad epistémica; por ello:

La universidad preserva celosamente los campos disciplinarios, que se materializan en una diversidad de espacios físicos fragmentados y divididos. Por una parte, tenemos las unidades académicas (departamentos, escuelas, centros, etc.) que agrupan a los profesores alrededor de una disciplina, profesión u objeto de investigación. Por la otra, vemos que la unidad clásica de organizar los currículos son las asignaturas. Es difícil encontrar un programa que no esté organizado en asignaturas. (Correa y Carlachiani, 2021, p. 178)

Si bien comienzan a generarse críticas en torno a estos modelos epistémicos de construcción del conocimiento, la transversalidad se presenta como una posibilidad de reconocer la existencia de campos diversos, plurales que mantienen relaciones de interdependencia. Esto ha propiciado que la transversalidad sea una apuesta por construir la transdisciplinariedad. Esta ha de “representar una búsqueda que no se restringe a lo disciplinar, sino que concibe al saber y sus relaciones desde la idea de la totalidad como una manera de pensar lo real” (Pérez et al, 2013, p. 16).

Entonces, se debe comprender a los procesos de investigación como un todo que se articula y se mantiene en interdependencia con diversos elementos que forman parte de este proceso, como lo plantea Zemelman al decir que “los conceptos ordenadores reemplazan lo teórico general por una exigencia epistemológica general; esto es, establecer una relación de posibilidad entre los conceptos y avanzar en la especificación de sus contenidos mediante la reconstrucción de la articulación” (1992, p. 201).

Por tanto, se hace necesaria la apuesta por lo que se ha denominado lo transmetodológico que si bien:

no se constituye como procedimientos, ni vías directas al conocimiento, se explicita como fundamento para pensar un nuevo modo de captar, de abrir la imaginación hasta lo impensado en el proceso creador. Supera la simple aplicación de métodos conocidos e identificados con una práctica de investigación reiterativa. (Pérez et al, 2013, p. 16)

Frente a este panorama contemporáneo, conviene reflexionar sobre los procesos de investigación que se hacen desde los espacios universitarios. La horizontalidad y diversidad epistémica propician cada vez más campos de diálogo intercultural que visibilizan otras formas de construcción del conocimiento que se interrelacionan o en ciertos casos se complementan. En este sentido, la apuesta por este reconocimiento nos conduce a la justicia epistémica.

ETNOGRAFÍA DECOLONIAL Y VINCULACIÓN
COMUNITARIA: REFERENTES EPISTÉMICOS
Y METODOLÓGICOS EN LA INVESTIGACIÓN
UNIVERSITARIA

La etnografía ha sido una metodología utilizada en las Ciencias Sociales, particularmente en las disciplinas antropológicas y etnológicas, sin embargo, en los últimos años ha despertado interés en otros ámbitos como el de la salud o la educación. De esta manera, la etnografía es considerada “una rama de la antropología que se dedica a la observación y descripción de los diferentes aspectos de una cultura, comunidad o pueblo determinado, como el idioma, la población, las costumbres y los medios de vida” (Peralta, 2009, p. 37). Si bien esta definición denota la condición instrumental de ver a los “otros” como entes que habría que investigar y describir sus condiciones de vida, el giro decolonial trastoca la mirada y posibilita la deconstrucción de la función social de esta metodología.

Ante este planteamiento, Ortiz y Arias refieren que:

El giro decolonial de la investigación antropológica es de 360°, pero no se regresa al mismo punto desde donde se gira, sino a un punto paralelo, y se continúa avanzando desde una mirada configurativa, sistémica, compleja y holística, con reconocimiento de los demás enfoques y paradigmas existentes, pero argumentando, asumiendo y, sobre todo, defendiendo que también existen formas “otras” igualmente válidas, útiles y pertinentes en/desde/por/para el contexto en el que se originan. (2019, p. 2)

Es decir, la apuesta por la decolonización de las metodologías pone de manifiesto la necesidad de deconstruir los imaginarios que se han creado en torno a hacer investigación desde las Instituciones de Educación Superior, plantearse interrogantes sobre ¿cómo se enseña a investigar?, ¿cuál es el posicionamiento ético-político para propiciar la justicia epistémica en las investigaciones?, ¿cuál es el papel de los sujetos en los procesos de investigación? Interrogantes que nos plantean la urgente necesidad de propiciar proyectos de co-construcción y colaboración con las y los sujetos que participan del proceso investigativo.

En este sentido, es importante “investigar, o mejor, decolonizar, no sobre los investigados, sino con los investigados, o mejor, con los colonizados, con los subalternos, y no sobre ellos” (Ortiz y Arias, 2019, p. 3). Este planteamiento posiciona la apuesta por la liberación de las metodologías de investigación, particularmente en el campo de la formación universitaria. Por ello, la articulación de metodologías decoloniales y los procesos de vinculación comunitaria como eje característico del modelo de las Universidades Interculturales implica también la posibilidad:

para los investigadores (as) de generar un proceso reflexivo sobre sí mismos, de escucharse y observar las transformaciones subjetivas que se generan en ella o él y en los otros con los que comparte esa aventura, permitiéndose el asombro y el dejarse llevar de la mano de los niños, niñas y jóvenes, por sus historias, comprensiones sociales y

las acciones que cotidianamente realizan, en aras de —con ellos y ellas— realizar fisuras en lo establecido y avanzar en el empoderamiento de todos los participantes de la investigación, en nuevas rutas de resistencia e insurgencia, de caminos alternativos hacia las paces cotidianas que se generan desde el compromiso ético y apasionado por los otros, por el mundo. (Arroyo y Alvarado, 2016, p. 145)

Entonces, ¿cuáles son las implicaciones de construir una etnografía articulada con la vinculación comunitaria en los procesos formativos de estudiantes universitarios? La apuesta nos conduce a plantearnos la viabilidad de la etnografía decolonial que reconoce la diversidad epistémica y que ha de ser una posibilidad de propiciar la justicia epistémica. De este modo, conviene plantearse que es “importante retomar la transdisciplina fuerte, y la decolonización desde el paradigma intercultural —hacer decolonial— como componentes éticos para rediseñar nuevos enfoques etnográficos” (Lagunas, 2024, p. 11).

En este sentido, el binomio etnografía decolonial y vinculación comunitaria se convierte en referente epistémico y metodológico en los procesos de investigación que se enseña y se aprende desde los contextos universitarios. La puesta por deconstruir y decolonizar las metodologías de investigación, nos conduce a replantearnos la co-laboración y co-construcción de conocimientos desde el territorio y con la existencia de los sujetos con quienes se comparte los procesos de investigación. De allí que las

múltiples experiencias que se gestan y se ponen en marcha desde las aulas de la Universidad Intercultural de Chiapas, particularmente en sus Unidades Académicas Multidisciplinarias y su articulación con los sujetos comunitarios, ponen de manifiesto que es posible construir la justicia epistémica, el reconocimiento de otras epistemologías centradas en la condición territorial, en la memoria y la esperanza de los pueblos, comunidades y colectivos que colaboran activamente.

HACER CAMINO AL ANDAR:
LA VINCULACIÓN COMUNITARIA EN
LAS UNIDADES ACADÉMICAS
MULTIDISCIPLINARIAS DE LA
UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS

La Universidad Intercultural de Chiapas se funda por Decreto de Creación en 2004 en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas e inicia funciones en el año 2005. Desde su modelo educativo intercultural, centra su atención en cuatro ejes de trabajo transversales a todos los programas educativos que se implementa, estos son:

1. Eje Lengua y Cultura
2. Eje Disciplinar
3. Eje Axiológico
4. Eje Vinculación Comunitaria

En este sentido, estos ejes han propiciado que las Universidades Interculturales se configuren en un subsistema de Educación Superior innovador que de alguna manera está atendiendo parte

de la necesidad educativa de poblaciones indígenas, rurales y mestiza (Nájera, 2020). Por tanto, la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) se convierte en una Institución de Educación Superior pionera en su tipo en el estado de Chiapas.

Un lustro después, en 2009, se abren Unidades Académicas Multidisciplinarias (UAM) de la UNICH como espacios de atención a la diversidad cultural y lingüística del estado y de atención a las necesidades de Educación Superior en la juventud chiapaneca. En este sentido, dan inicio de actividades UAMs en municipios estratégicos como Oxchuc, Las Margaritas y Yajalón. Años más tarde se conformaría UAMs en Salto de Agua (2012), El Porvenir y Bachajón (2022). Para el caso que nos interesa, se presenta la experiencia de la Unidades Académica Multidisciplinarias de Yajalón.

La región XIV Tulijá Tseltal-CH'ol de Chiapas está conformada por cinco municipios: Chilón, Tila, Sabanilla, Tumbalá y Yajalón que han sido referentes en términos de diversidad biocultural, particularmente porque conviven pueblos tseltales y ch'oles en el territorio que compone dicha región.

Desde finales del siglo XIX, las comunidades indígenas que forman parte de estos municipios han mantenido su vida cotidiana a partir de la agricultura, particularmente del cultivo del maíz y frijol; y para el siglo XX, la siembra, cosecha y comercialización del café se convirtió en la principal actividad de la economía familiar. En pleno siglo

XXI, los procesos sociales y económicos han sufrido transformaciones, lo que ha propiciado que las familias de la región diversifiquen sus formas de subsistencia. Por una parte, la agricultura se ha mantenido, al igual que el cultivo del café, incorporándose el comercio como actividad que complementa el gasto familiar.

A partir del año 2009, en esta región se estableció una sede de la Universidad Intercultural de Chiapas denominada Unidad Académica Multidisciplinaria Yajalón (UAMY) ubicada en la cabecera municipal de Yajalón. Su puesta en marcha surgió como una necesidad social de la región por contar con una Universidad pública que diera atención a la juventud de la región; esto posibilitó un mayor acceso a educación superior para las y los jóvenes. De esta manera, en septiembre de 2009 se inician actividades académicas con dos licenciaturas: Desarrollo Sustentable y Lengua y Cultura. Es así como la UAMY, bajo el Modelo Educativo Intercultural, centra sus actividades en tres ejes sustanciales de formación: la vinculación comunitaria, las lenguas originarias y los saberes locales; ejes que se han reflejados en las actividades que realiza la comunidad estudiantil y docentes en los municipios de la región.

En los últimos años se ha gestado un proceso de vinculación comunitaria con las y los habitantes de diversas localidades de la región, participando en la construcción de diálogo de saberes a partir de conocimientos locales, esto

a partir de la herramienta pedagógica conocida como proyecto integrador, instrumento didáctico que materializa la vinculación-investigación comunitaria. Sin embargo, con el paso del tiempo se han manifestado diversos intereses de la comunidad estudiantil para dar continuidad y fortalecer las actividades de vinculación entre las que destacan: exposiciones fotográficas, muestras gastronómicas, talleres participativos y colaborativos, festivales con temáticas dirigidas a la participación de distintos actores sociales y culturales.

Los resultados sistematizados durante la última década, emanados del proceso de Vinculación Comunitaria, brindan un panorama general de las comunidades de la región en cuestión, así como las diversas manifestaciones que cada una de ellas ha tenido en la sociedad. Esto ha permitido identificar la multiplicidad de transformaciones y cambios derivados de las mismas a nivel familiar, local y regional. Siguiendo los planteamientos de Freire, que ‘sin práctica no hay conocimiento’ se considera la base para impulsar una pedagogía basada en métodos participativos que ha permitido a las personas tener voz y cuestionar las diferentes formas de ejercicio de poder y reconocer su importancia de habitar un territorio. En ese sentido, el trabajo de vinculación comunitaria se teje desde abajo. Por lo que,

El gran reto está en lograr que los procesos de vinculación universitaria sean parte de una agenda orientada a enfrentar los pro-

blemas más serios de nuestras sociedades, acentuados ahora por la crisis global, entre los que destacan: la pobreza y la exclusión; el deterioro ambiental y la pérdida acelerada de recursos naturales; el incumplimiento o negación de los derechos sociales, económicos, políticos, culturales y ambientales para amplios sectores de la población. (Tellez, 2006. p. 8)

Ante ello, la UAMY apuesta con abrir nuevos caminos en los que se entrelaza la diversidad epistémica y las prácticas colaborativas que se desarrollan durante la formación académica del estudiante. Por otra parte, el servicio social en la UNICH forma parte del proceso de formación profesional de las licenciaturas que se ofrecen a los estudiantes en las distintas sedes. Esta experiencia contribuye a reforzar los conocimientos adquiridos en el aula y se articula con los saberes propios de los estudiantes. A partir de la vinculación comunitaria y el servicio social, los estudiantes en Lengua y Cultura se acercan a sus propios lugares de origen y contribuyen a través de proyectos culturales, sociales y sustentables a mejorar las condiciones de sus propias comunidades. Bajo la premisa del Modelo Intercultural de la universidad, se contempla que:

El servicio social será una actividad eminentemente formativa y de apoyo, es decir, por un lado, afirmará y ampliará la información académica del estudiante y, por otro, fortalecerá en él una conciencia de solidaridad con la comunidad a la que pertenece. Además, se espera que funcione como un mecanismo que permita identificar necesidades y problemas del entorno para retro-

alimentar el diseño y la actualización de los planes y programas de estudio, y para definir líneas enfocadas al desarrollo institucional. (Casillas y Santini, 2009, p. 165)

Es importante señalar que en la UAMY se busca que los estudiantes se involucren en proyectos que les permitan desarrollar sus competencias y al mismo tiempo, contribuyan en algunos espacios en sus propias comunidades. Para ello se considera la elaboración de proyectos comunitarios con previa identificación de problemáticas (ámbitos lingüísticos, sociales y culturales) a partir de talleres participativos, lo que ha permitido la germinación de proyectos que se llevan a cabo en el séptimo semestre a través del servicio social comunitario.

Es así como la UAM en Yajalón ha llevado a cabo actividades de vinculación comunitaria y servicio social en comunidades de los municipios de Sabánilla, Tila, Tumbalá y Yajalón con énfasis en temas culturales y sociales. En ese proceso, la planta docente participa en el acompañamiento a estudiantes a las distintas comunidades de donde son originarios a fin de realizar la vinculación comunitaria y el servicio social. La experiencia entre docentes, estudiantes y comunidades de la región inició previo a la llegada de la pandemia por COVID-19, en donde se comenzó a gestar proyectos en algunas comunidades, enfocándose en el tema cultural (música tradicional, cuentacuentos); sin embargo, durante y después de la pandemia se buscó alternativas para realizar el ser-

vicio social, lo que propició abrir otras posibilidades de trabajo colaborativo a nivel comunitario en los lugares de origen de los estudiantes.

Con el paso de los años, los proyectos comunitarios ampliaron su cobertura, y en la actualidad permiten la titulación bajo la modalidad de Informe de Servicio Social. Además, ha permitido realizar prácticas pedagógicas que promueven el desarrollo de capacidades de las y los estudiantes con una perspectiva ética y con el compromiso social como base de su práctica profesional, colaborando y participando con los sectores excluidos en la búsqueda de alternativas.

Las comunidades en donde se implementan prácticas colaborativas se caracterizan por complejos problemas de antaño como la pobreza, marginación, en donde se manifiestan precarias condiciones de salud, educación, exclusión social y vulneración de derechos humanos. En ese sentido, los proyectos comunitarios se encaminan a la investigación-vinculada, a la formación y al servicio comunitario como iniciativas que han surgido desde la formación profesional de estudiantes y que de una u otra manera permiten y propician el trabajo colaborativo. De esta forma, la experiencia que se suscita en las Universidad Interculturales se entrelazan con lo que está emergiendo en América Latina, como apunta Sartorello:

El carácter experiencial y práctico, la adopción de una perspectiva crítica y decolonial de la interculturalidad, la colaboración inte-

ractoral son, entre otros, los ejes principales alrededor de los cuales se busca establecer un diálogo constructivo entre personas, proyectos, procesos y programas educativos interculturales concretos que se desarrollaron a lo largo de la última década del siglo XX y las dos primeras del XXI en diferentes regiones de Latinoamérica. (2023, p. 14)

En este sentido, el diseño y puesta en marcha de proyectos de incidencia comunitaria promueve, en las generaciones de reciente ingreso, el interés por temas lingüísticos, saberes locales y problemas sociales y culturales en los que el involucramiento de docentes, estudiantes, hombres y mujeres de las comunidades de la región de incidencia posibilita nuevas apuestas desde los procesos formativos universitarios.

A manera de reflexión, el construir investigación-vinculada desde un contexto universitario intercultural implica responsabilidad, confianza y compromiso en la vinculación entre docentes y estudiantes con la comunidad. Se apuesta por formar sujetos críticos que asuman responsabilidades y compromisos durante su formación. Por ello, se apuesta a la vinculación permanente con las comunidades, a fin de que incidan y transformen las condiciones sociales; de allí la importancia de este ejercicio metodológico y desde el uso de una etnografía decolonial que trastoca la descripción clásica a una descripción reflexiva y desde la praxis transformadora. Por tanto, a partir de estos elementos, se comprende la función de la Universidad “como un proyecto social amplio que intenta

construir, desde otras bases, un esfuerzo por comprender y valorar al otro (...); es decir, como una invitación a introducirse en el proceso de la comunicación intercultural” (CGEIB, 2004 en Gómez, 2018, p. 25).

CONCLUSIÓN

En este sentido, a partir de la colonialidad del poder como fundamento del patrón mundial de clasificación y dominación social entre los sujetos en función de la idea de raza, se plantea por otra parte, el sometimiento de los conocimientos de los pueblos a una lógica neoliberal, es decir, nos encontramos frente a la colonialidad del saber, donde el dominio hegemónico genera los *saberes sometidos* a lo que Foucault plantea dos cosas importantes en relación a dichos saberes:

por una parte [quieren designar], en suma, contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales, y que la crítica pudo hacer reaparecer... en segundo lugar, por saberes sometidos me refiero igualmente a toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del conocimiento o de la cientificidad exigidos. (2008, p. 21)

En efecto, Lander (2000) plantea que los *saberes modernos* tienen su *eficacia naturalizadora* a partir de dos dimensiones claras. La primera se refiere a las sucesi-

vas *separaciones o particiones* del mundo de los “real” que se da históricamente en la sociedad occidental y las formas de cómo se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones. Mientras que la segunda dimensión planteada se refiere a cómo se articulan los saberes modernos con la *organización del poder*; especialmente las *relaciones coloniales/imperiales de poder* que se constituyen como las herramientas fundamentales del mundo moderno, es decir, a partir de estos elementos se sustenta sólidamente la construcción discursiva naturalizadora de los saberes sociales modernos, frente a los *saberes sometidos*.

Entonces, para poner en práctica tal opción decolonial:

primero es necesario interrogar la historia de la disciplina antropológica que construyó la alteridad como su primer objeto de estudio. Los pueblos llamados primitivos, considerados en ese entonces en proceso de extinción (para no decir de exterminación), debían ser estudiados y sistematizados para no caer en el olvido. (Olivera, 2014, p. 5)

En ese sentido, la apuesta a la etnografía decolonial en el contexto de las Universidades Interculturales permite abrir nuevos horizontes para promover la etnografía colaborativa que se interesa en escuchar de manera permanente a las distintas voces que han estado silenciadas. El propósito es que en la escritura etnográfica se plasmen los sentires y pensamientos de los colaboradores; asimismo, el trabajo colaborativo entre docen-

tes que se mantienen en constante diálogo con aquellos sujetos que continúan resistiendo ante los embates de la colonialidad. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que romper con esas secuelas de la colonización donde hemos estado inmersos exige responsabilidad desde la labor en las Universidades Interculturales de traspasar los prejuicios con los que fuimos formados.

REFERENCIAS

- Arroyo Ortega, A. y Alvarado Salgado, S. V. (2016). Conocimiento en co-labor: reflexiones y posibilidades para la construcción de paz. *Universitas: Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 14(25), 121-148.
- Casillas, L., & Santini, L. (2006). *Universidad intercultural. Modelo educativo*. SEPCGEIB.
- Correa, M. D. & Carlachiani, C. M. (2021). Transdisciplinariedad, transversalidad y modelos de formación alternativos. *Revista PACA II*, pp. 175- 196.
- Dogan, M. (2010). Las nuevas ciencias sociales: grietas en las murallas de las disciplinas.
- Recuperado de: <https://metodologiasdelainvestigacion.wordpress.com/2010/11/20/las-nuevas-ciencias-sociales-grietas-en-las-murallas-de-las-disciplinas-mattei-dogan-unesco/>
- Foucault, M. (2008). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica. Cuarta reimpresión.

- Lagunas Vázquez, M. (2024). Etnografía decolonial y diversidades epistémicas. *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, año 29, núm. 105, e10864335. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10864335>
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocentrismo. En Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (pp. 4-23). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)/Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe (UNESCO).
- Nájera Castellanos, A. (2020). Vinculación universitaria crítica y el modelo de las universidades interculturales de México: Reflexiones preliminares. *Revista Latinoamericana de Educación y Estudios Interculturales*, 4(1), 9-14.
- Olivera, A. (2014). Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos. *Antropología Social y Cultural del Uruguay*, 12, 139-153.
- Ortiz Ocaña, A., & Arias López, M. I. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16(31), 147-166. <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.06>
- Peralta Martínez, C., (2009). Etnografía y métodos etnográficos. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, (74), 33-52.
- Pérez Luna, E., Moya, N. A., & Curcu Colón, A. (2013). Transdisciplinariedad y educación. *Educere*, 17(56), 15-26.
- Sartorello, S. C., & Herbetta, A. (2023). Experiencias y prácticas educativas interculturales colaborativas en perspectiva crítica y decolonial. *Revista latinoamericana de estudios educativos*, 53(3), 9-16.
- Zemelman, H. (1992). *Los horizontes de la razón. Tomos I y II*. Editorial Anthropos.

LA SUBJETIVIDAD DEL ANTROPÓLOGO NATIVO Y SU IMPLICACIÓN EN SAN PABLO DEL MONTE, TLAXCALA

THE SUBJECTIVITY OF THE NATIVE ANTHROPOLOGY AND HIS INVOLVEMENT IN SAN PABLO DEL MONTE, TLAXCALA

GEOVANI PRISCO HERNÁNDEZ*
<https://orcid.org/0009-0009-9830-7871>

Fecha de entrega: 09 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 17 de octubre de 2025

RESUMEN

Históricamente los estudios antropológicos han partido desde la extrañeza y cómo es que el etnógrafo, como sujeto externo, se acerca e inserta en la comunidad de estudio. Sin embargo, el objetivo del presente artículo es reflexionar sobre la subjetividad e implicación del antropólogo nativo de San Pablo del Monte, Tlaxcala. Su figura epistémica y hermenéutica en la construcción del conocimiento dentro del trabajo etnográfico y reflexivo a lo largo de más de 20 años. Este ejercicio reflexivo toma como base aspectos personales y biográficos que, bajo este contexto, son herramientas fundamentales en la sistematización de la experiencia.

PALABRAS CLAVE: *subjetividad, antropólogo nativo e implicación, biografía*

* Profesor investigador en la Universidad Intercultural de Tlaxcala, con sede en San Juan Ixtenco, Tlaxcala. Maestro en Antropología Social (2018) y licenciado en Lingüística y Literatura Hispánica (2014) por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Ha desarrollado diversos trabajos de investigación en poblaciones nahuas de la región sociocultural "La Malinche" a partir de: la lengua (léxico-dialectológico), religión, cultura, ritualidad, cosmovisión, sistema de cargos, territorio, entre otros. Contacto: geovaniprisko@gmail.com

ABSTRACT

Historically, anthropological studies have started from strangeness and how the ethnographer, as an external subject, approaches and inserts himself into the community of study. However, the objective of this article is to reflect on the subjectivity and involvement of the native anthropologist of San Pablo del Monte, Tlaxcala. His epistemic and hermeneutic figure in the construction of knowledge within ethnographic and reflective work over more than 20 years. This reflective exercise is based on personal and biographical aspects that, in this context, are fundamental tools in the systematization of the experience.

KEYWORDS: *Subjectivity, Native and Involved Anthropologist, Biography*

INTRODUCCIÓN

San Pablo del Monte pertenece al estado de Tlaxcala y se ubica al sur de este territorio, en la región sociocultural del valle Puebla-Tlaxcala¹. Es una comunidad de origen indígena (nahua), dividida en 12 barrios²: San Sebastián Xolalpan,

San Bartolomé, San Pedro, Tlaltepango, La Santísima Trinidad, San Nicolás, El Cristo, San Miguel, Santiago, De Jesús, San Cosme y San Isidro Buensuceso³. La actividad religiosa en San Pablo del Monte es bastante compleja, pues si bien hay una diversidad de creencias, también existe un arraigo al credo católico; por ello, cada uno de los barrios cuenta con una capilla propia advocada a su santo patrono y, por ende, su propio sistema de cargos.

La comunidad eclesiásticamente (para una acorde atención pastoral) fue dividida en cuatro parroquias: San Pa-

1987) nos explican la organización política, social y económica prevaleciente en ese entonces. El municipio de San Pablo del Monte contaba con cuatro barrios y un centro rector administrado por un personaje nombrado Luis Coyohua. El barrio de *Temilco* se encontraba a cargo de Antonio Ixcontzin; el de *Miyahuatlán*, de Domingo Tzonco; *Mimiyahuahapan* estaba bajo la administración de Pedro Quezpal, y el barrio de *Huacuacuilco*, bajo la dirección de Antonio Maceuhqui.

3. En el año de 1885 el gobierno del estado de Tlaxcala vende a veintidós personas, originarias de San Miguel Canoa (Puebla) y de San Pablo del Monte, tierras de la ex hacienda de San Isidrozo (ubicada en el barrio de San Nicolás) a un precio de \$10,000.00. Se dice que estos veintidós vecinos obtuvieron en 1901, por parte de la legislatura, la autorización para formar un pueblo en las tierras compradas que llevaría el mismo nombre de la ex hacienda adscrito a la jurisdicción de San Pablo del Monte (cf. Rendón, 1993). Además, la iglesia se construyó, años más tarde, en el paraje denominado *Huey Tlakuahuak* "El encino grande" y le añadieron el nombre de "Buensuceso" porque después de sus asambleas comunitarias llegaban a buenos acuerdos, "buenos sucesos".

1. Actualmente, registra 82 688 habitantes (50.7 % mujeres y 49.3 % hombres) de esa población, 9 793 personas son hablantes del náhuatl, lengua originaria del municipio; totonaco 123 y mazateco 58 (son resultado de la migración de hablantes de esas lenguas) (cf. San Pablo del Monte: Economía, empleo, equidad, calidad de vida, educación, salud y seguridad pública | Data México).

2. Los padrones de Tlaxcala del siglo XVI (Rojas,

blo Apóstol (1640)⁴ —siendo la más antigua— se ubica en el centro del poblado y atiende los barrios de El Cristo, San Miguel, Santiago, De Jesús, San Cosme y San Sebastián. San Bartolomé, por otra parte, es una rectoría pues tiene a un sacerdote que le brinda servicios sacramentales, no obstante, está sujeta a la parroquia de San Pablo Apóstol para temas administrativos. La segunda parroquia que se conformó en 1992 fue la de Cristo Resucitado, Tlaltepango, con sede en el mismo barrio, asiste a San Pedro y la Santísima Trinidad. San Nicolás fue erigida parroquia en 2019, quedando sujetos a ella Chalma, Xahuen Vargas, El Convento⁵ y San Antonio Cacamila. San Isidro Buensuceso se constituyó como parroquia en 2023 y apoya a los fieles de Tepetomayo y Juquilita.

La divisiones y fragmentaciones parroquiales, en términos administrativos

y de organización social con la creación de nuevas parroquias, se han acentuado en mayor medida. El antecedente fue Tlaltepango que se apartó completamente de la parroquia antigua. Esto mismo se pensó de San Nicolás, sin embargo, ellos comentaron que “seguirían haciendo mayordomías en el pueblo”, a pesar de ser una parroquia independiente. Mientras que, para el caso del duodécimo barrio, San Isidro Buensuceso, cuyo origen de fundación se remite a familias que, en su mayoría provenían de San Miguel Canoa Puebla, aunque también hubo del mismo San Pablo, por tal motivo el sistema de cargos, así como sus vínculos históricos y culturales, son muy parecidos a los de sus antecesores, toda vez que eran ellos quienes les brindaban servicios religiosos hasta que la diócesis de Tlaxcala, en 2010, les asignó un sacerdote y más tarde la nombró parroquia.

En la actualidad, en San Pablo del Monte, existen dos tipos de sistemas de cargos: “el del barrio” y “el del pueblo”⁶. La estructura de este último es circular, esto es, que entre los 10 barrios de adscripción ritual⁷, se alternan o rotan

4. Como parroquia es de 1640, recibió la advocación de San Miguel del Monte por parte de Juan de Palafox y Mendoza, aunque, los registros parroquiales más tempranos son de 1620, los cuales, muestran que era visita del convento franciscano de Puebla; Muñoz Camargo en la *Suma y Epílogo* dice que las visitas del convento de Tepayanco, entre otras, incluía a *Cuauhtotatla*. N. A. Sánchez Mastranzo (comunicación personal, septiembre de 2020).

5. De acuerdo con el Código de Derecho Canónico a pesar de que un convento o casa de formación se encuentre en un territorio parroquial determinado, esto no les exime de prestar apoyo y servicio pastoral en otros espacios de la municipalidad, es decir, si hay más de una parroquia en dicho espacio, también pueden colaborarles en lo que se requiera espiritualmente, de acuerdo con el propio carisma de la congregación religiosa.

6. Cada barrio cuenta con su sistema de cargos, como primer nivel de organización sociorreligiosa y son los barrios los encargados de llevar a los mayordomos al pueblo, que los representen en este segundo nivel de organización. En el pueblo, se requiere de mayor conocimiento y experiencia, así como capital económico para sobrellevar los cargos.

7. Los 10 barrios de San Pablo del Monte que aún están interconectados y que se adscriben

anualmente la fiscalía y las mayordomías, exceptuando tanto a Tlaltepango como a San Isidro. El sistema de cargos “del pueblo” lo conforman la fiscalía y 26 mayordomías. De este sistema, que es jerárquico, destaca la figura del *primer fiscal*, así como las patronales: el Santísimo Sacramento, san Pablo y san Pedro Apóstoles, el Divino Salvador del Monte y el Señor Santo Entierro.

En cada una de las parroquias a la par de la organización tradicional de las mayordomías y fiscalías existe una serie de grupos, hermandades, asociaciones y movimientos laicales, que se encargan de apoyar a los sacerdotes en el tema de la evangelización como catequistas, atención a enfermos, matrimonios, los jóvenes, etcétera. Al feligrés que asume alguna de estas tareas se le denomina “laico comprometido⁸” y, algunos de estos representantes “laicos compromete-

ritualmente al sistema de cargos más antiguo están jerarquizados bajo el siguiente orden: San Sebastián Xolalpan, San Bartolomé, San Pedro, la Santísima Trinidad, aunque en últimas fechas ha planeado desarticularse del pueblo y quedar de manera independiente, solicitar, únicamente, por parte de Tlaltepango, la administración de los sacramentos, sin otro compromiso, sin embargo, hay un grupo con arraigo tradicional que no quiere despartarse y trabaja en la búsqueda de los mismos mayordomos, San Nicolás, El Cristo, San Miguel, Santiago, Barrio de Jesús y San Cosme.

8. Dentro de la jerarquía eclesiástica católica, el *laico* es la persona bautizada que forma parte del Pueblo de Dios; se emplean el término *laico comprometido* para designar a aquellos que ejercen un ministerio o un apostolado dentro de la Iglesia: dar catecismo, pertenecer a alguna asociación, el coro, etc. (cf. Prisco, 2016, p. 60).

tidos” conforman Consejos Parroquiales de Pastoral y Económico, quienes son el brazo fuerte de los señores curas.

Por otra parte, San Pablo del Monte es una comunidad con un índice de desarrollo medio que pertenece a la zona metropolitana de la ciudad de Puebla y que además de actividades económicas como la agricultura, en menor medida, se centra en el comercio, producción manufacturada, servicios y trabajo asalariado. A pesar de este panorama, de igual forma, persiste un tipo de vida tradicional que podemos observar en sus actividades rituales y fiestas religiosas, cosmovisión particular y su sistema de cargos.

En relación con lo anterior, es interesante centrarnos en la organización sociorreligiosa de la parroquia antigua (1640), San Pablo Apóstol, de manera precisa en lo contemporáneo que va entre los años de 2005 a 2025, en el papel que he desempeñado como *etnógrafo nativo implicado* “laico comprometido”, reflexionar-me desde esta figura epistémica y hermenéutica. Así como la sistematización de la experiencia del *territorio devocional* de San Pablo del Monte, concretamente desde los barrios de San Sebastián Xolalpan y de Jesús. El primero, porque allí nació mi papá y viví mis primeros años de vida con mi familia, en el segundo he pasado toda mi vida. Aunque, el *territorio devocional*, de manera simbólica ha sido la iglesia⁹,

9. Iglesia con “I” mayúscula alude a la congregación de fieles en torno a Cristo en virtud del

el templo parroquial, desde el año 2005 a la fecha, es decir, 20 años consecutivos e ininterrumpidos. Por ejemplo, cantar en el coro de la iglesia (2005-2008), ser parte de los Consejos Parroquiales: Económico y de Pastoral (2010-2017), así también mayordomo en mi barrio (2021-2022), ceremoniero litúrgico, o sea, organizador de las celebraciones y ritos de la misa, tanto con otros “laicos comprometidos” como con mayordomos (2010 a la fecha) han sido parte de las tareas que he desempeñado en estos años, a la par de estudiar la universidad, titularme de la licenciatura y la maestría con trabajos como *Léxico de la religiosidad popular de San Pablo del Monte, Tlaxcala* (2014) y *Cosmovisión sobre la naturaleza y la ritualidad agrícola en San Pablo del Monte, Tlaxcala* (2018), a través de ellos, he podido repensar-me entre un yo y un nosotros.

Por lo tanto, este artículo tiene por objetivo contribuir a los estudios sobre la subjetividad e implicación del antropólogo nativo: reflexividad, posicionalidad y hermenéutica, en torno a los estudios del fenómeno religioso en México. A partir de las reflexiones generadas durante procesos de investigación etnográfica, a lo largo de dos décadas al interior del municipio de San Pablo del Monte, Tlaxcala. Para ello, acudí como observador participante en diversas ce-

lebraciones festivas desde el año (2009-2025). Realicé entrevistas semiestructuradas y a profundidad, entre otras técnicas. La pregunta por responder es la siguiente: ¿Cuál es la importancia de la subjetividad en la construcción epistémica y hermenéutica del *antropólogo nativo e implicado* de San Pablo del Monte, Tlaxcala?

El texto se divide en tres apartados. El primero, metodología y enfoque teórico conceptual, que sustenta la construcción de este artículo, así como mi posicionamiento de etnógrafo nativo e implicado; al igual que ideas sobre el territorio. El segundo, del territorio, al territorio devocional: construcción del templo y la importancia parroquial (antecedentes históricos) como un espacio importante en el que se ha propiciado un proceso de investigación por varios años. Finalmente, el tercero, la subjetividad en torno a las prácticas sociorreligiosas: sintaxis entre el yo y el nosotros.

METODOLOGÍA Y ENFOQUE TEÓRICO CONCEPTUAL

Enfoque etnográfico

Para la construcción de este texto fue fundamental el trabajo de campo, partimos desde la etnografía, porque nos permite, como investigadores, situarnos en tramas sociales desde los sujetos. Al respecto, Guber (2001, p. 11) refiere que: “La etnografía es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales

bautismo. Iglesia con “i” minúscula se refiere a la base material que, podemos entenderla, también sinónimamente como al vocablo “templo físico” (cf. Prisco, 2016, p. 20).

desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como ‘actores’, ‘agentes’ o ‘sujetos sociales’). Desde este enfoque se realiza un ejercicio de interpretación y descripción densa de los fenómenos culturales, a través del encuentro cara a cara entre el investigador y los sujetos estudiados.

Sin embargo, cuando somos parte del grupo estudiado conviene repensar estas reflexiones y análisis desde nuestra propia subjetividad, comprendiéndola como un enfoque de investigación cualitativa, de carácter epistemológico.

Las evidencias del trabajo de campo se han obtenido entre los años 2005 y 2025, durante los cuales he participado activamente como “laico comprometido” en las diferentes tareas parroquiales como el coro, la evangelización a los jóvenes, la organización de la liturgia, ser miembro de los consejos económico y pastoral, mayordomo, entre otros. Me he asumido como un *etnógrafo nativo implicado*, basándome en la construcción etnográfica desde “lo cercano”, es decir, a partir de mi comunidad de origen. Situación que se torna epistemológicamente importante e interesante, porque estos estudios parten de los procesos de descolonización en diferentes latitudes del mundo. No obstante, a este tipo de investigadores Bourdieu, le denomina *etnógrafo objetivado* y refiere que la verdadera reflexividad es: “someter la posición del observador al mismo análisis crítico al cual se ha sometido el objeto construido” (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 191).

Lo anterior se apoya también con la hermenéutica que, poco a poco ha ganado terreno en la investigación social, pues pone en discusión la manera de interpretar la experiencia de la vida, como principio en donde se enmarcan los análisis de las Ciencias Sociales, así como la *implicación* del sujeto que investiga, lo cual se complejiza en la etnografía de los “otros próximos”; en este contexto es, la figura del *etnógrafo nativo* quien: “Tiene mayor libertad de movimiento, pudiéndose relacionar con todas las personas de su grupo en sus propios niveles... la observación en el propio grupo ofrece, además de la mayor posibilidad de acceso, garantiza el logro de mayor volumen de información” (Díaz, 2005, p. 2).

Cabe destacar que el etnógrafo “nativo” es un sujeto posicionado dentro de su grupo social estudiado, en él, puede establecer relaciones conflictivas o de distanciamiento o de proximidad, debido a su condición social, género, historia familiar, religión, etc., por lo que su condición relacional investigativa es situacional, la investigación de un etnógrafo nativo no es nada fácil (cf. Licona, 2015, p.71). Aunado a ello, *el etnógrafo nativo* también, muchas veces tiene una condición *pendular*, esto es, vive en la misma comunidad; sin embargo, estudia en un lugar distinto al que habita, por lo que va y regresa, no requiere de estancias prolongadas y no es completamente extraño a su contexto, sino, que, por su condición de cercanía, le permite comprender que sus contemporáneos también le son muy próximos.

En suma, en el trabajo de campo del etnógrafo nativo pendular implicado se generan situaciones epistemológicas inesperadas, que surgen de la relación social compleja que se establecen con los sujetos o instituciones de estudio y, que sólo es posible atender a partir de la reflexividad que el etnógrafo debe realizar sobre su rol en el trabajo de investigación; con ello, la figura del etnógrafo pendular se amplía a cada sujeto, comunidad o institución estudiada (cf. Licona, 2015, p. 72).

El territorio: conceptos

Es fundamental comprender que el territorio, como fenómeno social, es complejo toda vez que en su configuración intervienen distintos elementos que parten desde las construcciones mentales, asociadas a significados. Es importante destacar que el principio activo en la construcción del territorio es el espacio; el territorio es un espacio histórico propio, que lo conforman paisajes significativos, bordeado de fronteras que los separan por grupos vecinos. Territorio alude a un espacio nombrado (toponimia) y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido mnemotécnico y emocional (Barabas, 2010). El territorio tiene diferentes papeles, uno de ellos, como lo señala Gilberto Giménez (2000), es el simbólico-cultural, así como el soporte de identidades individuales y colectivas. Este papel es complejo porque se construye a partir de signos, valores,

representaciones mentales y sociales, que podemos observar en prácticas y comportamientos humanos. El territorio, es, entonces, el espacio apropiado material, instrumental y simbólicamente por los grupos humanos, o sea, el territorio es una construcción social surgida de la relación de alteridad con el espacio y con los grupos contenidos en él (Raffestin, 2011).

DEL TERRITORIO, AL TERRITORIO DEVOCIONAL: CONSTRUCCIÓN DEL TEMPLO Y LA IMPORTANCIA PARROQUIAL (ANTECEDENTES HISTÓRICOS)

El templo, la iglesia, se encuentra en el centro de la población y lo comprendemos como un *territorio devocional*, de manera simbólica, porque hay factores valorativos, históricos y culturales de significación y de sentido, así como representaciones, cosmovisiones e ideas, materializados en artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación. Además, se desarrollan acciones culturales que identificamos en cosmovisiones, mitos, rituales y santuarios (Gámez, 2023, p. 112). La iglesia es también un espacio relacional, lo cual quiere decir que conlleva considerar al espacio como un referente en movimiento, interconectado e histórico (Haesbaert, 2011). Los territorios tienen una relación, un vínculo con la actividad humana que realiza sobre el espacio, lo cual es un fenómeno social complejo.

Para el contexto de San Pablo del Monte, como el de muchos pueblos

tanto de México como del mundo, la edificación de sus templos-iglesias ha tenido distintas fases constructivas, son proyectos de largo aliento. El principio, entre las comunidades de nuestro país fue la evangelización, en primer lugar, por los franciscanos quienes llegaron en 1524 a la Nueva España a extender el Evangelio.

La población de San Pablo del Monte edificó en 1530 la «iglesia», la cual fue una ermita¹⁰ y, según datos de la historiadora Fabiola Carrillo (2012, p. 87), en 1557, el templo se dedicó al apóstol san Pablo, siendo en noviembre de 1620 fray Sebastián de Garibai el primer capellán, asentado en la foja bautismal que consta en el archivo histórico parroquial, posteriormente, para 1640 se cambió de advocación parroquial, a san Miguel, y

finalmente en 1695 regresó a la tutela de san Pablo hasta la actualidad.

La construcción arquitectónica del templo que vemos actualmente es de estilo barroco, con forma de cruz latina, conformada por una nave central de cuatro tramos, un crucero, dos transeptos, el presbiterio, capillas anexas y la sacristía. Está ubicada de oriente a poniente y, su muro testero hacia el poniente. Cuenta con un atrio de grandes dimensiones delimitado por una barda en forma de arquería inversa rematada por pináculos y con tres portadas que permiten el acceso al mismo; con una posible intervención en el año de 1975. El templo cuenta con dos torres campanario de estilo barroco poblano.

La riqueza artística del templo la encontramos en sus retablos (véase figura 1), probablemente del siglo XVIII (entre los años de 1740 o 1780), de los que sobresale el del altar mayor, dedicado a san Pablo apóstol, cuya composición es de estilo barroco salomónico, con lienzos firmados por José Priego. En cuanto a los otros retablos, uno está dedicado al *Señor Ecce Homo*, otro al de los cinco señores: san Joaquín, santa Ana, La Anunciación, El sueño de san José y, ubicada en el centro, santa Bárbara, patrona de los *quiatlazques*, «los que atan el agua»; también se encuentra uno dedicado a la Virgen de Guadalupe, otro a la Virgen de la Soledad y el de las ánimas, frente al cual se colocó el nicho de san Miguel Arcángel.

El templo ha tenido distintas modificaciones, por ejemplo, después del

10. El *Santeopan*, es decir, “una pequeña casita en honor al santo patrono” de 1550, en dicho año, el cabildo de Tlaxcala ordena se construyan en los distintos pueblos. El inmueble, probablemente, se ubicó en lo que ahora es el sotocoro, de la iglesia actual, sin embargo, esta ermita se viene abajo el 16 de agosto de 1711 con el terremoto de san Roque que, afectó a la capital de la Nueva España. No obstante, para el año de 1713 se comienza la construcción y edificación de la nueva iglesia, tal y como la conocemos actualmente, en ese año los pobladores envían una carta al cabildo de Tlaxcala para solicitar permiso de la construcción, en que piden no pagar impuestos por el uso de la madera del monte. Años previos, con la secularización (1640) por el obispo y ahora beato Juan de Palafox y Mendoza el templo fue erigido parroquia, para dicho tiempo atendía a las comunidades de Papalotla, Mazatecochco, Tenancingo y San Miguel Canoa (Puebla). N. A. Sánchez Mas-tranzo. (comunicación personal, julio de 2023)

Concilio Vaticano II (1962-1965), derribaron el púlpito, el barandal que bordeaba el presbiterio y el altar mayor donde estaba empotrado el sagrario, removido a la derecha de la iglesia; allí se construyó una especie de camarín y se puede apreciar la piedra del altar, el ara con la posible reliquia de algún santo, esta laja perteneció al altar mayor. El altar actual fue consagrado por el obispo Luis Munive y el párroco José Enríquez Flores el 12 de julio de 1970. Asimismo, los miembros de la Acción Católica Mexicana de la comunidad compraron y donaron una imagen del Sagrado Corazón de Jesús y, actualmente también está la imagen del Señor de la Resurrección que se compró en la década de 1990; ahí mismo está la Virgen de la Esperanza, frente a ese camarín se erigió también otro para colocar al Divino Salvador del Monte, lo acompañan san Juan Apóstol y Evangelista, la Virgen de los Dolores, que se compró entre la década de 1980 o 1990, y santa Verónica que también se adquirió, al parecer, en el año 2000.

La Capilla del Santísimo Sacramento o Capilla Expiatoria se adaptó en lo que era la sacristía en la primera década de los años 2000 y la actual sacristía fue la sala de juntas de los mayordomos y fiscales del pueblo; posteriormente ocuparon un salón grande, que más tarde convertirían en locales para uso comercial.

La casa que se ocupaba para las asambleas de los martes de los mayordomos y fiscales del pueblo era la casa del “peregrino”, donde pasaban la noche las guardias de Chalmeros que visitan

la población en la fiesta del Segundo Viernes de Cuaresma, dedicada al Divino Salvador del Monte. Cabe señalar que la mayoría de las imágenes que intervienen y ocupan en la Semana Santa eran pedidas a los barrios en calidad de préstamo: el Señor del Santo Entierro pertenecía a un particular de Tlaltepango; la Virgen de los Dolores se solicitaba al barrio de San Pedro; Santa Verónica a la Santísima Trinidad; el Padre Jesús y el Señor de la Resurrección al barrio de Jesús, hasta que se compraron las respectivas para la parroquia, exceptuando al Santo Entierro que fue donado un Jueves de la Ascensión al sistema de cargos de la parroquia principal.

De las capillas adjuntas, localizadas al sur del primero y segundo tramo del templo, se considera que la más pequeña era el bautisterio, tiene una reja que refiere el año de 1899, debajo del piso de esta se sabe hubo un pozo de agua, cabe mencionar que la pila bautismal de piedra de cantera, al parecer, la primera, hoy está en el jardín cercano a la sacristía; en la capilla están las imágenes de la Virgen del Carmen, San Judas Tadeo, San Pedro Nolasco y San Felipe de Jesús. La capilla adjunta más grande se comenzó a construir el 25 de abril de 1992 y se concluyó en 1996; actualmente hay una pila bautismal de mármol que se colocó en el año 2012, esta capilla en un primer momento funcionó como capilla expiatoria del Santísimo Sacramento albergando en su cúpula pinturas de los patronos de los distintos barrios, firmadas por el señor Medina. En la par-

te alta se aprecia un vitral con el Espíritu Santo, debajo una peana, en el que reposa una escultura de la Virgen de los Remedios, llamada la «mamá», que para algunos pobladores representa la Malinche, además es la considerada mamá del pueblo de San Pablo del Monte: «ella es la que tuvo al hijo de Dios y lo trajo en brazos a estas tierras en la Conquista». Se cuenta que la escultura fue robada en la época colonial y hoy ocupa un lugar especial dentro del sistema de cargos, por ser quien se desposa con san José el 18 de octubre. En esa misma capilla han agregado recientemente las peanas de los Santos Niños Mártires de Tlaxcala y la Santísima Trinidad. Frente a esta capilla de la Virgen de los Remedios está la Virgen de la Purísima Concepción, a la derecha de esta Virgen está Santo Angelito y a su izquierda san Diego de Alcalá (san Dieguito).

Además, en este texto, la parroquia¹¹ la comprendemos como un territorio o comunidad de fieles determinado, que tiene, por un lado, una carga jurídica; que, además su guía está bajo la de un sacerdote-párroco que provee el obispo de la diócesis para la atención a los fie-

les: administración de los sacramentos, la pastoral, entre otras. Hablar de una parroquia en este sentido es comprender un territorio devocional, con una sede (iglesia-templo), no es un espacio abstracto, sino que, está marcado por el encuentro con lo sagrado, es la casa del santo patrono, un lugar donde se llevan a cabo los sacramentos, así como de rituales significativos como la toma de juramento de los fiscales y mayordomos, también puntos de llegada en el peregrinaje y salida de las procesiones. Por tal motivo, este territorio devocional es flexible, dinámico. También cabe señalar que son los fiscales y mayordomos, el sistema de cargos “del pueblo”, quienes se encargan de costear con sus cooperaciones el mantenimiento del templo. Sin embargo, en el caso de las restauraciones de los retablos, coordinan dichas actividades, pero se apoyan con las limosnas recabadas de las procesiones, recorridos, fiestas patronales, etc., así como de algunas instituciones y bienhechores.

LA SUBJETIVIDAD EN TORNO A
LAS PRÁCTICAS SOCIORRELIGIOSAS:
SINTAXIS ENTRE EL YO Y EL NOSOTROS

*Sujeto histórico: repensándome
desde el barrio*

Soy un sujeto hombre de clase media baja que habita un barrio cerca del centro de San Pablo del Monte, un pueblo urbano, municipio-ciudad del sur del estado de Tlaxcala que, aunque es un

11. Según el Código de Derecho Canónico, que son las leyes de la Iglesia católica, es: “una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio” (canon 515); Iglesia en que se administran los sacramentos y se atiende espiritualmente a los fieles de una feligresía. El párroco es el pastor propio de la parroquia que se le confía (canon 519).

espacio urbanizado, tenemos una manera de vida contrastante, porque por un lado resguardamos formas de vida tradicionales y otras, por la cercanía con la ciudad de Puebla se han visto modificadas y eso se observa en nuestra infraestructura, en nuestro pensamiento en torno a la naturaleza, el trabajo y, en algunos casos, ha desestructurado al mismo sistema de cargos, pues las generaciones jóvenes que nos hemos formado en el conocimiento académico hemos perdido, de manera parcial nuestro arraigo e identidad, es decir, somos periurbanos, porque, por ejemplo, vamos al médico homeópata, pero le apostamos también a nuestras formas de curación con el *temazcal*.

Mi familia por la línea paterna es de ascendencia nahua y campesina del mismo municipio. En la línea materna es mestiza, proveniente de “El Zapote”, un pueblo cercano a Arcelia, Guerrero y de Tejupilco, Estado de México. Estudié en una universidad pública lingüística y literatura hispánica y una maestría en antropología social. Vivo en barrio de Jesús¹², el más pequeño del municipio. Si bien en algunos casos se comprende a los barrios como algo despectivo, en mi caso reconozco que, a partir de mis relaciones familiares y sociales y por la forma en cómo nos organizamos en distin-

tos sentidos ha sido la base del desarrollo en cuanto a la educación, lo político, lo religioso, pues contamos con una presidencia y presidente auxiliar municipal, escuelas básicas como preescolar y primaria, tanto en mi barrio como en el resto del pueblo. También tenemos nuestra capilla, con nuestro santo patrono, “El Padre Jesús de las Tres caídas”; una red y sistema de agua potable, con pozo y tanque elevado para su distribución. Al estar cerca de la cabecera municipal, todas nuestras calles están pavimentadas, ya no tenemos terrenos de cultivo, pues todo está urbanizado.

Cabe destacar que los terrenos donde se edificaron nuestros hogares eran el patrimonio de nuestros antepasados y se acostumbraba que, los terrenos pertenecientes a los papás les eran heredados a los hijos, mientras que los de las mamás, a las hijas. Por estos motivos, se acostumbra entre nosotros, a manera de gratitud, solicitar misas por su descanso eterno. Mientras que, en Todos Santos, en su honor y memoria ofrendamos aquellas cosas que disfrutaban en vida, pero también, debo señalar que, entre nosotros, “la muerte” se concibe como “trabajo” y, desde donde se encuentran nuestros difuntos, nos apoyan a los vivos a obtener bienes para nuestra subsistencia espiritual y material.

Las calles de las que hoy gozamos para desplazarnos fueron fruto de la secesión de los propietarios de los terrenos colindantes, por ello, en lo espacial, tendemos a cerrar las calles para las celebraciones festivas, pues territorializa-

12. En los padrones de 1826 del México independiente, barrio de Jesús aún no era barrio independiente, pues aparece como barrio de Santiago y Jesús. Es, hasta, 1850, que se registra conformado como barrio. (cf. Carrillo, 2012, p. 92-94)

mos, a partir de la memoria colectiva de nuestros espacios de convivencia; “convivir es un derecho, no un privilegio”. Este es un tema polarizado, porque el municipio ha intentado “regular” el cierre de calles, y si algún vecino requiere de cerrar la calle, es decir, el frente de su casa debe pagar un “permiso” para hacerlo. Cabe destacar que no sólo son para fiestas, en algunas ocasiones también para defunciones. Sin embargo, parte de las inconformidades de los pagos derivan porque, consideran que no hay rendición de cuentas por lo recabado. Tanto al ayuntamiento como a los pobladores se les olvida cómo surgieron las aperturas de calles que, en su mayoría obedecen a este principio la secesión y se cae en contrariedad; por ejemplo, es muy común escuchar expresiones como “si no tienen para pagar un salón, no hagan fiestas”.

Esto evidencia que, en asuntos como estos se debe reflexionar desde el dato histórico, para crear “reglamentos” apegados a los principios comunitarios y evitar la confrontación; para llegar a buenos acuerdos para dirimir estos conflictos y otros más.

A pesar del embate de la modernidad, contamos con nuestro sistema de cargos barrial, constituido por mayordomías y fiscalías, en el pasado, los nombrábamos a partir de Asamblea Comunitaria, denominada *tequipepenalis*¹³, la realizábamos en la fecha del

16 de septiembre, nos congregábamos en el domicilio del mayor domo mayor, conferíamos los siguientes cargos:¹⁴ agente municipal, mayor domo mayor, fiscal, sacristán, *tlaxolacatl*¹⁵, *tlahuitzoc*¹⁶, *mahuiltomos*¹⁷, *ronderos*, *maginarios*¹⁸, *campaneros*. Los asen-

mayordomo o fiscal. “Se recoge toda la gente del barrio, entonces dicen: Vamos a ver a fulano de tal que no ha hecho ninguna mayor domía” (cf. Prisco, 2016, p. 57). Barrios como la Santísima Trinidad que realizan su consejo el primer domingo de septiembre, para ello, citan a los posibles mayor domos, mediante el voto de los mayor domos e hijos del barrio se llevan a cabo los nombramientos. Para legalizar el acto redactan un acta, misma que es sellada y firmada por cada uno de los asistentes de la asamblea: “todos los asistentes a la asamblea de ese domingo de septiembre firmaron el acta de conformidad del resultado de la votación, así fue mi elección y quedó asentado en el acta de los mayor domos en turno de la Capilla de la Santísima Trinidad, sellada y firmada, en la que se estipulaba que su servidor ocuparía el cargo de primer fiscal de la parroquia de San Pablo Apóstol” M. Reyes. (comunicación personal, 9 de mayo de 2017).

14. Que consta en el Libro de Actas para representantes del Barrio de Jesús del año de 1959.

15. *El que anda buscando caminos*.

16. *El que alumbr*a.

17. Su función era doble, en lo civil, los encargados de vigilar los trabajos y obras materiales de la comunidad, las faenas, por el lado religioso adornar a los santos y servir los alimentos en las fiestas. Actualmente sólo hay presencia de esta figura en barrios como Tlaltepango, que es un grupo numeroso y cumplen con la doble función. Mientras, en San Sebastián Xolalpan, quien es sólo uno, cumple con la función religiosa y coordina obras materiales, pero en la capilla.

18. Tanto *ronderos* como *maginarios* eran los encargados de cuidar-vigilar por las noches cada una de las calles para que hubiera orden y seguri-

13. Nahuatlismo conformado por dos voces un sust. *tequi-tl*, “trabajo” y el verb. *pepena*, “escooger”. Con lo anterior, *tequipepenalis* es la asamblea donde se determina quién será el nuevo

tábamos en un acta que se firmaba.

Actualmente, hablamos español, sin embargo, en mi infancia y parte de la adolescencia oía a los abuelos conversar en mexicano (náhuatl). Recuerdo expresiones lingüísticas como: “otro ratito comadrita”, un adverbio para exclamar, un “¡Hasta luego!” “¡Hasta pronto!”, el origen de esta frase adverbial posiblemente esté en el mexicano. La pérdida de la lengua náhuatl se dio con mayor impacto en el siglo XX, con la educación formal. Para el caso de mi pueblo, como el de muchos otros de nuestro país, en gran medida el motivo principal fue la discriminación. Los abuelos dejaron de transmitir la lengua cuando abandonaron el campo y se fueron a trabajar a la industria y el comercio a la ciudad de Puebla, les trataba mal por hablar como “indios”. No obstante, bastantes adultos de la generación de la década de los sesenta comprenden la lengua, aunque no la hablan. Por parte de nuestra familia, las mamás de mis abuelos paternos fallcieron cuando ellos eran pequeños, por lo tanto, a mi papá ni a mis tíos no les enseñaron a hablarla y, por ende, a nosotros tampoco.

Considero que dos espacios fundamentales que fortalecieron mi apropiación y reconocimiento de la memoria y la cultura de mi infancia y adolescencia fueron *la cocina de humo* y *el baño de temazcal*. En el primer caso porque se me enseñó que se elabora comida allí para distintos momentos de nuestra co-

dad, mientras las familias descansaban.

tidianeidad, pero el elemento ritual es marcador de diferenciación; allí hay mano vuelta, reciprocidad, dones, en torno a las cazuelas, el tlecuil, los metates y el altar familiar. El segundo, si bien parecería que sólo es bañarnos, se me enseñó que debíamos tratar al baño como nuestra abuela, porque al igual que ella, es una mujer con mayor experiencia y sabiduría que nuestra propia madre; así que, con su calor y una combinación con distintas plantas fortalecemos nuestro cuerpo y espíritu; antes de entrar y salir santiguarnos y agradecerle constantemente el bien que nos hace.

Más adelante, estos saberes, en contraste con mi formación académica cobraron mayor sentido reflexivo para comprenderlos, describirlos y analizarlos desde lo epistémico y hermeneútico que describiré a continuación.

Entre cantos e investigaciones: pensar-nos

Crecí dentro de la religión católica, sin embargo, nunca fui monaguillo porque en aquellos años los niños no servíamos al altar, sólo los mayordomos o algunos otros adultos. En mi adolescencia, en el ámbito académico escuché diversas críticas a esta institución que iban desde su incongruencia y argumentaban una moral doble en algunos de sus miembros, por lo que me sumaba a dichos cuestionamientos.

Fue hasta el 2005 que un grupo de jóvenes denominado la Pastoral Juvenil me invitaron a vivir un “Encuentro con

Jesús”, posteriormente, a formar parte de un coro dentro de la parroquia “Cristo Jesús”. Duré poco más de tres años cantando en diversas celebraciones como la misa y otras ceremonias, y aprendí a entonar salmos responsoriales. Cursaba a la par la universidad. Ese proceso ha durado veinte años, he incursionado en diversos cargos dentro de la pastoral de jóvenes y de la parroquia; por parroquia debemos entender que hay una Iglesia principal en el pueblo, donde se ofrecen los servicios sacramentales y la atención espiritual a los fieles, presididos por un sacerdote párroco que es el representante del obispo en ese lugar.

Mi estancia en los grupos de la parroquia me llevó a buscar razones del por qué se hacen ciertos ritos dentro de la Iglesia. Para ello entré a la sacristía y revisé los libros de culto, rituales de sacramentos, misal romano, leccionarios; por fortuna tuve una buena relación con el sacristán¹⁹, quien era una persona mayor. Cuando tenía dudas teológicas o bíblicas me acercaba a los sacerdotes para resolverlas, la mayoría de las veces respondían mis interrogantes. En otras ocasiones visitaba librerías especializadas en el tema y compraba algunos textos. Los sacerdotes, al ver mi interés me llamaron para informarme de algunos cursos de liturgia y teología que se ofrecían los veranos en la ciudad de Tlaxcala, instrucción a la que acudí.

19. Hombre que en las iglesias tiene a su cargo ayudar al sacerdote en el servicio del altar y cuidar de los ornamentos y de la limpieza y aseo de la iglesia y sacristía.

Fue en 2008 cuando cobré consciencia de que en la parroquia había una clara división entre grupos, una especie de polarización, porque, por un lado, estaban los grupos de tradición: fiscales y mayordomos del pueblo y por el otro los *laicos comprometidos*, término al que el clero secular²⁰ acuña a todos aquellos que ofrecen una especie de servicio social, sin fines de lucro. Estos servicios son dar catequesis a los infantes, atender a los adolescentes, los jóvenes, las familias, los enfermos, lo litúrgico²¹, etcétera. A través de esta distinción observé en varios momentos de mi estancia algunos conflictos entre miembros de la Iglesia, porque cada uno manifiesta lo negativo de ellos, que si los fiscales y mayordomos “sólo beben alcohol”; “sí, sí tomamos, pero es con nuestro dinero”, o que si hacen mucha fiesta; que si los laicos comprometidos los critican y

20. El clero regular vive bajo una orden religiosa, en comunidad (monasterios, conventos) y hace votos de pobreza, castidad y obediencia, como, por ejemplo, los franciscanos, dominicos, etc. Mientras que el clero secular o diocesano “vive en el mundo”, bajo la autoridad del obispo, dedica su servicio pastoral en las parroquias, administrando los sacramentos y guiando a la feligresía.

21. Liturgia, proviene del griego: *leitourgia* (*leit*= “pueblo”, *ergon*= “obra”); *Sacrosanctum Concilium* (SC) o constitución sagrada de la liturgia, propone la siguiente definición: “Con razón, pues, se considera a la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y cada uno a su manera realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro”. (cf. SC, 1967, núm. 7)

los ven mal por ello, o bien que si los laicos comprometidos únicamente se la pasan rezando y dándose golpes de pecho, no aportan nada económicamente para el mantenimiento y sustento del templo, pero también hacen uso de él, entre otros comentarios.

Etnógrafo nativo

Para el año 2009 cursé mi primer Seminario de Investigación Lingüística, a esta etapa puedo marcarla como mi primera implicación académica formal, orientada en observar qué era lo que a los fiscales y mayordomos los cohesionaba o hacía sólidos como organización sociorreligiosa y por qué tenían una clara incidencia en la organización del pueblo. Documenté, entonces, la festividad de “Los desposorios de San José y la Virgen de los Remedios” el 18 de octubre, es decir, partí de ser un etnógrafo nativo, que observaba en los rituales cómo operaban cada uno de estos actores sociales, entablé un primer diálogo con los fiscales del barrio de San Nicolás y los fiscales del pueblo, me presenté ante ellos como estudiante, como investigador para ese primer trabajo del seminario. Esa experiencia resultó satisfactoria.

En 2010, el primer fiscal del pueblo me abrió las puertas totales de la fiscalía, porque siempre estuvo interesado en que se escribiera un libro sobre la labor que ellos desempeñan. Enfatizo en la figura del primer fiscal del pueblo debido a que es la cabeza y, al igual que los mayordo-

mos, van rotándose por los diez barrios que conforman estos cuadros; es decir, cada una de las mayordomías le corresponde a cada uno de los barrios una vez cada diez años. Además, el párroco de aquel entonces me concedió una entrevista que grabé y posteriormente transcribí, también se mostró colaborativo pues siempre que me veía en las misas que documentaba sobre las celebraciones, ahondaba más en el tema de las fiscalías y mayordomías dentro del catolicismo desde un marco histórico. Para el 2011 con el tema de investigación de la tesis de licenciatura *Léxico de la religiosidad popular de San Pablo del Monte, Tlaxcala* continúe con la indagación durante el ciclo festivo de ese año.

Debo puntualizar que no siempre hubo momentos sencillos debido a que en 2012 el primer fiscal del pueblo generó un ambiente de tensión por las limosnas, pedía que las ofrendas económicas de la misa de seis de la mañana se les quedaran a ellos para obras de restauración de la iglesia. Debido a que los mayordomos me asociaban como *laico comprometido*, me vi en la necesidad de distanciarme un poco de ellos, mientras ese fiscal terminaba su período de servicio.

Etnógrafo nativo e implicado

Por otra parte, en 2012 cambiaron al párroco y con la llegada del nuevo fui nombrado ceremoniero y responsable de la pastoral litúrgica parroquial, me concernía preparar junto con los demás *lai-*

cos comprometidos las ceremonias con mayor afluencia de feligreses, que se realizan en el atrio como Semana Santa, Jueves de Corpus, fiesta patronal, Cristo Rey, Navidad, entre otras. Lo cual consiste en instruir a las personas que apoyan al sacerdote en el altar, algunas veces a los mayordomos, si había cambio de mayordomía debía hacerle mención al sacerdote de ello y explicarle cómo y en qué momento realizar el *juramento* a los nuevos mayordomos, indicar dónde quedan colocadas las imágenes de veneración pública, algunas ocasiones mencionar a los mayordomos que en la consagración se tronaban los cuetes, estos y otros conocimientos más son una síntesis de la observación, el intercambio dialógico y la escucha.

En 2013 puse fin a la tesis de licenciatura y en 2014 me titulé. Durante los últimos años por mi trabajo interdisciplinario, entre lo antropológico, histórico, litúrgico y lingüístico he dado pláticas-conferencias a los sacerdotes, fieles y mayordomos sobre las festividades, además de orientarles en aspectos sobre los rituales en sus mayordomías.

Red de apoyo y colaboración

En el año 2016 decidí elaborar otro proyecto de investigación para ingresar a la maestría, ahora en antropología social y profundizar en el fenómeno religioso. Para entonces, ya tenía una trayectoria en mi parroquia, había generado lazos de confianza con distintos actores sociales, de manera concreta con espe-

cialistas rituales, fiscales, mayordomos, rezanderos, sacerdotes, tiemperos, campesinos, entre otros. Así como también fortalecido una red de apoyo con amigos y colegas, en su mayoría originarios del municipio, toda vez que con ellas y ellos consolidé lazos de comunicación, contención y apoyo emocional en momentos críticos del proceso de investigación.

“Laicos comprometidos” de la parroquia que, fueron partícipes de prácticas socioreligiosas como la mayordomía. *Cosmovisión sobre la naturaleza y ritualidad agrícola en San Pablo del Monte, Tlaxcala* fue el nuevo tema. Juntos reflexionaron y reflexionamos sobre nuestra cultura, religión, por medio de métodos y técnicas de investigación como entrevistas a profundidad, grupos focales y de discusión, observación participante, fotonarrativa, cobijados por la etnografía, el trabajo y diario de campo, el cual, hasta ese momento no se había agotado. Quiénes eran los sujetos de la investigación en la construcción del conocimiento, de manera epistémica y, el que yo también era parte de esos sujetos de investigación, qué nos hacía diferentes uno de otro y en qué nos unía, el ser originarios, estos supuestos guiaron la reflexión a lo largo del trabajo de maestría (véase figura 2).

Hubo momentos difíciles, porque algunos colaboradores mayores que conocí para el trabajo de licenciatura partieron de este mundo y sus voces quedaron grabadas en audios, videos, sus imágenes en fotografías, pero la fortuna de conocerlos ha quedado sistematizada en los distintos trabajos de investigación,

lo cual, ha sido sumamente significativo para sus familias y para mí.

Conflicto interparroquial de 2018

En el año 2018 hubo cambio de párroco, quien no tuvo muy buena relación pastoral con los fiscales y mayordomos del pueblo. Casi al principio de su administración se suscitó un conflicto interparroquial por la poca comprensión entre las partes; por un lado, el sacerdote en el plan de “corrección” en torno a las prácticas devocionales por parte de los fiscales y mayordomos; y, por otro, los fiscales y mayordomos del pueblo defendiendo su postura. El 28 de noviembre de 2018, una delegación de ellos se apersonó en las Oficinas del Obispado de Tlaxcala para expresar su inconformidad, a través de las siguientes consignas (cf. Muñetón, 2018):

- “Los feligreses sólo exigimos que se respeten los usos y costumbres de San Pablo del Monte, Tlaxcala”.
- “Respeto a nuestras costumbres y tradiciones...”
- “Las misas son misas, no asambleas”.
- “Señor obispo, exigimos solución. Exigimos que cambie al párroco”.

Así como algunos comentarios:

- “Pobladores lo acusan de no cumplir con su encomienda y de intentar cambiar sus creencias católicas”.
- “El padre comenta que no debemos adorar a las imágenes, que son simplemente estatuas y

San Pablo del Monte es un pueblo de costumbres y tradiciones”.

- “No acude a dar los santos óleos porque argumenta que las personas tuvieron toda una vida para arrepentirse y que no se van a salvar con la unción de los enfermos que él les otorgue”.
- “También lamentaron que como párroco desatienda sus responsabilidades, pues indicaron que le corresponde colaborar en la restauración de retablos y mantenimiento de la parroquia y al momento no lo ha hecho”.

De manera personal, el hecho para mí fue álgido y complejo. Para ese momento tenía ya una figura epistémica compleja en la que no sólo quedaba como el fiel “laico comprometido”, sino aquel que investigaba sobre “la historia de las tradiciones del pueblo”, un etnógrafo nativo implicado. Mi presencia representaba un compromiso ético y hasta moral, con los grupos de la Iglesia y con el mismo sistema de cargos, situación nada fácil de mediar; sin embargo, en todo momento apelé al diálogo prudente, porque la inconformidad de los fiscales y mayordomos era legítima, aunque había posturas radicales que no permitían dirimir el conflicto y que las partes implicadas se sintieran satisfechas.

El sacerdote, por indicaciones de la diócesis, tenía la encomienda de resolver la situación. El presbítero con el apoyo de los “laicos comprometidos”, su equipo, y, por su parte, el sistema de cargos, con apoyo de los demás cuadros de mayordomos de los barrios, pudo sopesar la situación, toda vez que hubo un antecedente que la fuerza del sistema de

cargos tenía a principios de la década del 2000 en la que lograron destituir al párroco de ese entonces, pero en esta ocasión el contexto fue distinto, porque había presión social y religiosa por ambos lados y se solicitaba se resolviera de manera precisa y contundente. Lo que puedo rescatar de este conflicto es que, aunque, no se guardaron “rencores”, pues poco a poco, con el cambio de fiscales de 2019, hubo una nueva forma de relacionarse entre cada uno. Esto ayudó a que el conflicto tuviese otro tratamiento, sin embargo, la situación tomó su curso, lo cierto es que tanto el sacerdote como el sistema de cargos tuvieron a lo largo de los años relaciones rípidas que, a mi parecer tendrían que haberse establecido reflexiones profundas que permitieran la restitución de los posibles daños causados por los comentarios diversos, la polarización, la desafección, entre otros asuntos, también desde el mismo poder que detentan ambas instituciones la eclesiástica y la tradicional, desde el sistema de cargos del pueblo.

Pandemia del COVID-19 y retorno a “la nueva normalidad”

La pandemia de COVID-19 nos tomó a todos imbuidos en nuestra cotidianidad y desarmados. La iglesia en San Pablo del Monte fue uno de los espacios que jamás se cerró, sin embargo, lo que sí ocurrió fue migrar el culto al área virtual, sólo unos cuantos, yo entre ellos, por ser de la pastoral litúrgica, no dejamos de tener actividad. Entre las pasto-

rales litúrgica y comunicación apoyamos en las actividades desde el 2020, hasta que se pudo “volver a la nueva normalidad” de manera parcial (2021). De este momento fue impactante el ver cómo la mayoría de los fieles tenía esa imperiosa necesidad del “bálsamo de la fe” y siento que como Iglesia quedaron a deber distintas atenciones tanto a la feligresía general como a los mismos “laicos comprometidos”; faltaron estrategias para acercar el Evangelio a la feligresía. Los grupos de la Iglesia tuvieron bajas, algunos por defunciones, otros porque no sintieron el apoyo que requerían. Los fiscales y mayordomos no tuvieron tantas bajas, a pesar de celebrar las fiestas a puerta cerrada “de manera clandestina”, nuevamente, las devociones cohesionaron socialmente la crisis de salud que en ese momento vivíamos. La Semana Santa del 2020 la celebramos de manera virtual.

La Semana Santa del 2021 se llevó a cabo ya con presencia de fieles, pero reducida, sin procesiones. Esta Semana Santa fue compleja para mí porque el párroco me delegó la organización con el sistema de cargos del pueblo. Acudí a dicha convocatoria, pero no fue sencillo, puesto que se me pedía que autorizara celebrar las ceremonias de manera habitual y, les expliqué que no tenía capacidad de decisión, mas, sí de organización; lo que les sugerí fue que acudieran al Ayuntamiento a dialogar con Protección Civil para que les autorizara dicho acontecimiento: “Pues ya hay campañas políticas, bailes y ¡cómo a Nuestro Señor

le niegan que su salida...!” decían. Sin embargo, acudieron a dicha instancia y les concedieron el permiso. El recorrido procesional del Señor del Santo Entierro lo lograron llevar a cabo únicamente por un tramo, pero con las medidas sanitarias respectivas que todos acatamos sin ninguna oposición.

Mayordomía de la Virgen de Guadalupe: la sabiduría de los mayores

Entre 2021 y 2022 le solicitaron a mi hermano ser mayordomo en el barrio de la Virgen de Guadalupe y, tanto en el barrio como en el pueblo se acostumbra que además del mayordomo haya quien le ayude en sus tareas de la iglesia y lo económico, denominados “componentes”, por lo cual, fui uno de ellos. Desde que inicié con las investigaciones se me sugirió que tomara un cargo, “para que escribas diferente”, decían, situación nada ilógica, porque era momento de poner en práctica todo el trabajo de campo, la escucha, la observación, lo que los mayores nos han enseñado para la preservación de nuestras costumbres y tradiciones.

Mi papel, principalmente fue el hacer uso de la palabra en nombre de nuestra mayordomía, como los mayores, entablando los discursos rituales de presentación, rogación, agradecimiento, entre otros signos importantes.

Debo decir que el cuadro de mayordomos del barrio y del pueblo mismo tenían altas expectativas de nuestra participación: “el maestro de las tra-

diciones”, señalaban sobre mí. Pese a cualquier circunstancia cumplimos cabalmente, concluimos el cargo satisfactoriamente y tuvimos buena relación con los fiscales y mayordomos del pueblo, lo cual ha dado mayor solidez y madurez a mi experiencia, la reflexividad, mediación y puntualidad en la escritura de las intervenciones tanto orales como escritas. Comprendí la importancia del cómo se trabaja desde lo comunitario para el bien común, el sostenimiento de nuestra capilla, recabando las colectas entre los vecinos, me sentí “hijo de barrio”. Por otra parte, encontré en los archivos históricos de la fiscalía del pueblo un documento de 1907 (véase figura 3) que refiere a mi ascendencia en el sistema de cargos, lo cual me hizo pensar en la ruptura de la inmanencia entre el tiempo de mis ancestros y el mío que se conjuntaban en ese momento, pensando en que seguimos los pasos de aquellos que nos han precedido en vida y obra.

Semana Santa 2022

La Semana Santa del 2022 se llevó a cabo con una cantidad mayor de fieles, sin embargo, la presión de la gente logró que las procesiones se efectuaran de manera habitual, como en años anteriores, toda vez que había pasado un proceso electoral en el estado que rayaba en la incongruencia, pero en el aspecto de la religión, se les limitaba únicamente a la celebración de la misa, no obstante, ya habían llegado parte de las vacunas, lo cual permitió una cierta confianza, así

como ligera disminución de las muertes por este virus.

Etnógrafo nativo implicado (2023-2025)

En julio de 2023 recibimos a nuestro nuevo párroco, al que di la bienvenida y expliqué de qué manera somos los miembros de la feligresía y cuál es nuestra cultura. Hasta el momento ha intentado adherirse a las actividades que están programadas, ha sugerido adecuaciones; le han agradado algunos signos, símbolos como el *xochitelpoch* “flor joven” que se empleó y bailó en su fiesta de 15 años de sacerdocio, porque nos recuerda que su sacerdocio es como una boda, es decir, su desposorio con la Iglesia. Comprendiendo celebraciones trascendentes como el *altepeilhuitl*, “fiesta del pueblo”, la Minerva, los desposorios de San José y la Virgen de los Remedios (18 de octubre), así como las fiestas de navidad, “El recorrido del Niño Dios”, al ser celebraciones características de nuestro pueblo, que se desarrollan a lo largo del año.

Mi papel etnográfico actual

A la fecha he organizado algunas cápsulas en videos informativos, infografías, crónicas para promover, no sólo desde lo escrito la celebración de las fiestas religiosas, sino la promoción de los santos en hagiografías de carácter popular para acercar a las generaciones jóvenes el cúmulo de celebraciones contenidas en

el pueblo, pero sobre todo para coadyuvar en los procesos culturales e identitarios de estas generaciones y también los adultos de 60 años, una generación que intentó escapar de esta identidad, pero que, a la fecha, revalora su pueblo y su cultura. He apoyado en la organización de fiestas como el *altepeilhuitl* y *Semana Santa*, por mencionar algunas, colaborando con los especialistas rituales: fiscales, mayordomos, cargadores, varones, rezanderos, entre otros.

También, por el conocimiento, al ser padrino de sacramentos y perteneciente a la comunidad he realizado un papel que en el pasado se le denominó *huhuehchihki* del sustantivo *huhue*, “viejo”, y el adjetivo *chiki*, “el hacedor”. Dentro de las bodas y compadrazgos, esa responsabilidad le es conferida a los abuelos, quienes sellan las alianzas, hablan y formulan los discursos rituales, por ser ellos quienes conocen las tradiciones y como es un aspecto dialógico entre las partes, estas arengas, en el pasado se pronunciaban en mexicano (náhuatl). En mi infancia me tocó escucharlos de viva voz de mis abuelos y tíos mayores, porque este aspecto es un arte, un arte verbal, el cual me gustaría explorar con detenimiento en investigaciones futuras.

Retribución social

La *retribución social* en mi formación tanto lingüística como antropológica ha sido un tema de reflexión y que actualmente, de manera concreta para la antropología es motivo de discusión y análisis oportuno.

En 2010 pensé en un primer texto como parte de esa devolución, promovido e impulsado por un ex primer fiscal; posteriormente, en el año 2013, el mayordomo del Sagrado Corazón de Jesús, del barrio de San Bartolomé, me pidió que escribiera algunos manuales de orientación que les permitiera conocer, en términos generales, el quehacer de los mayordomos y fiscales, pues comentaba que quienes habían hecho los cargos, “las personas mayores”, estaban pereciendo y que era oportuno que se les consultara para hacer dicha contribución. Así fue como construí el texto *Raíces de la religiosidad popular* (2016) y en parte del contenido de ese libro, concretamente en el capítulo V titulado: *Manuales de orientación para la práctica de la religiosidad popular en San Pablo del Monte* (pp. 63-160), el cual alberga siete manuales, sobre los que he advertido han sido de apoyo para mayordomos, fiscales, sacerdotes y la gente en general, pero que, en nada limitan a la tradición oral, pues sólo son una guía orientativa.

El segundo texto, *¡Acuérdate Diosito! Este año sí hice algo por ti* (2019) también fue parte formal de la retribución social, allí se explicita cuándo y cuáles mayordomías le corresponde a cada barrio. Además, ilustra un calendario ritual y se profundizan en aspectos de la cosmovisión en torno a la naturaleza y los santos.

Por otra parte, mi *retribución social* al ser un *etnógrafo nativo e implicado* ha abarcado aspectos de la organización

sociorreligiosa; mediar conflictos, entre otros aspectos y que no se ha agotado hasta este momento de mi historia de vida y de investigación. Es decir, la *devolución del saber* (Bellier, 2002) ha sido constante y no se reduce sólo a lo escrito, también en la defensa del territorio, apoyando desde el quehacer investigativo en proyectos en los que hay que poner el cuerpo, como primer territorio.

REFLEXIONES FINALES

La sistematización de mi subjetividad en torno a mi papel como etnógrafo nativo e implicado me permitió relatar mis experiencias, mi biografía, reflexiones que a lo largo de los años he construido, toda vez que hay aspectos que en las investigaciones convencionales no podemos decir y que hoy desde la antropología podemos posicionarnos. Aspectos que, a mi juicio, los considero fundamentalmente nuevos y de reflexión, los cuales nos conducen hacia otros caminos epistemológicos, de construcción de conocimiento entre “los otros” que no son “tan otros”, sino “próximos”, “ceranos”. De la misma manera, enunciar desde nuestro propio *locus* los diferentes saberes comunitarios, dialogar con ellos y nombrarlos de manera distinta, desde el quehacer de las Ciencias Sociales para que surjan nuevas maneras de escritura, ideas, conceptos, categorías, etcétera.

Por otro lado, me permitió recuperar la identidad con mis otros cercanos, reconociendo a mi propia familia en estos procesos de investigación e in-

mersión en el territorio y el territorio devocional. Es decir, me ha permitido arraigarme profundamente y solidificar relaciones de confianza.

Así como repensando con ellos y desde ellos, al igual que conmigo mismo nuestro porvenir desde distintos temas de indagación como los conflictos al interior del territorio devocional, los discursos y narrativas rituales. En lo social, desde los reglamentos, entre otros temas.

REFERENCIAS

- Barabas, A. (2010). Dossier-territorios, procesos socioespaciales y territorialidad. El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá. Revista de Antropología*, núm. 17, julio-diciembre, 2010 Universidad Nacional de Misiones Misiones, Argentina.
- Bellier, I. (2002). De lo lejano a lo cercano: Reflexiones sobre el paisaje de un campo exótico al campo de las instituciones políticas. En A. Colombres (Dir.), *De la etnografía a la antropología reflexiva* (S. Labado, Trad., pp. 53–74). Ediciones del Sol S. R. L.
- Bourdieu, P. y Wacquant, J.D.L. (1995). *Respuesta por una antropología reflexiva*. Grijalbo.
- Carrillo, F. (2012). *San Pablo del Monte Cuauhtotatl, una historia a través de los estratos de la toponimia náhuatl*. Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1967). *Concilio Vaticano II*. Biblioteca de autores cristianos.
- Díaz Iglesias, S. (2005). *Hacer etnografía en la propia comunidad: problemas de expectativas atribuciones y responsabilidades*. www.ujaen.es/huesped/rae
- Gámez, A. (2023). El santuario y las “bajadas” de la Virgen de los Remedios en la configuración de un territorio devocional, en Cholula, Puebla, México. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 51, 2023, abril-junio, pp. 103-129 Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes. Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología
- Giménez, G. (2000). Territorio, cultura e identidades: La región sociocultural. En M. Barbero, F. López y A. Robledo (Eds.), *Cultura y región* (pp. 25-57). Universidad Nacional de Colombia.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. Siglo XXI Editora Iberoamericana.
- Licona, E. (2015). La Etnografía de los otros cercanos: la implicación antropológica en las

- metrópolis. *Graffylia* 13 (20), 65-75.
- Muñetón, K. (2018, noviembre 28). Piden destitución de párroco de San Pablo del Monte. *El Sol de Tlaxcala*. Piden destitución de párroco de San Pablo del Monte - El Sol de Tlaxcala | Noticias Locales, Policiacas, sobre México, Tlaxcala y el Mundo
- Prisco, G. (2014). *Léxico de la religiosidad popular de San Pablo del Monte, Tlaxcala*. [Tesis de licenciatura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla].
- Prisco, G. (2016). *Raíces de la religiosidad popular*. México: ITC/ PAC-MYC.
- Prisco, G. (2018). *Cosmovisión sobre la naturaleza y ritualidad agrícola en San Pablo del Monte, Tlaxcala*. [Tesis de maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla]. Archivo digital. Cosmovisión sobre la naturaleza y ritualidad agrícola en San Pablo del Monte, Tlaxcala
- Prisco, G. (2019). ¡Acuérdate Diosito! Este año sí hice algo por ti. ITC/ PECDAT.
- Prisco, G. (2024). El sistema de cargos en San Pablo del Monte, Tlaxcala. En H. Hernández *et al.* (Coords.), *La diversidad biocultural de Tlaxcala* (pp. 485-520). Secretaría de Cultura; INAH; El Colegio de Tlaxcala A.C.
- Raffestin, C. (2011). *Por una geografía del Poder* (Y. Villagómez, trad. y notas). El Colegio de Michoacán.
- Rendón, R. (1993). *El prosperato. El juego de equilibrios de un gobierno estatal (Tlaxcala de 1885 a 1911)*. Universidad Iberoamericana, Siglo XXI.
- Rojas, T. (coord.). (1987). *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y padrones de nobles de Ocotelolco*. CIESAS.

FIGURAS

Figura 1

Retablo salomónico



Nota. La fotografía muestra el retablo salomónico principal del territorio devocional; al centro San Pablo Apóstol, arriba, el nicho con San Pedro. Los lienzos aluden a la conversión de San Pablo.

Fuente: Geovani Prisco (21 de septiembre de 2020).

Figura 2

Etnógrafo nativo implicado



Nota. La imagen muestra el trabajo de campo que desarrollé en la fiesta patronal (2017), así como la documentación del ritual de apertura de la boca del infante para que hable con mayor facilidad.

Fuente: Fotografía tomada por Alfredo Tlatelpa (29 de junio de 2017).

Figura 3

Memoria escrita

Con el Pueblo de San Pablo del Monte M.
 18 del 907
 Hase entrega el mayor domo D.
 Valencia y sus dos tinientes Bernar
 y Balentin Hapaya: el mayordom
 nuevo C. Domingo Prisco y sus dos tie
 José Maria Prisco y Antonio Sanchez
 La siguiente á Saber:
 @ 12 libras Sera labrada -
 protencias de plata
 cuatro Banderas de distintos colores usados
 iden Capas usadas
 Una cruz de fierro
 tres tunecab del mismo y una manguita
 listones de Gabon falsos
 listones de diferentes colores
 torinillo y una corona de plata y una de b

Nota. La imagen muestra mi ascendencia en un libro de inventarios de la mayordomía de la Virgen de la Soledad del año 1907.

Fuente: Archivo Histórico de los Fiscales y Mayordomos de la Parroquia de San Pablo Apóstol.

Fotografía tomada por Geovani Prisco (junio de 2022).

ETNOGRAFÍA EN ESPACIOS DE DIVERSIDAD. PARTICIPACIÓN ESTUDIANTE EN UN PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

ETHNOGRAPHY IN SPACES OF DIVERSITY: STUDENT PARTICIPATION IN A RESEARCH PROJECT

FELIPE JAVIER GALÁN LÓPEZ*

<https://orcid.org/0000-0001-9715-2593>

CASSANDRA PALACIOS VALENCIA**

<https://orcid.org/0009-0006-5839-776X>

MARÍA ELSA VILLA RAMÍREZ***

<https://orcid.org/0009-0004-8679-7328>

* Docente de Tiempo Completo en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, jefe de carrera licenciatura en Antropología Social. Doctor en Historia y Estudios Regionales. Maestro en Estudios Humanísticos, licenciado en Antropología. Investigador Nacional nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadoras a Investigadores de la Secretaría de Ciencia. Miembro del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales y de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Contacto: fegalan@uv.mx

** Estudiante del noveno semestre en la licenciatura en Antropología Histórica de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. Línea de investigación: Identidades y representaciones sociales. Estancia de movilidad nacional por asignaturas en la UNAM en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales en 2025. Coautora del artículo "Dimensiones de valor del Patrimonio Cultural Inmaterial en los municipios de

Fecha de entrega: 06 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 28 de octubre de 2025

RESUMEN

En este artículo son presentados experiencias que viven estudiantes de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana (FAUV), al usar metodologías etnográficas a partir de su participación en el proyecto "Derechos culturales, sustentabilidad y acciones de gobierno para dar respuesta a la Agenda 2030 en municipios marginados del centro de Veracruz". El objetivo principal del artículo es reflexionar alre-

la región capital de Veracruz, México 2020-2024". Prestadora de servicio social en el Observatorio de Políticas Culturales de la facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. Ponente en congresos de estudiantes de Antropología. Contacto: zs21010707@estudiantes.uv.mx

*** Estudiante del noveno semestre de la Licenciatura de Antropología Social de la Universidad Veracruzana, ha participado en proyectos de investigación y vinculación, actualmente está terminando su tesis de licenciatura, sus áreas de interés son alimentación, la sustentabilidad y lo forense. Contacto: zs21010761@estudiantes.uv.mx

dedor de procesos reflexivos que viven estudiantes al participar en un proyecto de investigación en el que el uso de la etnografía tiene un papel central. Además, con este proyecto presentamos la importancia que tiene la etnografía en la Facultad de Antropología y la formación de estudiantes en investigación dentro de espacios de diversidad e interculturalidad. Ponemos en el debate la relevancia de la enseñanza teórica y metodológica por la que pasan nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos en formación. A partir de la diversificación sobre el uso de la etnografía, se ha tenido que revisar su utilidad con enfoque interdisciplinario y la participación estudiantil en este proyecto muestra la importancia del método etnográfico.

PALABRAS CLAVE: *Diversidad cultural, etnografía, metodología, trabajo de investigación, enfoques etnográficos*

ABSTRACT

In this article we present the processes that the students from the Faculty of Anthropology experience at Universidad Veracruzana (FAUV), as they engage with ethnographic methodologies through their participation in the project: "Cultural rights, sustainability, and Government Actions meant to Address the

2030 Agenda in marginalized municipalities of Central Veracruz." The main objective of this article is to reflect on the processes students go through when participating in a research project in which the use of ethnography plays a crucial role. In addition, the article highlights the importance that ethnography holds within the Faculty of Anthropology, in the development of the students, and in their participation in spaces of diversity and interculturality. We bring into debate the relevance of the theoretical and methodological guidance that new generations of anthropologists go through. The diversification of ethnographic applications has required a reassessment of their utility from an interdisciplinary perspective, and the students' participation in this project underscores the significance of ethnography not only as a methodological approach, but also as a critical and practical instrument for reflection.

KEYWORDS: *Cultural Diversity, Ethnography, Methodology, Research Project, Ethnographic Approaches*

INTRODUCCIÓN

La etnografía está siendo adaptada por diferentes disciplinas y ha dejado de ser una metodología exclusiva de los antropólogos (Olivos, 2017), pues es utilizada por pedagogos, sociólogos, psicólogos y desde otras áreas del conocimiento (Navarro y Galán, 2023). Como afirma Restrepo en el prólogo de su obra sobre Etnografía: "...los contextos actuales —

caracterizados por los desplazamientos poscoloniales, los descentramientos culturales y las interconexiones globales— exigen el radical replanteamiento acerca de quiénes son esos “otros” y quiénes somos, también, nosotros” (Restrepo, 2016, p. 11).

Los nuevos paradigmas en ciencias sociales, las problemáticas a las que se enfrentan investigadores al aplicar metodologías cualitativas y los retos de un mundo cambiante, han provocado que la etnografía tenga un papel muy importante en los procesos de investigación y en las nuevas formas de relacionarse con las personas que participan en dichos procesos. Las disciplinas que hacen uso de la etnografía deben plantear posicionamientos críticos y nuevas discusiones sobre la responsabilidad de utilizar este método que históricamente han llevado a la práctica varias generaciones de antropólogos, por lo tanto, valorar a la antropología es necesario.

Reflexionar sobre los procesos que viven los estudiantes y profesores en las distintas escuelas de Antropología en México, en las que se forma a las nuevas generaciones de antropólogos es necesario. Es fundamental pensar en los propósitos que tienen los investigadores y en lo que transmiten a sus estudiantes. Es relevante también formar desde los primeros semestres a nuevas generaciones de estudiantes para que puedan manejar las distintas herramientas de trabajo teórico y metodológico, por lo que, para participar en diferentes proyectos, sean educativos, de gestión cultural, de vinculación, de investigación y también

para contribuir en el trabajo colaborativo con especialistas de otras disciplinas que utilicen esta metodología, la reflexión y la crítica resultan centrales.

La etnografía gracias a las propuestas teóricas derivadas de la interdisciplina ha adquirido nueva fuerza y valor entre la ciencia, no solo con fines académicos, sino también para usos prácticos y para acompañar procesos de participación colectiva que se realizan en muchas universidades, centros de investigación y en organizaciones de la sociedad civil.

MÉTODOS Y APROXIMACIÓN CONCEPTUAL

Este artículo pensado para el número temático “Desafíos y estrategias desde una perspectiva etnográfica e intercultural” de la revista *Mirada Antropológica*, se presenta con el objetivo de reflexionar sobre la importancia de la formación que tienen los estudiantes de antropología respecto a concepciones teóricas, manejo, uso y pertinencia del método etnográfico al participar dentro de un proyecto de investigación en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana (FAUV), el trabajo está dividido en cuatro partes.

En la primera presentamos la relevancia que tiene la etnografía en la formación académica de los estudiantes en las licenciaturas en Antropología Social y Antropología Histórica de la FAUV. En la segunda parte mostramos los elementos generales de un proyec-

to de investigación en el que participan dos estudiantes que escriben en este artículo, presentamos sus características, primeros resultados y destacamos que el trabajo es cruzado por una concepción antropológica, ya que es parte de las investigaciones que se generan desde la FAUV, por lo que presentamos también de manera general cómo están estructurados los programas de estudio y cómo se forman los antropólogos en relación con los usos del método etnográfico. En el proyecto participan estudiantes de dos de las cuatro licenciaturas que se ofertan en la FAUV: Antropología Social y Antropología Histórica, así como profesores de ambas carreras.

En la tercera parte mostramos cómo ha sido la experiencia de las dos estudiantes que son autoras, así como los retos, experiencias y desafíos del trabajo en el que participan, ya que está pensado para un tiempo largo.

La parte central de este artículo tiene que ver con presentar los retos, problemáticas que las estudiantes pasan en relación con el uso del método etnográfico, al participar en el proyecto de investigación siguiente: “Derechos culturales, sustentabilidad y acciones de gobierno para dar respuesta a la agenda 2030 en municipios marginados del centro de Veracruz”. Dicho proyecto es parte de los registrados en la FAUV, además está inscrito en el programa universitario “Tutoría para la investigación”. La cuarta parte presenta las reflexiones de

las dos estudiantes relacionadas con sus experiencias en el municipio de Acatlán Veracruz, como parte de su participación en trabajo de campo.

El artículo es de reflexión, pero se fundamenta teóricamente en una antropología sociocultural e histórica y metodológicamente en la etnografía. Tomando en consideración la fuerte formación en perspectivas teóricas relacionadas con los usos de la etnografía que son revisadas por los estudiantes de la FAUV, para este trabajo resulta fundamental tomar los posicionamientos teóricos de Geertz (2005), Guber (2011), Jacobson (1991) y Restrepo (2016), ya que permiten comprender las prácticas culturales de los municipios que son parte del proyecto de investigación. En el siguiente cuadro son presentados los elementos generales de los posicionamientos de los autores:

Cuadro 1. Etnografía desde perspectivas distintas.

Guber	Restrepo	Jacobson	Geertz
“La etnografía es un proceso de conocimiento que articula de manera inseparable el método, el campo y la reflexividad” (Guber, 2011, p. 19).	“De una forma muy general, la etnografía se puede definir como la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente” (Restrepo, 2016, p. 17).	“Una etnografía es, en primer lugar, un argumento sobre un grupo humano. Este argumento es un pronunciamiento sobre un problema que se plantea y una respuesta que se ofrece” (Jacobson, 1991, p. 5).	“Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de ‘interpretar un texto’) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de alusiones que no se sabe si son pertinentes o no, de significados entrelazados, de símbolos que se cruzan y se superponen” (Geertz, 2005, p. 25).
“El campo no es un lugar geográfico dado, sino una construcción relacional entre el investigador y los actores sociales” (Guber, 2011, p. 47).	“La etnografía no es un simple conjunto de técnicas de recolección de información, sino una práctica intelectual y política comprometida con la producción de conocimiento situado” (Restrepo, 2016, p. 15).	“La etnografía no es solo una descripción de lo que se observa, sino una interpretación de lo que se observa” (Jacobson, 1991, p. 12).	“La etnografía es una interpretación de un sistema de significados, no solo una descripción de comportamientos” (Geertz, 2005, p. 25).

1. LA FACULTAD DE ANTROPOLOGÍA Y EL MÉTODO ETNOGRÁFICO DESDE SU ORIGEN

La FAUV cuenta con una historia sólida que la posiciona en el mundo de la investigación y la docencia a nivel nacional, una de sus distinciones es que muchos de los antropólogos egresados de esta facultad han utilizado el método etnográfico básicamente desde su creación. Fue fundada en el año de 1957 junto al Instituto de Antropología y el actual Museo de Antropología de Xalapa. Al respecto Lira y Becerra (2022, p. 107), afirman lo siguiente:

Se organiza así la actividad antropológica en tres entidades con la creación, en 1957, del Instituto de Antropología, la entonces Escuela de Antropología y el Museo de Antropología de Xalapa, para ello fue nombrado como rector el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán y como director de las tres instituciones Alfonso Medellín Zenil, con ello se pretendía abordar el trabajo antropológico en sus facetas de investigación, docencia y divulgación desde la arqueología, la etnografía, la lingüística, la antropología y la historia de Veracruz...

A lo largo de los años, la facultad de Antropología ha formado a generaciones de investigadores, docentes y profesionales

de la disciplina con impacto y presencia en el estado de Veracruz, en otras entidades y a nivel nacional afirman Lira y Becerra (2022). Han existido diferentes planes de estudio. En sus inicios se egresaba como Maestro de Antropología con tres salidas distintas: "...especialidad en Antropología social, Arqueología y Lingüística" (Lira y Becerra, 2022, p. 115). A partir de 1971 se crearon tres licenciaturas, para el año 1990 hubo un plan de estudios que fue vigente hasta el año 2000.

A inicio del nuevo siglo la Universidad Veracruzana reformó su modelo educativo, creando un Modelo Educativo Integral Flexible (MEIF); en la FAUV los profesores Federico Colín Arámbula y René Cabrera Palomec, en el año 2000 crearon la licenciatura en Antropología Histórica, afirman Lira y Becerra (2022), la única en su tipo en todo el continente.

En la actualidad existen cuatro licenciaturas en la FAUV: Antropología Social, Arqueología, Antropología Lingüística y Antropología Histórica. En el año 2000 se reformaron los planes de estudio de las tres primeras y se echó a andar la cuarta licenciatura, en el año 2022 fueron actualizados los que están vigentes para la licenciatura en Arqueología y para 2023 fueron aprobados los nuevos programas en las tres restantes en 2024. A partir del año 2025 las cuatro licenciaturas funcionan con sus nuevos planes, pero además se crearon dos especialidades en Antropología Física Forense y Arqueología Forense (Facultad de Antropología-UV, 2025).

Desde los planes de estudio originales hasta los actuales, la Etnografía ha sido esencial para la formación de quienes estudian alguna de las ciencias antropológicas que se ofertan en la Universidad Veracruzana.

Para este artículo nos vamos a referir a los planes de estudio del año 2000 de dos licenciaturas: Antropología Histórica y Antropología Social, pues las estudiantes que participan en el proyecto han sido formadas en dicho plan y los docentes que forman parte del proyecto imparten cursos en ese mismo plan, lo que nos interesa destacar es que la formación relacionada con el método etnográfico es fuerte para los estudiantes.

En la Universidad Veracruzana, a las materias o asignaturas se les denominan como "Experiencias Educativas" (EE). La estructura de las licenciaturas en términos generales está compuesta de cinco áreas: 1) Área de Formación Básica General; 2) Área de Iniciación a la Disciplina; 3) Área de Formación Disciplinar; 4) Área de Formación Terminal y 5) Área de Formación Electiva¹.

Desde el inicio de su carrera, los estudiantes de ambas licenciaturas se van relacionando con la etnografía, ya que en su plan comparten EE introductorias a todas las antropologías (arqueología, social, histórica y lingüística), además de cursar EE en Epistemología, Teoría de la Cultura entre otras. De acuerdo

1. Ver plan de estudios de Antropología Social y de Antropología Histórica en: <https://www.uv.mx/antropologia/files/2022/01/folder-ANTH-1-1.pdf>

con si optan por la Antropología Social o la Histórica, van conociendo cómo la etnografía va cruzando sus formaciones como antropólogos.

Para el área de formación Terminal los estudiantes cursan EE como Vinculación a la comunidad, Difusión y Extensión, Servicio Social y Experiencia Recepcional, en las que van aplicando los conocimientos teóricos y prácticos y las competencias como etnógrafos que van adquiriendo. Es de importancia mencionar que los estudiantes eligen una línea de investigación que es parte de su carga de créditos en su plan de estudios y que participan en trabajo de campo, de acuerdo con sus intereses y líneas de investigación.

En el proyecto que presentamos en este artículo, se encuentran integrados estudiantes que participan en el programa de “Tutorías de la investigación”, que les otorga créditos como parte de su Área de Formación Electiva (AFEL).

En el cuadro dos presentamos las EE que los estudiantes toman en las dos licenciaturas en las que directamente abordan a la etnografía, aunque es importante dejar claro que los contenidos y las competencias que van adquiriendo, se van cruzando, es decir no se trata de programas educativos lineales, sino que son parte de un modelo flexible.

Los estudiantes de ambas licenciaturas conforme van avanzando y van cubriendo sus créditos, pueden optar a distintas actividades. La Universidad Veracruzana cuenta con varios programas, uno de ellos “Tutorías para la investigación” tiene el propósito de que los estudiantes puedan irse relacionando con el trabajo que realizan diferentes investigadores de la Universidad. Los objetivos son los siguientes: “La tutoría para la investigación tiene el propósito de incorporar a estudiantes en proyectos de investigación, y con el apoyo y atención personalizada de un académico” (UV, 2025).

Cuadro 2. Fuente: <https://www.uv.mx/antropologia/files/2022/01/folder-ANTS-bien-1.pdf>

Antropología Social	Antropología Histórica
Métodos en Ciencias Sociales	Etnografía
Método Etnográfico (semestre III)	Planteamiento de un problema de investigación
Estudios Étnicos	Diseño de protocolo de investigación
Planteamiento de un problema de investigación	Análisis de información
Diseño de protocolo de investigación	Práctica de campo I y Práctica de Campo II
Análisis de la información	Interpretación de la información y conclusiones
Práctica de campo I y Práctica de campo II	
Interpretación de la información y Conclusiones	

2. EL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN Y SU ENFOQUE

La Universidad Veracruzana cuenta con una *Dirección General de Investigaciones*, que registra y da seguimiento a distintas investigaciones de todas las áreas del conocimiento de sus profesores e investigadores. Para el registro cuenta con un sistema cuyas siglas son: SIREI (Sistema de Registro y Validación de la Investigación).

En dicho programa los investigadores y docentes tienen la posibilidad de presentar proyectos y en ellos pueden participar estudiantes con el objetivo de irse formando en el campo de la investigación aplicada y vinculada a temáticas y problemáticas diversas.

Es el caso del proyecto que presentamos para este artículo las estudiantes participan en el programa de “Tutoría para la investigación” de la Universidad Veracruzana, con el que adquieren créditos para su formación en la carrera que están cursando. A la vez el proyecto en el que participan se encuentra adscrito al (SIREI) de la Universidad Veracruzana.

El proyecto “Derechos culturales, sustentabilidad y acciones de gobierno para dar respuesta a la agenda 2030 en municipios marginados del centro de Veracruz”, tiene el propósito de registrar, analizar y dar a conocer las acciones sobre cultura ambiental, sustentabilidad y derechos culturales, para cumplir con la Agenda 2030 de Desarrollo Sostenible, que las autoridades de municipios de Veracruz están llevando a cabo a partir

de la revisión de sus planes municipales de desarrollo (2022-2030). Se encuentra registrado y validado con el siguiente número SIREI DGI: 470922025142.

El proyecto pretende registrar, analizar, conocer para evaluar, la forma en que municipios considerados como marginados, de la región central de Veracruz cercanos a Xalapa, tomando en cuenta las mediciones de instituciones sociales como el Coneval y el INEGI², con población indígena y afrodescendiente, adaptan a sus agendas políticas los 17 Objetivos de Desarrollo propuestos desde las instituciones internacionales, en específico derivados de la Agenda 2030 y la Organización de las Naciones Unidas³.

El marco teórico tiene como punto de partida las nociones de sustentabilidad, de derechos culturales y de interculturalidad crítica, con lo que pretendemos reflexionar y conocer a los municipios estudiados, sobre las acciones en políticas culturales que están realizando y de esa manera conocer como adaptan los planteamientos centrales del proyecto cultural y educativo propuesto por el Gobierno de México y alineado al Plan Nacional de Desarrollo y Plan Estatal en el caso de Veracruz.

2. Para conocer el programa de tutoría, revisar la siguiente página: <https://www.uv.mx/formacionintegral/tutorias/tutorias-licenciatura/tutoria-para-la-investigacion/> Consulta INEGI <https://www.inegi.org.mx/>

3. Para conocer los Objetivos de Desarrollo Sostenible consultar el siguiente link: <https://agenda2030.mx/#/home>

La metodología etnográfica es esencial en el proyecto, ya que tanto los profesores como durante su participación los estudiantes, forman parte del equipo que realiza recorridos de trabajo de campo en municipios considerados como marginados de la región capital de Veracruz, es decir ubicados cerca de la ciudad de Xalapa. Uno de los requisitos para participar en el proyecto es haber cursado o estar cursando una EE relacionada a metodologías de investigación, especialmente en etnografía, aunque el proyecto es abierto a otras licenciaturas como historia o sociología de la misma Universidad Veracruzana⁴.

Durante su participación los estudiantes reflexionan sobre los conocimientos adquiridos y participan en una o varias salidas, en las que aplican sus conocimientos relacionados a su formación como etnógrafos, ya sean de la licenciatura en Antropología Social o de la licenciatura en Antropología Histórica.

La primera fase de este proyecto inició durante el semestre febrero-julio 2023 y agosto-enero de 2024 como parte de las actividades realizadas en el Observatorio de Políticas Culturales de la FAUV⁵. A partir del mes de febrero de 2025, el proyecto fue avalado por el Consejo Técnico de la FAUV y termi-

nará la primera etapa en enero de 2026, pero el proyecto está diseñado para trabajarse hasta el año 2030.

Los primeros resultados del trabajo realizado fueron publicados en el número 18 de la revista UV-Serva, de la Coordinación Universitaria de Observatorios (CUO) de la Universidad Veracruzana. El artículo de investigación titulado “Cultura verde y Agenda 2030 en el Plan Municipal de Desarrollo en Altotonga, Veracruz, México”, puede consultarse en acceso abierto en dicha revista.⁶

Para la primera parte del proyecto se eligieron cinco municipios considerados como marginados por las instituciones estatales y se están revisando sus Planes Municipales de Desarrollo, esto en colaboración al trabajo que se realiza en el Observatorio de Políticas Culturales de la FAUV. Los municipios son: Acatlán, Acajete, Altotonga, Alto Lucero y Rafael Lucio, todos cercanos a Xalapa y ubicados en la región intercultural del Cofre de Perote. Para este artículo se ha tomado la experiencia de dos estudiantes en su trabajo en el municipio de Acatlán Ver, en una jornada de trabajo de campo realizada en el mes de junio de 2025.

4. El proyecto en su versión para la Tutoría de investigación se encuentra en: <https://sisacademicos.uv.mx/formacionintegral/estudiantes/TI/ofertaTI.php>

5. Observatorio de Políticas Culturales de la FAUV: <https://www.uv.mx/opc/>

6. El artículo puede consultarse en: <https://uvserva.uv.mx/index.php/Uvserve/article/view/3009/>

3. DISCUSIÓN: LA PARTICIPACIÓN DE ESTUDIANTES

El proyecto cuenta con la participación de cinco estudiantes y dos profesores de las dos licenciaturas, la formación en el uso y manejo de la etnografía es fundamental para el proyecto. En esta tercera parte presentamos reflexiones de dos estudiantes que a la vez son autoras de este artículo, con el objetivo de discutir sobre la relevancia que tiene su formación como estudiantes de antropología, participar en proyectos de investigación en espacios de diversidad e interculturalidad, en especial usando el método etnográfico.

En un ejercicio de corte subjetivo consideramos necesario reflexionar las experiencias personales con la etnografía. Situada en una etnografía simbólica y en la descripción densa en la que siguiendo a Geertz (2005), al observar se desentrañan los significados de los códigos culturales. A continuación, son presentados los casos (estudiante 1 y estudiante 2) que, como fue mencionado líneas atrás, son autoras de este artículo.

Para la estudiante (1) que cursa actualmente el noveno semestre en la licenciatura en Antropología Histórica, la etnografía le ha sido de gran utilidad, principalmente desde la sensibilización y la comprensión del otro. Como investigadora novata considera que muchas veces es complejo dejar a un lado las nociones preconcebidas con las que ha contado en su formación, pues existen saberes y prejuicios adquiridos a lo largo de la vida y de la formación académica.

Las experiencias de trabajo de campo no se deben eliminar afirma la primera de las estudiantes, más bien la noción que pueda poseer el antropólogo debe ser flexible y abierta a lo que en campo descubrirá, aprender a separar su verdad, de la verdad de las personas que son sus colaboradores es central. Eliminar las nociones podría sesgar la reflexión, es importante que exista un punto de comparación que no solo acepte o rechace lo que ve como lo “real”, sino más bien estar inmerso en esta coexistencia de realidades, pues esta comparación y contraposición de estas nutren nuestra reflexión de la información obtenida en campo.

El método etnográfico para la estudiante 1 le ha proporcionado enseñanzas en las que se debe tener empatía para establecer un diálogo, además de cuestionarse y reflexionar sobre el tema o fenómeno investigado. La etnografía ha sido para ella una herramienta esencial para la descripción y comparación de un fenómeno y todo lo que observa estando in situ. Hacer trabajo de campo, en el lugar, resulta indispensable para el ejercicio de reflexión etnográfica, y el proceso de recolección de información es el que da significado y sentido al trabajo de campo.

Para Jacobson (1991) las etnografías no sólo reportan el objeto empírico de investigación —un pueblo, una cultura, una sociedad—, sino que constituyen la interpretación- descripción sobre lo que el investigador vio, escuchó. Una etnografía presenta la interpretación

problematizada del autor acerca de algún aspecto de la “realidad de la acción humana” (p. 3).

La estudiante 1 cursó la EE de etnografía, además de reforzarla desde su línea de investigación “Identidades y representaciones sociales”. Comenta que, la experiencia aprendiendo este método fue muy agradable y dinámica, estuvo colmada de ejemplos y ejercicios que motivaban la reflexión no sólo del tema, sino la introspección. Para comprender de mejor manera este método, la enseñanza fue complementaria, se explicaba la teoría, pero también la reflexión sobre su aplicación. Partiendo del diario de campo y del entendimiento de que todo detalle puede llegar a ser información, y que para registrar esta información se debe hacer un reporte.

Continúa explicando que para realizar un buen trabajo etnográfico hay que tener disciplina, respeto por quienes son los colaboradores, buena actitud y ser proactivos (preguntarnos siempre ¿Qué más puedo hacer para obtener información?). Es usar a la empatía como herramienta de trabajo. Es una herramienta de asombro, una linterna que deja ver otras formas de vida humana.

Para la estudiante 2, que cursa el noveno semestre de Antropología Social, el método etnográfico le ha servido para poner en práctica la teoría aprendida en sus EE Métodos en Ciencias sociales y Métodos en Antropología. El método etnográfico implica que el etnógrafo se debe mantener en contacto directo, estrecho, constante y prolongado con las

personas con las cuales va a estar trabajando. Para ella el enfoque propuesto por Restrepo (2016) de pensar a la etnografía como una herramienta que le permite comprometerse con las comunidades en las que participa es algo central.

En la experiencia de la estudiante dos, la etnografía, fue una herramienta esencial para identificar, observar y analizar a cada una de las personas con las que entra en contacto, retomando la propuesta de Geertz (2005), también le permite interpretar los objetos, los símbolos, la vestimenta, las estructuras arquitectónicas, el paisaje, los cambios climáticos, etc., lo que le permite un análisis más profundo. El poder saber más cosas de lo que se piensa y entender lo que la gente hace o dice que hace (emic y etic), lo aprendió en las aulas de la FAUV.

En las EE cursadas en la facultad, la estudiante dos ha desarrollado habilidades para comunicarse con facilidad con la gente de manera informal, lo que le ha ayudado a poder obtener entrevistas y profundizar en sus estilos de vida.

4. LA EXPERIENCIA EN EL PROYECTO Y EL TRABAJO EN EL MUNICIPIO DE ACATLÁN, VER.

El diseño del proyecto implica la participación de estudiantes en jornadas de trabajo de campo, debido a que quienes participan en el programa de tutorías para la investigación, están buscando créditos y que se encuentran cursando otras EE dentro de sus programas edu-

cativos, se planean jornadas de trabajo de campo determinadas regularmente en periodo intersemestral.

En la primera fase del proyecto se hicieron recorridos de campo para realizar una descripción de los municipios elegidos en el proyecto, la segunda etapa consiste en visitar cada uno de ellos para aplicar entrevistas estructuradas y hacer registros etnográficos. Previo a la salida los estudiantes realizan actividades de revisión de bibliografía y de los Planes Municipales de Desarrollo de los lugares que van a visitar. El municipio visitado por las dos estudiantes que participan en este artículo es el de Acatlán Ver, ubicado en la parte montañosa de la región central del Estado de Veracruz, cerca del municipio de Xalapa.

Acatlán significa “Lugar abundante en cañas; del náhuatl Acatl caña y Tlan, abundancia”. (H. Ayuntamiento de Acatlán, s.f., p. 17)

Colinda al norte con los municipios de Miahuatlán, Landero y Coss y Chiconquiaco; al este con los municipios de Chiconquiaco y Tepetlán; al sur con los municipios de Tepetlán y Naolinco; al oeste con los municipios de Naolinco y Miahuatlán. (Veracruz, 1998, p. 2)

Limita al norte con Chiconquiaco, al sur con Tepetlán y Coacoatzintla; al este con Tepetlán y al oeste con Coacoatzintla y Miahuatlán. (Veracruz, 1998, p. 12)

La primera jornada de trabajo de campo en Acatlán se llevó a cabo en el mes de junio de 2025, los resultados obtenidos se están procesando, la segunda y tercera jornada se llevarán a cabo en el mes de febrero de 2026.

La experiencia de la estudiante 1 fue la siguiente: la actividad de registro en Acatlán en el mes de junio de 2025 puso en claro que todo dato puede ser información relevante para el proyecto, esto permitió abrir los ojos con mayor detalle y ser observadora, no sólo con la información que se proporcionó verbalmente, también con lo que se pudo observar. La observación previa a las entrevistas permitió formular preguntas que quizá no estaban contempladas, pero que al estar en el contexto generaron nuevas dudas para la investigación.

La formación etnográfica es fascinante, pero en la práctica implica retos. Dentro de los más frecuentes han llegado a ser: el choque cultural y formativo, el estar en contextos diferentes tanto en espacio, contexto, formación, percepción de la realidad y creencias generó un reto a la estudiante 1, pues para escuchar y comprender la realidad tuvo que aprender a mirar el mundo con otros ojos etnográficos y a hacer el esfuerzo de ponerse en los zapatos de las personas con las que conversó, para comprenderlas. Con esta comprensión poder hacer los ejercicios cognitivos necesarios para redactar el informe del proyecto en el que participa.

El registro e interpretación de la información requiere de dos dimensiones, pero encontrar un equilibrio llega a ser complejo pues, muchas veces lo objetivo exige una clara distancia crítica para ver los hechos; mientras que lo subjetivo exige una cercanía para comprender el cómo los otros ven el mundo.

La estudiante 1 consideró que fue una experiencia muy grata el trabajo de campo en Acatlán y de aprendizaje, ya que pudo aplicar y reforzar lo aprendido en clases respecto al método etnográfico. El registro y la aplicación de la entrevista siempre es un reto, pues se trata de descubrir datos relevantes y por medio de estos plantear al momento preguntas que puedan seguir nutriendo la investigación. Acatlán es un municipio que nos recibió muy bien y se prestó tanto para registro de observación (del entorno, calles, murales, puntos de recolección de basura, infraestructura), como registro de información verbal.

La experiencia para la estudiante 2 en Acatlán también fue profundamente significativa, la aplicación del método etnográfico, le permitió ver las maneras de hacer una buena observación y de comprender que cada una de las cosas tiene significados, para ella fue profundamente significativo la diferencia entre lo emic y el etic, desde la teoría en el aula que en la práctica, tanto en su recorrido como en la redacción de su informe de trabajo de campo.

Los retos principales en trabajo de campo para la estudiante 2 tuvieron que ver con el ejercicio de observar y hablar al mismo tiempo, puesto que, al poner atención a la plática, se dejan de lado algunos detalles sobre el contexto y los significados de eso.

Otro desafío que tuvo es que algunas veces le daba pena hablar o se le dificultaba el cómo empezar una plática cuando las personas no quieren conversar,

aunque al final se pudo lograr con los objetivos de recopilar la información.

4. CONCLUSIONES

La etnografía ha evolucionado y se ha transformado, la usan desde varias disciplinas y los enfoques van diversificándose, es por eso que las experiencias de los estudiantes en formación resultan muy importantes, porque las nuevas generaciones de antropólogos serán quienes van a formar a otros profesionistas que utilizan a la etnografía y las escuelas de Antropología en ese sentido, son muy importantes y valiosas.

La formación de nuevos antropólogos, el estudio de perspectivas, así como el manejo tanto teórico como metodológico, el uso de herramientas y la producción de textos se sigue haciendo en las escuelas de Antropología. En este artículo presentamos la experiencia de dos estudiantes de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, sus retos y vivencias.

Los espacios de observación y los contextos de diversidad en los que se utiliza, así como la experiencia formativa de estudiantes de Antropología resultan muy importantes, acompañar sus procesos y participar en proyectos de investigación, de vinculación, de gestión es esencial.

En la FAUV el cuidado del uso de la metodología etnográfica es elemental. Como se mostró en la primera parte de este artículo, los contenidos de los programas educativos en las licenciaturas

de Antropología en la Universidad Veracruzana son muy importantes. Para el proyecto registrado ante la Dirección de Investigaciones de la Universidad Veracruzana, así como el programa de tutorías para la investigación, contar con trabajos de corte etnográfico es también relevante, ya que los estudiantes encontrarán espacios de participación en los que pueden poner a reflexión su formación como etnógrafos.

Para las estudiantes que participan en el proyecto y como autoras de este trabajo, la experiencia frente a la etnografía en el campo, les permitió aplicar de manera práctica los conocimientos adquiridos en sus Experiencias Educativas, fortaleciendo así competencias metodológicas, reflexivas y críticas que solo pueden desarrollarse al involucrarse directamente con comunidades y contextos diversos.

Los retos enfrentados durante las jornadas de campo (como el choque cultural, la gestión del equilibrio entre objetividad y cercanía, y la atención simultánea a observación y diálogo) reflejan la riqueza del aprendizaje empírico y la importancia de la flexibilidad y apertura del joven investigador.

Del mismo modo, la integración de los estudiantes en proyectos interdisciplinarios y programas universitarios como “Tutorías para la investigación” pone en evidencia que la formación etnográfica es pilar activo en la interdisciplina pues, no solo contribuye al desarrollo académico, también tiene impacto en la participación colectiva y en la vin-

culación con problemáticas sociales tangibles y actuales.

Finalmente, el método etnográfico en municipios como Acatlán, permitió observar cómo la teoría se transforma en acción, reforzando la pertinencia del método etnográfico como elemento central en la formación de los antropólogos de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana.

REFERENCIAS

- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gobierno del Estado de Veracruz. (1998). *Aspectos geográficos* (p. 12). Gobierno del Estado de Veracruz.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad* (4.^a ed.). Siglo XXI Editores.
- Lira López, Y., & Becerra Zavala, M. de L. (2022). La relevancia de la antropología en la Universidad Veracruzana. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, (9), 105-136. Recuperado de <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/258>
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envió Editores
- Jacobson, D. (1991). *Reading ethnography*. State University of New York Press.
- Olivos, N. (2017). La expansión etnográfica. En Paya, J., & Rivera, M. (Coords.), *Sociología etnográfica*

- (pp. 27-51). Juan Pablo Editores.
- H. Ayuntamiento de Acatlán, V. (s.f.). *Plan Municipal de Desarrollo H. Ayuntamiento de Acatlán, Veracruz 2022-2025*. Recuperado de <https://www.veracruz.gob.mx/finanzas/wp-content/uploads/sites/2/2022/PMD/PMD%20Acatl%C3%A1n.Veracruz.2022-2025.pdf>
- Navarro Martínez, S. I., & Galán López, F. J. (2023). La etnografía y su articulación con el enfoque intercultural en tiempo de pandemia: Una revisión crítica. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, IX (18), 152-173. <https://doi.org/10.25009/clivajesrcs.i18.2763>
- Universidad Veracruzana (2025, septiembre 25). Coordinación Universitaria de Observatorios. <https://www.uv.mx/cuo/>
- Universidad Veracruzana (2025) Facultad de Antropología: <https://www.uv.mx/antropologia/>

UNA CONSTRUCCIÓN ETNOGRÁFICA DE CATEGORÍAS PARA LA INVESTIGACIÓN EDUCATIVA

AN ETHNOGRAPHIC CONSTRUCTION OF CATEGORIES FOR EDUCATIONAL RESEARCH

ALIM GETZE MANI EDEN VASQUEZ FERIA*
<https://orcid.org/0000-0002-8604-1529>

Fecha de entrega: 21 de agosto de 2025

Fecha de aceptación: 28 de octubre de 2025

RESUMEN

Hoy en día, la etnografía es socorrida dentro de la investigación educativa. Sin embargo, su uso irreflexivo puede dar lugar tanto a la incomprensión del fenómeno estudiado como al encubrimiento de estructuras de exclusión social. En el presente artículo metodológico doy cuenta del proceso iterativo entre trabajo de escritorio y exploración etnográfica, que incluyó entrevistas a diversos agentes, por medio del cual diseñé categorías de estudio alrededor de las experiencias educativas de hablantes de lenguas originarias graduados de una universidad intercultural del sureste mexicano. Destaco como resultado la relevancia del conocimiento etnográfico exploratorio en el proceso de construcción de categorías.

PALABRAS CLAVE: *Etnografía, categorías, investigación educativa*

* Actualmente estudia el Doctorado en Investigación en Educación en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana (IIE-UV). Es maestro en Ciencias Sociales por el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales y licenciado en Sociología por la Facultad de Sociología de la casa de estudios mencionada. Sus líneas de investigación son educación intercultural, asimetrías interculturales, agencia, estrategias y capitales en la educación superior. Contacto: edegetali@gmail.com

ABSTRACT

Nowadays, ethnography is widely used in educational research. However, its unreflexive use can lead both to a misunderstanding of the social phenomenon under study and to the masking of structures of social exclusion. In this methodological paper, I describe the iterative process between deskwork and ethnographic exploration, which included interviews with various actors, through which I developed analytical categories based on the educational experiences of indigenous-language-speaking graduates from an intercultural university in southeastern Mexico. I highlight the relevance of exploratory ethnographic knowledge in the construction of analytical categories.

KEYWORDS: *Ethnography, Categories, Educational Research*

UNA CONSTRUCCIÓN ETNOGRÁFICA
DE CATEGORÍAS DE ESTUDIO

Como parte del proceso de ingreso al Doctorado presenté un proyecto de investigación sobre las estrategias sociales de titulación universitaria de las y los hablantes de lenguas originarias que estudiaron durante la Pandemia en una universidad intercultural estatal del sureste mexicano. En mi anteproyecto sostenía la idoneidad de estudiar dichas estrategias desde una perspectiva estructural constructivista para responder cómo ocurrió el proceso de la titulación

cuando experimentaron un contexto de potencialización de las desigualdades económicas y educativas.

Acompañé a lo anterior con una propuesta metodológica basada en una adecuación de la teoría fundamentada (TF) que tiene por características un dialogo entre teoría y campo a la par de una estrategia de análisis sustentada en la codificación deductiva e inductiva (Birks & Mills, 2022) como vía para construir una relación comprensiva con las y los agentes situados en un campo socioeducativo del sureste del país.

Ubicaba a las y los agentes —a quienes me refería en mi anteproyecto— en la zona serrana de Tabasco, colindante con Chiapas. A dos horas de recorrido por carretera de la capital Villahermosa se encuentra la sede principal de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (UIET), una de las primeras universidades estatales de corte intercultural en el país. En el 2005, dicha universidad se puso en marcha en Oxolotán, poblado del municipio tabasqueño de Tacotalpa. Para el 2013 expandió sus operaciones a la villa Vicente Guerrero, ubicada en el municipio de Centla y un año después hizo lo propio en la villa Tamulté de las Sabanas, localizada en el municipio de Centro (Rojas Lozano et al., 2018).

Quienes hablan una lengua originaria como el Ch'ol, Zoque e incluso Tzotzil o Tzeltal se encuentran principalmente en la sede Oxolotán, debido a su ubicación geográfica en una zona colindante con el estado de Chiapas, que a su vez

denota las huellas de una historicidad del espacio que anteceden a la Conquista (Galán-López, 2016). Mientras, quienes hablan Yokot'an se ubican primordialmente en la unidad de Villa Tamulté de las Sabanas, espacio también histórico de presencia del grupo originario en cuestión (Cruz Guzmán, 2024).

Las lenguas con mayor presencia dentro de la UIET son el Ch'ol y el Yokot'an. De acuerdo con datos del 2019, la mayor parte de las y los estudiantes hablantes de una lengua originaria se encontraban matriculados en la sede Oxolotán y en segundo lugar en la unidad de Villa Tamulté de las Sabanas (UIET, 2019), razón por la cual —inicialmente— en mi anteproyecto me enfocaba en aquellas, aquellos, hablantes de lenguas originarias que estudiaron y vivieron la Pandemia cursando alguna carrera de la sede.

Por supuesto, mi elección por el tema responde a una crítica del estado actual del ejercicio de derechos de quienes forman parte de un pueblo originario. Ellos y ellas son quienes tienen menores probabilidades de ingresar, cursar y graduarse de la universidad, de tener empleos con derechos laborales reconocidos y de mejorar sus condiciones de vida (Solís, 2017, 2022; Solís et al., 2019). Y si bien, en las últimas décadas se ha registrado una mejoría en el acceso a la educación superior entre dicho grupo social (Pérez-Castro, 2024) in which factors external and internal to the educational system come together. In this paper, we analyzed the barriers

and enablers faced by Indigenous university students. The research was based on collaborative ethnography, and, for the empirical work, we conducted in-depth interviews in a sample of Indigenous students from the National Autonomous University of Mexico (UNAM), continua siendo un avance menor comparado con los indicadores de movilidad educativa y social.

Sin embargo, mi perspectiva no se centra únicamente en las condiciones materiales de dicho grupo como factor que coadyuva a comprender la situación descrita. Para mí es relevante considerar tanto aquellas condiciones como las relaciones interculturales presentes en los contextos (incluyendo las instituciones) en los que se desenvuelven las y los miembros de los pueblos originarios, que a su vez nos ayudan a comprender los fenómenos educativos que ocurren entre ellos (Schmelkes, 2013).

Mi estrategia de investigación se sustentaba en el continuo ir y venir del escritorio al campo acompañado con el diálogo con la teoría, lo cual para mí es clave para construir una categoría de estudio. En suma, inicialmente planteé como categoría a indagar a las estrategias de titulación de las y los hablantes de las lenguas Ch'ol y Zoque. Tenía, entonces, un conjunto de ideas base, sin embargo, como se dice a modo de juego y provocación, al anteproyecto *le faltaba salir al campo*.

Entre quienes hacemos investigación con agentes situados en un campo social, algunas, algunos, buscamos evi-

tar los obstáculos que Wacquant (2012, 2024) ha identificado en torno al ejercicio etnográfico, a los que agrupo bajo la etiqueta de etnografía irreflexiva.

Hoy en día, la etnografía es comprendida de múltiples maneras y se le adscriben distintos sentidos. Concuerdo con Restrepo (2018) cuando la denomina una estrategia de investigación que tiene por objetivo una descripción situada e incluyente de la manera en que las personas entienden la relación entre sus prácticas y los significados que les otorgan. Definiciones de este tipo implican asumir que el empleo de la etnografía exige reflexionar sobre su ejercicio a fin de evitar un conjunto de obstáculos que entorpecen su objetivo.

Entre los objetivos referidos se pueden mencionar los siguientes: asumir su uso por su objetivo antes que por su idoneidad para estudiar una categoría, desligar la práctica etnográfica de un marco teórico que le guía para cuestionar tanto a la realidad social como a las estructuras presentes en ella, no considerar ni la historia encarnada en los agentes y ni la objetivada en las instituciones cuando se hace investigación, y no tomar en cuenta la influencia de la posición social —tanto de quien investiga como de quienes colaboran en la investigación— en la significación del mundo (Wacquant, 2024).

El presente artículo busca compartir mi experiencia y reflexión en torno a la construcción etnográfica de categorías de estudio desde la perspectiva del estructural-constructivismo que propone

Wacquant. Primero presento algunos obstáculos que el autor identifica alrededor del trabajo etnográfico, posteriormente expongo mi proceder en la construcción etnográfica de la categoría de mi investigación tratando de señalar el cómo eludí los riegos en cuestión y para concluir presento una reflexión sobre la etnografía irreflexiva.

LA ETNOGRAFÍA IRREFLEXIVA

Actualmente, tanto en la Antropología como en la Sociología se pone especial atención a la reflexividad en el ejercicio etnográfico (Dietz, 2011; Navarro Martínez & Galán López, 2024; Wacquant, 2012, 2024). Aunque en lo general este giro reflexivo busca evidenciar y evitar obstáculos presentes en el diseño o ejercicio etnográfico para lograr la comprensión del otro, cada autor identifica y enfatiza ciertos retos.

Wacquant (2024) señala cinco obstáculos que entorpecen el objetivo de la etnografía. En este texto me enfocaré en tres de ellos. El primer obstáculo por sortear es el olvido de la influencia de la(s) estructura(s) en la acción social. Al considerar que lo esencial de esa acción se da en el encuentro entre los agentes, independientemente de las fuerzas externas (visibles o no) que la constriñen y operan en su interior, caemos sin advertirlo en el interaccionismo. En contextos marcados por las asimetrías entre las culturas, olvidar la influencia estructural implica no dar cuenta de los condicionantes presentes de manera cotidiana en las

vidas de quienes forman parte de grupos históricamente excluidos como lo son los pueblos originarios, los hablantes de lenguas nacionales distintas al español y los afrodescendientes, por ejemplo.

El segundo obstáculo que evitar es el olvido de la guía de la teoría en la delimitación de las preguntas que le planteamos al mundo social. La categoría de estudio es preconstruida y habla a partir de las preguntas formuladas y orientadas por la teoría. Y es justamente el código teórico del investigador o investigadora el que convierte una señal en el mundo social en información, por tanto, es menester reflexionar contra el inductivismo. En contextos pluriculturales -como el mexicano- es necesario el empleo de teorías atentas a la desigualdad entre las diferentes culturas para poder comprender su influencia en las biografías de las y los agentes.

El tercer obstáculo es el olvido de la historia. Tanto la historia encarnada por los agentes como la objetivada en las instituciones es relevante para comprender la relación entre las formas de actuar y pensar. Este presentismo implica considerar de manera consciente o no que la historia carece de influencia en el mundo social, siendo una de sus consecuencias el no comprender porque los sujetos hacen lo que hacen. Es difícil comprender cómo persisten las estructuras de diferenciación y jerarquización entre las diversas culturas si omitimos considerar su influencia mediada por las instituciones y presente cotidianamente en la vida de las y los agentes.

Aunque son expuestos de forma individual, los obstáculos presentes en el ejercicio etnográfico están imbricados y tienen consecuencias para el análisis y comprensión de la categoría de estudio. Algunos ejemplos de ello son: confundir el lenguaje de las motivaciones con los mecanismos sociales, reducir un proceso a condiciones estáticas, obviar tanto la dialéctica entre estructuras objetivas y subjetivas como las tensiones inter e intra grupos sociales y reproducir académicamente de forma consciente o no ideologías nacionales (Wacquant, 2012, pp. 38, 56, 80, 82 y 135).

El costo general de no identificar y sortear adecuadamente dichos obstáculos es el no lograr una descripción plausible e incluyente de la perspectiva de los agentes sobre el nexo entre sus prácticas y sus significados. Cuando se trabaja con agentes que son parte de grupos que históricamente han sido excluidos el riesgo se incrementa, pues de la mano de la incomprensión se acompaña el encubrimiento y en cierta forma el mantenimiento de las estructuras económicas, sociales, culturales, políticas, etcétera, que sostienen y propician dicha exclusión.

En suma, el uso de la etnografía como estrategia de investigación implica una reflexión presente por parte de quien investiga para no caer en alguno de los obstáculos descritos anteriormente, cuyas consecuencias van de lo cognitivo a lo político. Con estas ideas presentes, expongo mi experiencia de construcción etnográfica de categorías de estudio.

UNA EXPERIENCIA DE
CONSTRUCCIÓN ETNOGRÁFICA

Son tres momentos del proceso de construcción etnográfica que quiero exponer a continuación. El primer momento arranca con el proceso reflexivo previo a emplear la etnografía: inició con sopesar su idoneidad para cumplir mi objetivo de investigación, posteriormente situar desde qué punto del campo de la investigación en educación recorro a ella y cuál es el sentido que le imprimo a su uso. El segundo momento remite al empleo de la etnografía y ocurrió cuando llevé el proyecto al campo. El proceso de interacción en campo es descrito en lo general, para posteriormente desarrollar sus efectos para la investigación en curso. El tercer momento es el de la reflexión sobre los cambios que propició el conocimiento construido mediante la salida a campo en la conformación de una malla categorial y en la perspectiva metodológica del proyecto. En la siguiente sección describo brevemente cada uno de los momentos mencionados.

El primer momento, ¿por qué y para qué la etnografía?

Teóricamente asumí tres relaciones alrededor de la categoría de estrategia. La primera es la relación estructura y estrategia: los agentes hacen historia bajo condiciones que no eligen; la segunda es la relación reflexividad y estrategia: los agentes imprimen a sus actos una dirección sin ser totalmente conscientes de la

implicación de ello; y la tercera es la relación capitales y estrategia: los agentes portan y emplean recursos materiales e inmateriales distribuidos asimétricamente (Bourdieu, 2006).

La estrategia era el nodo que articulaba las tres relaciones: la forma en que se expresa el proceso reflexivo sobre las acciones propias de agentes que estando cultural y estructuralmente condicionados buscan lograr un objetivo sin necesariamente ser totalmente conscientes, ni del proceso a recorrer ni de los recursos a emplear o necesitar y mucho menos de los obstáculos a afrontar (Véase las reflexiones de Bourdieu (2006)).

Considerando que mi interés inicial era comprender las estrategias de titulación de hablantes de lenguas originarias que vivieron como estudiantes universitarios durante la Pandemia, y sobre todo que ello involucraba el conocer las diferentes experiencias de los agentes en la resolución de uno o más retos que se les presentaron, entonces consideré idóneo iniciar con el empleo de entrevistas semiestructuradas tanto a graduadas y graduados como a docentes en el campo.

En cuanto a desde qué posición de la investigación educativa uso la etnografía, diré que me ubico como un sociólogo investigador novel en la densa red de relaciones objetivas que configuran el espacio de interacciones en torno a la producción de investigación en el ámbito de la educación. Asumir al estructural-constructivismo como esquema para analizar y comprender a la realidad socioeducativa también es posicionarse en

el marco de debates sobre los alcances y limitaciones de los esquemas comprensivos de lo educativo. Dentro de la investigación educativa en general, el esquema en cuestión goza de una posición fuerte, sin embargo, entre quienes estudian a las relaciones interculturales es un esquema poco adoptado a pesar de tener su génesis durante la lucha por la descolonización en Argelia (Schultheis, 1996).

El sentido que le imprimo a mi uso de la etnografía es el de la interacción para la comprensión de lógicas que pueden o no estar claras para quienes se encuentran dentro de un campo social. Como otras y otros agentes, puedo ser consciente o no del conjunto de lógicas que operan en mis acciones cotidianas, e incluso desconocer la génesis de las disposiciones que me llevan a actuar, consumir, o comprender de cierta manera —y no de otra— el mundo social del cual soy parte, resultado y en cierta medida productor. Por ello, considero adecuado no asumir la total comprensión o incomprensión por parte de los agentes situados en un campo.

El segundo momento, la reflexión del escritorio al campo

Este segundo momento reflexivo se da al emplear la etnografía. Me centraré enseguida en exponer el gradual diseño del guion de entrevista para quienes se graduaron con el fin de dar cuenta de la relevancia de la etnografía en el proceso de construcción de la investigación misma. El diseño gradual del guion de

entrevista tuvo tres fases. En la primera recopilé productos académicos sobre egresados de universidad interculturales para identificar algunos aspectos de su contexto y de sus trayectorias escolares antes y durante la universidad. Gracias a la revisión documental noté que era frecuente la expresión de áreas de oportunidad en la formación universitaria por parte de las y los graduados. Con los insumos de esta fase construí un guion de entrevista de corte exploratorio.

En la segunda fase asistí a un evento de egresados de la universidad. Acudieron integrantes de otras generaciones que no vivieron como estudiantes la Pandemia o bien que no eran hablantes de lenguas originarias. Observé las participaciones de los convocados, platicué con algunos graduados, a la par que entrevisté a otros con un guion orientado a explorar sus condiciones contextuales, su trayectoria escolar antes y durante la universidad, además de sus propuestas de mejora.

También conversé con algunas y algunos docentes sobre los retos que enfrentados por las y los estudiantes hablantes de lenguas originarias antes y durante la Pandemia. Entre esas pláticas me preguntaron si consideraba indagar también en la unidad Villa Tamulté de las Sabanas. Como dije al inicio del presente texto, en esa unidad se concentra la mayor parte de hablantes de Yokot'an, quienes representan un poco más del 30% del total de hablantes de lenguas originarias matriculados en la UIET (UIET, 2019).

Considerando la presencia de quienes hablan Yokot'an, a la par que dentro de la bibliografía en investigación educativa se trata de un grupo poco estudiado, consideré incluirlos en mi investigación. Tanto la recopilación de información documental como los breves intercambios con las y los docentes me llevó gradualmente a suponer que, si bien se trata de la misma universidad, en ambos espacios (la sede y la unidad) ocurre una dinámica educativa distinta relativa a la historia de las relaciones interculturales históricas que tienen lugar en el contexto inmediato de cada una de ellas.

En la tercera fase apliqué virtualmente un guion de entrevista a hablantes de lenguas originarias graduadas, graduados de la universidad, pero de generaciones precedentes. Este guion fue construido con la información documental y contextual con el objetivo de tener información de los retos que como estudiantes que hablan una lengua nacional distinta al español vivieron tanto antes como durante la universidad, además de identificar las áreas de mejora que ellos consideran pertinentes para la formación profesional.

Tercer momento, la reflexión del campo al escritorio

Un tercer momento es la reflexión etnográfica sobre la categoría de estudio. Al salir del escritorio e interactuar y entrevistar a agentes involucrados en el campo en el contexto tabasqueño, identifiqué que la categoría de es-

trategias daba cuenta de una parte del complejo fenómeno que es la titulación universitaria de una o un hablante de lenguas originarias marcada por la Pandemia en la universidad intercultural estatal que elegí.

Por ejemplo, en cuanto a los retos enfrentados previamente al ingreso a la universidad, algunos se podían clasificar por su relación con las desigualdades económicas, otros más tenían en común su vinculación con las asimetrías interculturales y algunos más eran de corte académico. Pero, factores como la condición socioeconómica, etaria y el género, median las vivencias de esos retos, y por supuesto influyen en la manera en que los agentes ponen en marcha sus estrategias. Al respecto, tres ejemplos en cuanto a la compleja influencia del género en contextos de adversidad:

Para mi papá, las mujeres debían quedarse en la casa, pero yo era terca, desde niña me gustaba ir a la primaria, me fui a inscribir yo solita (...). Al varón (...) lo querían más, a nosotras como que nos excluían. Pero, fui creciendo, estudiando y seguí adelante. (Egresada A)

(...) mis padres no querían que yo estudiara porque yo ya iba a trabajar con ellos en el campo (...), y yo me quedé ahí en la casa trabajando con mi papá, pues no había otra persona que quería trabajar ahí, pues, por eso ellos querían que no estudiara. (Egresado)

(...) pero mi papá siempre me estuvo animando, ¿qué vas a hacer? Si te vas a la Riviera Maya a trabajar como tú dices, desde ahora te digo que no es una cosa bonita que tú vayas a disfrutar. Yo y tu mamá ya conocemos cómo nos han tratado las em-

presas, las personas que buscan trabajadores como nosotros. Nosotros te podemos decir que desde ahora no te recomendamos eso (...) Algunos padres de familia no tienen como este impulso a sus hijos, tampoco el apoyo y por lo tanto pues sus hijos solamente terminan la preparatoria, la secundaria o mucho la preparatoria. Lo he visto con unas primas (...) porque también hay un estereotipo, un mal pensamiento hacia las mujeres. (Egresada B)

Entre la literatura revisada sobre egresadas y egresados de universidades interculturales, algunas investigaciones presentan información que permite perfilar al género como un factor diferenciador tanto de las trayectorias escolares (Olivera Rodríguez, 2017; Roa González, 2019; Rosado-May et al., 2018) como de los proyectos laborales (Mateos-Cortés, 2015; Mateos-Cortés et al., 2016). Por supuesto, es adecuado pensar en la influencia del género durante la trayectoria dentro de la universidad, e incluso, en el diseño y puesta en práctica de las estrategias (Jiménez Moyo, 2024)

A la par, la condición lingüística o, mejor dicho, la manera en que cada hablante de lenguas originarias se relaciona con y hace uso del español fue otro aporte de las entrevistas con graduados de generaciones anteriores. Ni todos los lenguajes originarios ni todos sus hablantes tienen la misma relación con el español. La condición lingüística varía gracias a la influencia de factores estructurales (relación histórica de la lengua originaria con el español), institucionales (relación objetivada de la lengua originaria con el español) e

individuales (relación entre la lengua originaria con el español medida por la condición socioeconómica, el género, la edad, la escolaridad familiar, entre otros). A continuación, dos ejemplos de la densidad aludida:

Pues a mí sí me costó hablar lo que es el español, ¿no? Me costó bastante porque yo estaba acostumbrado con mis compañeros a hablar la lengua indígena (...) Sí, a mí me costó mucho, sobre todo cuando yo pasaba a presentar un tema, a exponer un tema, (...) me animaban los compañeros, “tranquilo, lo puedes hacer”. Son palabras que me animaban. Y los maestros también, pues, me decían que le echara ganas, que no me preocupara porque estamos aprendiendo (...) Y sí, fue así como aprendí lo que es el español. Ahí sí me costó un poquito más de trabajo. (Egresado)

Porque también muchos compañeros que llegaban o llegaron ahí en la universidad no habían estudiado en una preparatoria como yo, donde había estudiado. No había tenido la oportunidad de practicar o de conocer bien la computadora, versus yo que había llevado 2 o 3 años de informática, que yo ya había visto algunas cosas un poco más avanzadas en comparación con otros compañeros (...) (Egresada B)

En suma, los retos operaban —y operan— de manera conjunta, pero están mediados por factores a su vez interrelacionados. Esta conjunción compleja me orientó a un segundo paso. Al regresar del campo con un conocimiento de tipo exploratorio y situado, en el escritorio tenía que ajustar tanto la categoría de estudio como la metodología.

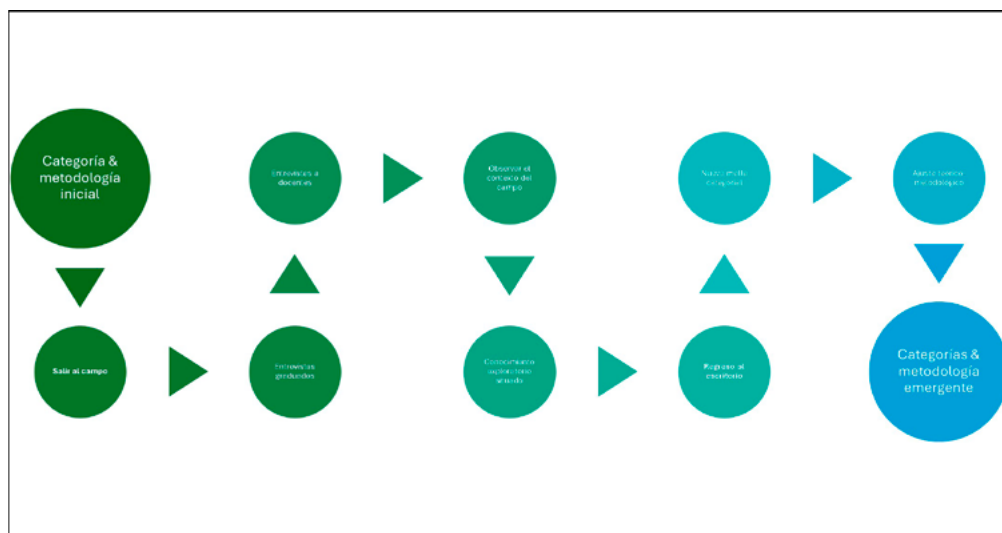
Las estrategias de titulación eran relevantes, pero eran una parte de una trama aun mayor y compleja. Opté por una triada de categorías, a saber, trayectorias, estrategias y sentidos. Con esta triada busco captar de mejor manera el proceso que atravesaron las y los hablantes de lenguas originarias titulados que vivieron como estudiantes universitarios la Pandemia. Mientras que en lo concerniente a lo metodológico me decidí por el enfoque de la interseccionalidad para pensar de manera relacional los

distintos condicionantes que experimentan las y los agentes.

Tras exponer el punto de partida y el por ahora punto de llegada, es turno de expresar mis consideraciones sobre la elusión de los obstáculos presentes en el trabajo etnográfico que fueron mencionados con anterioridad. Coincidiendo con Sautu (2003) sobre el relevante papel de la teoría para la investigación social, razón por la cual desde la base del proyecto la he considerado como una imprescindible directriz, la cual debe ser contextualizada.

Ilustración 1

Proceso de construcción etnográfica de categorías de investigación



Fuente: Elaboración propia

Contextualizar una perspectiva teórica es ante todo hacerla dialogar con un campo para identificar sus alcances y límites. En mi caso, la información exploratoria y situada que recabé me fue de utilidad para interrelacionar mi categoría inicial con otras que pueden ser relevantes para ampliar la posibilidad de captar la complejidad del fenómeno que es la titulación de una o un hablante de lenguas originarias. Metodológicamente, en contrasentido a la propuesta clásica de la TF (Glaser & Strauss, 1999), la adecuación que he seguido está abierta a retomar elementos teóricos de indagaciones previas, siempre y cuando no sean incorporados para ser corroborados, sino para fungir como posibles guías para el análisis (Birks & Mills, 2022). Lo dicho ahora empata con la perspectiva que he mencionado en el párrafo anterior.

Incorporar la interseccionalidad también aporta a contravenir el olvido de la historia. Las múltiples condicionantes que enfrentan los agentes son, a su vez, elementos que los conforman. Al operar articuladamente en un nivel estructural e institucional influyen en los agentes, no como externalidades sino como historia hecha cuerpo (Wacquant, 2014) a través de la experiencia mediada por el género, la edad, las condiciones socioeconómicas, entre otras.

Si la influencia de la(s) estructura(s) es encarnada significa, entonces, que es posible estudiarla a partir de la historización situada de las y los agentes en tanto integrantes de un grupo social. Así, la

influencia estructural está presente claro en la biografía, pero no de manera abstracta sino de forma incorporada, es decir como parte del cuerpo, sea como esquemas mentales, como formas de acción, como disposiciones, entre otras (Bourdieu, 2006).

CONCLUSIONES

La congruencia entre teoría, objetivos, metodología y estrategia de análisis de datos es una cualidad deseable de toda investigación en educación. El optar por una estrategia de investigación como lo es la etnografía es un paso dentro de todo el proceso de construcción que se lleva a cabo en una investigación. Pero, por sí misma, la estrategia de indagación no garantiza la plausibilidad de los resultados, aunque por supuesto que influye en lo que se puede decir acerca del fenómeno estudiado.

En este texto compartí mi experiencia de construcción etnográfica de un conjunto de categorías. La reflexión sobre la idoneidad entre la estrategia y los objetivos de la investigación fue una parte inicial de dicha construcción. En contra de elegir una estrategia por sus virtudes antes que por su adecuada relación con el(los) objetivo(s) de investigación, traté de dar cuenta de los motivos de mi elección de la etnografía.

Expresé tanto mi objetivo de indagación como, apoyándome en Restrepo (2018), la manera en que entiendo y el sentido que le doy a la etnografía con la finalidad de hacer transparen-

te la relación que concibo entre uno y otros. En mi caso particular, me enfoco en aquellas y aquellos hablantes de Zoque, Ch'ol y/o Yokot'an que estudiaron durante la Pandemia en una universidad intercultural estatal del sureste mexicano con el objetivo -inicialmente- de identificar el conjunto de estrategias que emplearon para dar respuesta a los retos que enfrentaron para titularse de sus carreras.

Sacar esas ideas base al campo tuvo como finalidad general someterlas a un proceso de adecuación, e incluso de transformación. La observación interactiva junto con las entrevistas tanto a graduados como a docentes me permitió conformar un conocimiento exploratorio situado, el cual fue de importancia para diseñar una malla categorial.

A la primera categoría (estrategias) se le sumaron dos más (trayectorias y sentidos). Parte de la información obtenida por medio de la aproximación etnográfica al campo me sirvió para identificar que era necesario tratar tanto el pasado encarnado de las y los graduados como los significados que tienen sobre la educación superior. Con la categoría de trayectoria busco dar cuenta de ese pasado incorporado en el agente que influyó tanto en su impulso por ingresar a la universidad como en las estrategias que emplearon durante la Pandemia.

Claro, la relación entre estrategias y trayectorias es incompleta si no se consideran los significados que persiguen, es decir los sentidos que le dieron tanto a la educación universitaria

como al objetivo de titularse. Por ello recurro a la categoría de sentido, tanto como direccionalidad del acto como significación de este. Enmarcado por condicionantes estructurales e institucionales, el sentido no es meramente individual ni es expresión de la voluntad del agente (Schutz, 2003).

Así, al interrelacionar las categorías de trayectoria, estrategia y sentido busco dar cuenta de una mejor manera de la compleja trama que es la titulación universitaria de agentes que han atravesado en diferentes grados de intensidad por procesos marcados por la desigualdad y la asimetría intercultural y mediados por la condición socioeconómica, el género, la edad, la condición lingüística, entre otros.

En ese orden de ideas también repensé el lugar de la Pandemia por COVID-19 en mi investigación. Ahora considero que dicha Pandemia fue una situación coyuntural —en tanto potencializadora de las desigualdades y asimetrías existentes— que se entrelazó con procesos de exclusión de larga duración que le anteceden y que ocurren en la entidad de Tabasco, afectando a las y los hablantes de lenguas originarias que allí residen. Dicho de manera breve, la Pandemia potenció la desigualdad y la asimetría intercultural que existía previamente en dicha entidad y en el país.

Entonces, el lugar de la Pandemia no es central, sino es un punto álgido pero integrante del flujo temporal de las desigualdades y asimetrías operantes. En tanto inicial recorte temporal me sirvió

para ingresar al campo con un punto de la trama delimitado, pero esa misma inserción me facilitó identificar la necesidad de modificar dicho recorte considerando lo mencionado un párrafo antes.

Por otro lado, el poder reconocer las mediaciones (edad, género, condición socioeconómica y lingüística, entre otras) gracias a la inserción en el campo propició que optara por un diseño metodológico de corte interseccional. Para poder dar cuenta de la compleja trama de la titulación universitaria no basta con interesarse por las diferencias entre los grupos sociales monolingües del español y hablantes de una lengua originaria además del español, por ejemplo, es necesario que se trate también las diferencias entre las y los hablantes de lenguas originarias. Esas diferencias pueden ser captadas asumiendo una perspectiva metodológica interseccional, claro está; sin embargo, lo que quiero destacar es que optar por dicha perspectiva fue efecto de reflexionar con información proveniente del campo.

En suma, la consistencia de las decisiones es resultado de llevar el proyecto al campo, de poner en práctica una aproximación etnográfica que, vinculada con una reflexión tanto teórica, la cual fue guiada por la perspectiva estructural-constructivista de Wacquant, como metodológica, orientada por la complejidad reconocida en el campo, dio como resultado la conformación de una malla categorial interrelacionada que no es contradictoria con la diversidad registrada entre las y los agentes en el campo.

Por supuesto, es posible que conforme se desarrolle la presente indagación, tanto la malla categorial como la metodología tengan adecuaciones, pues como se ha sostenido desde hace décadas, la investigación cualitativa es un proceso de construcción sistemático y riguroso entre el trabajo en escritorio y en campo. Uno a otro se cuestiona y se retroalimentan para dar posibilidad a la emergencia del conocimiento de la realidad social.

REFERENCIAS

- Birks, M., & Mills, J. (2022). *Grounded Theory a practical guide* (3era ed.). SAGE.
- Bourdieu, P. (2006). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto* (3. ed). Taurus.
- Cruz Guzmán, I. (2024). Precedente histórico del Yokot'an que Idealiza el peligro inminente que vive. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*, 8(3), 4255–4272. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v8i3.11636
- Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: Una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1), 3–26.
- Galán-López, F. J. (2016). *Procesos de construcción sobre las identidades indígenas a través de las políticas educativas: El caso Oxolotán Tabasco* [Tesis de Doctorado, Universidad Veracruzana]. Repositorio institucional de la Universidad Veracruzana

- Glaser, B., & Strauss, A. (1999). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research* (7a ed.). Routledge.
- Jiménez Moyo, C. (2024). Veredas de montaña: Educación superior intercultural, pueblos indígenas y empleo en Veracruz, México. *Punto Cunorte*, 19, 89–115. <https://doi.org/10.32870/punto.v1i19.211>
- Mateos-Cortés, L. S. (2015).
- Mateos-Cortés, L. S., Dietz, G., & Mendoza Zuany, R. G. (2016). ¿Saberes-haceres interculturales? Experiencias profesionales y comunitarias de egresados de la educación superior intercultural veracruzana. *Revista mexicana de investigación educativa*, 21(70), 809–835.
- Navarro Martínez, S. I., & Galán López, F. J. (2024). La etnografía y su articulación con enfoque intercultural en tiempo de pandemia: Una visión de largo alcance. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, 18. <https://doi.org/10.25009/clivajesrcs.i18.2763>
- Olivera Rodríguez, I. (2017). Las potencialidades del proyecto educativo de la Universidad Veracruzana Intercultural: Una crítica al desarrollo desde la noción del Buen vivir. *Revista de la Educación Superior*, 46(181), 19–35. <https://doi.org/10.1016/j.resu.2016.08.004>
- Pérez-Castro, J. (2024). Entre serpientes y escaleras: Las trayectorias de un grupo de estudiantes indígenas en la universidad. *Education Policy Analysis Archives*, 32. <https://doi.org/10.14507/epaa.32.8210>
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía: Alcances, técnicas y éticas* (1era ed.). Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Roa González, I. V. (2019). *Los efectos del arte de gobernar: Las trayectorias educativas y laborales de los primeros egresados de la UIEP* [Tesis de Maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla]. Repositorio institucional de la BUAP.
- Rojas Lozano, V. R., Navarro Martínez, S. I., & Escobar Potenciano, A. (2018). Balance, retos y perspectivas de la educación con pertinencia cultural en Tabasco. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.74534>
- Rosado-May, F., Chan Colli, M., & Cálix de Dios, H. (Eds.). (2018). *Sin memoria no hay historia. El rostro humano en la creación de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo*. Glocal Bej AC.
- Sautu, R. (2003). *Todo es teoría: Objetivos y métodos de investigación*. Ediciones Lumiere.
- Schmelkes, S. (2013). Educación para un México intercultural. *Sinéctica. Revista electrónica de educación*, 40, 01–12.
- Schultheis, F. (1996). Pierre Bourdieu y Argelia. De la afinidad electiva a la objetivación comprometida. En P. Bourdieu, *Argelia: Imágenes del desarraigo* (pp. 15–26). Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. <https://doi.org/10.4000/books>.

- cemca.767
- Schutz, A. (2003). *El problema de la realidad social* (1era reimpresión). Amorrortu.
- Solís, P. (2017). *Discriminación estructural y desigualdad social. Con casos ilustrativos para jóvenes indígenas, mujeres y personas con discapacidad*. Conapred.
- Solís, P. (2022). *Características étnicas, tono de piel y desigualdad*. Centro de Estudios Espinosa Yglesias.
- Solís, P., Graniel, B. G., & Holm, V. L. (2019). *Por mi raza hablará la desigualdad*. Oxfam México.
- Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (UIET). (2019). *Programa Institucional 2019-2024*. UIET.
- Wacquant, L. (2012). *Merodeando las calles* (1era ed.). Gedisa.
- Wacquant, L. (2014). Homines in extremis: Qué nos enseñan los fighting scholars (académicos luchadores) sobre el habitus. *Astrolabio*, 12, 226–242.
- Wacquant, L. (2024). Elogio de la “construcción densa”. *Disparidades. Revista de Antropología*, 79(2), 1070. <https://doi.org/10.3989/dra.2024.1070>

LOS CICLOS INDUSTRIALES DE ATLIXCO

THE INDUSTRIAL CYCLES OF ATLIXCO

MANLIO BARBOSA CANO*
<https://orcid.org/0000-0001-8179-3097>

Fecha de entrega: 01 de julio de 2025

Fecha de aceptación: 26 de septiembre de 2025

RESUMEN

Atlixco y su región recibieron durante los siglos XIX y XX inversión y tecnología textil foránea que terminó por desaparecer a la artesanía tradicional, contaminó el suelo y el agua y generó desempleo. Al descender las tasas de ganancia, los industriales no reinvertieron, la maquinaria devino obsoleta y terminaron por cerrar, dejando a los obreros enfermos, sin indemnización y en la miseria. En cambio, las industrias de jardines botánicos de la región, fundadas por los gobernantes mexicanos de la Triple Alianza, generaron empleo, riqueza y creatividad por parte de los empresarios locales, cuya producción hoy es número uno en la región.

PALABRAS CLAVE: *Artesanías, textiles, industrialización, Atlixco*

* San Cristóbal las Casas, Chiapas. Título de Etnólogo otorgado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestro en antropología otorgado por la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en antropología, con Mención Honorífica, otorgado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Doctor Honoris Causa otorgado por la Universidad José Vasconcelos de Oaxaca. Profesor de diversas asignaturas en la Universidad de Guadalajara, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, en Guadalajara y de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha publicado 15 libros y 95 artículos científicos en editoriales de México, Estados Unidos, España, Argentina, Guatemala. Es colaborador de los diarios Excelsior, Unomásuno, El Universal Puebla, La Jornada de Oriente, El Popular y la Oferta News Paper, de California, EUA. Contacto: manliobmx@hotmail.com

ABSTRACT

Atlixco and its region received in the 19th-20th century foreign investment and textile technology that ended up disappearing the traditional craft, polluted the soil and water and generated unemployment. When profit rates fell, industrialists did not reinvest, machinery became obsolete and ended up closing down, leaving workers sick, uncompensated and in misery. Instead, the region's botanical garden industries, founded by the Mexican rulers of the Triple Alliance, generated employment, wealth and creativity by local entrepreneurs, whose production today is number one in the region.

KEYWORDS: *Handicrafts, Textiles, Industrialization, Atlixco*

EL CONTEXTO GEOGRÁFICO

Las actividades económicas en Atlixco comenzaron desde su poblamiento hace miles de años, que a lo largo de la historia se diversificaron, principalmente en agricultura y artesanías como textiles, cerámica, jarciería, construcción. La agricultura fue la principal actividad en las primeras épocas, sobre todo por la ubicación geográfica: es parte de la Cuenca del Río Balsas, dividida en Alto, Medio y Bajo Balsas. La subregión del Alto Balsas está dividida en dos subcuencas: Atlangatepec, con el Río Zahuapan, y Puebla –Tlaxcala, con el Río Atoyac, que se alimentan de los

escurrimientos de los volcanes Popocateptl, Iztaccíhuatl y Malinche, que forman parte del Eje Neovolcánico que va del Golfo de México al Pacífico.

Los volcanes citados son las alturas mayores de la República Mexicana, con abundantes lluvias que escurren o se acumulan en el subsuelo y constituyen grandes reservas hidrológicas que fueron aprovechadas por los habitantes de la región. Los topónimos en lengua náhuatl, de lagos, ríos, montañas, cerros, lugares aluden a la abundancia de agua. Atlixco tiene la raíz *a*, de *atl*, agua, seguida del infijo *ix*, que significa abundancia, y co-lugar. Otros similares son Axocopan, Acuaxcomatl, Atlimeyaya, Acuitlapilco, etc.

METODOLOGÍA

En el año de 1966 los pasantes de la carrera de Antropología Social, de la Escuela Nacional de Antropología, realizamos nuestras prácticas profesionales en la región de Atlixco, con la dirección del profesor Ricardo Pozas, titular de la materia, métodos y técnicas de investigación social. Nuestro tema de investigación fue “La crisis de la industria textil en la región de Atlixco, Puebla”. Nos distribuyó por parejas en las distintas localidades donde trabajaban fábricas textiles; a mí y a otra compañera nos tocó el residir y observar el funcionamiento de la fábrica textil de Metepec, que por entonces era la de mayores proporciones. Durante el invierno de 1966, el sindicato nos proporcionó una casa

habitación en el caserío de los obreros, lo que nos puso en contacto con su vida cotidiana y sus problemas, y una familia nos proporcionó alimentación, permitiéndonos el contacto con la vida de la comunidad de Metepec.

Cada semana, el profesor Pozas nos reunía para discutir y evaluar nuestros avances en la investigación, resultado de visitas continuas a la fábrica, observación del funcionamiento industrial, entrevistas con los trabajadores, empleados y altos directivos, quienes reflejaban opiniones encontradas acerca de las causas y efectos de las problemáticas de la fábrica. Entrevistamos a los médicos de la clínica que atendían a los obreros, los docentes de la escuela primaria, a los funcionarios del sindicato que administraban sus establecimientos, tales como la tienda, el campo deportivo y algunas otras actividades. Acumulamos importante información y comenzamos un censo, que no nos fue posible terminar. Posteriormente, realicé una serie de visitas a Metepec, la ciudad de Atlixco y su región para complementar la información recabada; además, consulté la bibliografía disponible sobre este importante tema. Además, sostuve largas entrevistas con el antropólogo Samuel Malpica originario de Atlixco, quien realizó importantes investigaciones sobre el tema en cuestión y otros más, descubrió una grabación de las actividades de la fábrica y publicó algunos de sus resultados en diversas publicaciones de México.

LA DOCUMENTACIÓN HISTÓRICA

Los registros prehispánicos fueron destruidos durante la colonia, por lo que la documentación disponible comienza en la era moderna con información incompleta, a veces incongruente, que debió ser ajustada mediante lo disponible en estudios históricos. En mi libro *El crecimiento industrial del Estado de Puebla* (1993), estudié el desarrollo histórico de la industria, desde la época precolonial, cuando hubo información disponible, la que es regular a partir de la era estadística, a fines del siglo XIX. Con elaboraciones reconstruí el crecimiento industrial del Estado y dediqué un capítulo a Atlixco. En el Simposio sobre Atlixco y su región, mi ponencia versó sobre los problemas generados por el ciclo industrial de origen externo, aprovechando los abundantes recursos hidrológicos regionales.

Durante la colonia, el gua de Atlixco se empleó para cultivo de maíz y trigo, principalmente. En el siglo XIX surgieron las primeras fábricas. El proceso ha sido ampliamente estudiado por especialistas cuyos trabajos fueron publicados en la Memoria del Simposio sobre Atlixco, y en el texto *Agua, poder urbano y metabolismo social*, coordinado por Rosalba Loreto López (2009).

A mediados del siglo pasado tuve la oportunidad de recorrer la región, observar la fábrica de Metepec y vivir en este lugar, como parte del trabajo de campo de la materia de metodología, impartida por el antropólogo Ricardo Pozas,

en la carrera de Antropología Social, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, quien había trabajado y tenía amplias relaciones con las personas y autoridades de la región. Gestionó una habitación en el caserío de los trabajadores, en donde nos alojamos. El sindicato nos otorgó estas facilidades y una familia nos ofreció servicio de comida, lo que nos permitió convivir con los obreros de la fábrica, los directivos de la empresa y la población de Metepec.

EL TÉRMINO-CONCEPTO DE INDUSTRIA: USO ASISTEMÁTICO Y ERRÓNEO

El término *industria* ha sido empleado de manera asistemática, ya sea para procesos de trabajo antiguos o modernos, tradicionales o tecnificados, o incluso para actividades culturales. En textos sobre producción de artefactos, se menciona, por ejemplo, *industrias paleolíticas*, aludiendo a objetos elaborados por especies pre-Homo sapiens. En los censos se ha separado a los sectores primario, con actividades agropecuarias; secundario, con actividades industriales; y terciario, el de los servicios.

El eurocentrismo definió *revolución industrial* a las actividades que en el siglo XIX en Europa aumentaron la actividad industrial, ignorando verdaderas revoluciones que surgieron desde el principio de las actividades humanas que aportaron herramientas, utilizaron energías, productos naturales que procesaron para satisfacer necesidades humanas. El *Homo prometheus* descubrió e inventó el

inicio del uso del fuego, lo que constituyó una gran revolución que le dio poder, que es la base sobre la que se desarrolló después la metalurgia, la energía nuclear, etc. El *Homo erectus* y el *Homo habilis* generaron “industrias paleolíticas” para cortar, rebanar, etc. El homo neandertal elaboró artefactos (con diversas sustancias), que especialistas han definido como complejas. El *Homo sapiens* inventó el arco y flecha. Las culturas orientales aportaron tecnología, herramientas y productos que hicieron posible el surgimiento de la civilización, como la metalurgia, arado, ladrillo, artefactos para trabajo de madera, textiles, etc.

LOS CICLOS INDUSTRIALES DE ATLIXCO

En todo el ámbito de Mesoamérica ocurrieron procesos similares a lo antes descrito; en la región de Atlixco se construyeron ciudades, habitaciones, canales de riego, cuexcomates (silos para almacenar granos). No hay restos de las instalaciones antiguas por la urbanización acelerada del valle, y sobre el Teocalli indígena se construyó el convento colonial, junto a al arribo de nuevos productos agrícolas cuyos cultivos prosperaron. El artículo de C. Paredes (s/f, 43-44) describe el desarrollo de la producción de trigo en la región. En la época colonial arribaron a nuestro país nuevos productos, tecnologías, modelos y modos de producción que cambiaron y transformaron a lo largo de la historia moderna, que en Atlixco tuvieron escenarios privilegiados, como se verá a continuación.

EL CICLO INDUSTRIAL TEXTIL TRADICIONAL

S. Malpica y T. Bonilla (s/f.) describen las fases por las que transcurrieron la industria textil indígena precolonial, la colonial, con nuevas tecnologías, así como el surgimiento de la industria moderna:

En el Atlixco prehispánico se usó el telar de cintura para tejer los textiles y en 1548 se sembraron las primeras moreras y se establecieron los primeros tejedores de seda (que) fueron cambiados por los de lana ya que desde 1569 la Iglesia empezó a poseer rebaños de ovejas que lo permitieron. El 11 de octubre de 1655 en Atlixco se expidió una ordenanza para la confección de paño, jerga y saya en obrajes artesanales, con fuerza de trabajo esclava y principalmente servil. Al iniciarse el siglo XVIII la industria de la lana entró en crisis, debido sobre todo a la competencia de los tejidos de algodón, abriéndose una coyuntura de transformación social en Atlixco.

Tiempo después, el Gobierno del estado, a fin de impulsar la industrialización intentó crear tres condiciones básicas: el Banco de Avío en 1830, para concentrar el capital existente; la detención de la fuerza de trabajo... se decretó en 1841 una Ley contra la vagancia y la prohibición de importaciones de textiles extranjeros. Bajo estas circunstancias se pudieron formar las tres primeras fábricas... en 1842. (pp. 226-227)

La elaboración de textiles con telar de cintura y el instrumental para hilar y tejer en la ciudad de Atlixco se extinguieron por la llegada de la industria de origen externo, pues absorbió a la mano de obra en las grandes fábricas. Estas técnicas son conservadas en otras localidades de la región. En Atlixco la vida

económica, social y política sufrió cambios y transformaciones catastróficas que mencionaré adelante.

EL ARRIBO DE LA INDUSTRIA EXTRANJERA

R, Sánchez Flores (s/f, pp. 193-195) resume el inicio del ciclo industrial moderno: en la última década del siglo XIX ya existían en la región de Atlixco 6 factorías, cuando arribó la de Meteppec, con capital mexicano e inglés, en 10 hectáreas, se inauguró en 1902, con 10 obreros. Obtuvo la concesión de aguas del Volcán Popocatepetl por todo el siglo XX, para mover 36 852 husos, 1 570 telares, 5 estampadoras mediante la fuerza hidráulica de 7 000 h.p. En mi ponencia en el Simposio mencioné información sobre el número de trabajadores en lo que fue el Distrito y después el Municipio de Atlixco: de 1910 a 1930 llegó a 2 616; y de 1940 a 1960 ascendió a 6 474 según el Censo Industrial. Por los efectos de la crisis, de 1960 a 1975 descendió a 1306, cifra que incluye a obreros industriales y de otro tipo.

M. Castellanos (2009) resume el control del agua por parte de esta fábrica (CIASA):

Las ventajas que ofrecieron las concesiones a esta firma comercial en la parte más alta del Cantarranas se pueden resumir de la siguiente manera: en primer lugar la CIASA obtuvo el control absoluto de las aguas de este río, por lo que los demás ribereños tuvieron que depender de ella. Por otra parte, el curso más alto de la corriente, por su pureza, hacía el agua receptada en este tramo

la más apta para su empleo en los diferentes procesos de producción, relativos al acabado, ya que todos requerían grandes volúmenes de líquido; además de la obtención de fuerza motriz para mover la maquinaria de la fábrica. (p. 182)

EL MONOPOLIO DEL AGUA Y SU CONTAMINACIÓN

Esta situación generó conflictos entre la fábrica y los dueños de las fábricas situadas río abajo y los agricultores porque “la factoría se convirtió en fuerte elemento de poder local, que acaparaba el líquido y lo contaminaba, además de repartirlo a su antojo” Además, “No podemos determinar con exactitud... cantidad y calidad de los residuos contaminantes que incluía el agua excretada”, pero “los agricultores de tierras ubicadas más abajo que la fábrica se quejaban de que el agua para la tierra estaba contaminada”. Y concluye el autor: “el impacto en el ecosistema por la operación de la fábrica de Metepec es irreversible, dados los altos niveles de contaminación provocados por el uso de químicos y el uso de agua a altas temperaturas” (M. Castellanos, pp. 183, 212, 213).

EL SINDICATO OBRERO: UN ESTADO DENTRO DEL ESTADO

La fábrica de Metepec, Compañía Industrial de Atlixco, S.A., con las siglas CIASA, es descrita por M. Pacheco (s/f.): “fue la segunda compañía industrial más grande... después de Río Blanco”. Y A. Ventura relata el surgimiento

del sindicato: “la CROM tuvo presencia en esta región desde que se fundó en 1918... los agremiados cromistas desarrollaron una intensa lucha exigiendo a los industriales el reconocimiento de sus sindicatos”. Se formaron agrupaciones filiales a la CROM, quien se enfrentó a la CTM, pero “en 1948... se convirtió la CROM en agrupación hegemónica... se convirtió en la central sindical más grande no sólo de Atlixco sino de todo el estado de Puebla” (pp. 257, 264, 265).

Por su parte, S. Malpica (s/f.) documenta el empoderamiento del sindicato en Metepec:

La empresa se atribuía un papel no sólo económico sino también... político y otro moral y casi religioso. Pero el movimiento obrero modificó estas condiciones en base a organizaciones sindicales que se ligaron con organizaciones políticas durante el proceso revolucionario; tal es el caso del Círculo de Obreros Libres de Metepec' aliado al Partido Liberal Mexicano en 1906, los 'Clubes del Partido Reyista', en 1909, el 'Club Antirreeleccionista Guillermo Prieto de Metepec' aliado al Partido Nacional Antirreeleccionista de Madero en 1910, el 'Sindicato de Obreros Revolucionarios de la Fábrica de Metepec' aliado al Partido Laborista Mexicano en 1919. Al término del movimiento revolucionario en 1925 esta organización sindical sustituyó a la organización empresarial, asumiéndose a sí misma como la piedra angular de la futura vida cotidiana; en Metepec se reorganizó no sólo lo político, sino también lo social a partir del sindicato. (pp. 293 a 295)

Además, los líderes del sindicato se apropiaban del 25 % de los salarios de los trabajadores, empobreciéndolos.

Esta información nos la comunicaron trabajadores. Continúa la cita de S. Malpica: “controlaron los transportes, gasolinera, jardín de niños y escuela primaria, sanatorio, cine, panadería, mercado, comedores obreros, cancha y estadio deportivos. Cita a V. Alva quien refiere que el sindicato también fue “agente de disciplina... abarca actividades bancarias y de seguros...el sindicato no mantiene relaciones con la comunidad, sino que es la comunidad”. Por lo que se ha descrito, el sindicato no era la comunidad, sino un Estado dentro del Estado. Durante mi estancia en Metepec, diversos informantes que me tuvieron confianza y me solicitaron absoluta discreción, me relataron el estado de terror impuesto en primer lugar contra los obreros. En las asambleas había agentes del sindicato observando a los asistentes, por si alguno se oponía a las decisiones de los líderes, eran capturados y asesinados. Se mencionó incluso, la existencia de un cementerio clandestino donde enterraban a los disidentes.

EL FINAL DEL CICLO INDUSTRIAL MODERNO

F. Rodríguez y V. Carrera (s/f.) documentan la crisis por la que transcurrió la industria textil moderna a mediados del siglo XX, hasta su colapso:

los años... entre 1955 y 1976 en los que a nivel regional se desmonta la hegemonía económica de esta rama industrial ante el impacto... de nuevas ramas productivas que empiezan a utilizar y combinar... fibras sintéticas y artificiales, así como formas de

organización socioproductivas distintas; en esos 20 años los factores empresarial, estatal/federal y obrero presentan opiniones y opciones de solución, recreando un ambiente de contradicciones profundas resultando vencedor el factor federal que subordina de manera diversa a los distintos contrincantes. El grupo empresarial, y más tradicional, encara el proceso modernizador de manera parcial, preferentemente el sistema de cargas de trabajo con reducida innovación técnica... otro sector... exigía que la modernización fuera total... el Estado asume la dirección y conduce el proceso modernizador textil... Metepec... ejemplo para señalar los efectos de la crisis textil del algodón...donde el espíritu modernizador estuvo ausente desde finales de 1930.

A la muerte de su propietario... en 1964, es entregada en propiedad cooperativa a sus trabajadores, pero en 1967 cierra definitivamente con... 1553 trabajadores. Con su cierre también el conjunto industrial de Atlixco...entra en quiebra y asimismo la vida económica industrial de la región. (pp. 242-243)

Los autores citados mencionan la falta de innovación de la maquinaria desde finales de 1930, pero la fábrica tomó un nuevo impulso con el inicio de la segunda guerra mundial, cuando las potencias económicas se enfrentaron y sus instalaciones industriales se orientaron a la producción de armas fundamentalmente, por lo que importaron productos textiles de la fábrica de Metepec, que durante el conflicto trabajó a tres turnos, las 24 horas del día.

LA CRISIS HUMANITARIA EN METEPEC

La cita anterior menciona la entrega de la fábrica a los trabajadores en cooperativa, pero no las razones ni condiciones. La empresa estaba en quiebra, sin recursos financieros para indemnizar a los obreros, por lo que se tomó la decisión de entregar la maquinaria a la cooperativa, pero era verdadera chatarra, que fue vendida por los líderes del sindicato por piezas que compraron, como repuestos, las fábricas que continuaron operando.

Entrevistamos a los médicos de la clínica que atendía a los obreros. Informaron que el 80 % estaba tuberculoso, pues trabajaban largos turnos dentro de la fábrica, donde flotaba una densa nube de partículas de algodón, desprendidas de las instalaciones donde se procesaba, desde al hilado hasta el estampado. Los obreros respiraban diariamente estas partículas que se quedaban en sus pulmones, lo que les originó la tuberculosis. Su fuente de trabajo cerró, se quedaron sin trabajo, sin indemnización y enfermos y viejos. Algunos nos pedían información acerca de cómo obtener tierras para cultivarlas.

EL COSTO SOCIAL DE LA INDUSTRIA MODERNA EN LA REGIÓN DE ATLIXCO

El arribo de la industria moderna a la región de Atlixco generó fuentes de trabajo, se incorporaron contingentes importantes que recibieron salarios, casa y pocas prestaciones, pero en el plazo mediano y largo, surgieron problemas graves que enumeraré a continuación.

1. El monopolio del agua por parte de las fábricas, particularmente por la de Metepec, en perjuicio de los agricultores, causándoles graves problemas.
2. Los agricultores recibieron agua residual contaminada que perjudicó sus cultivos y a sus tierras por las sustancias químicas empleadas en los procesos de producción.
3. Los obreros carecieron de libertad para disfrutar su salario completo y para elegir a sus líderes.
4. Los trabajadores y la población de la región de Atlixco vivieron bajo un régimen de terror, sin libertades y temerosos de la represión de los líderes sindicales, quienes ejercieron un control absoluto de la vida social.
5. En mi ponencia en el Simposio expuse que las empresas arribaron del exterior de Atlixco, con capitales, tecnología, personal directivo y sistemas de organización extranjeros. La región aportó mano de obra y recursos naturales.
6. Las empresas extrajeron ganancias por la operación de sus fábricas, que se canalizaron hacia el exterior; se enriquecieron (al igual que los líderes), y no reinvertieron para renovar la maquinaria, lo que llevó primero a la crisis y después al colapso de la industria textil en la región de Atlixco.
7. La quiebra de las empresas significó, como afirma uno de los autores citados, la quiebra de la región de Atlixco, quiebra económica, social, política.
8. Se desató una crisis humanitaria por la enorme cantidad de obreros que, con el cierre de las fábricas, se quedó sin trabajo, sin indemnización, enfermos y viejos.

LA LECCIÓN NECESARIA

En primer lugar, la industria moderna no es la vía del progreso o desarrollo. El muralista Diego Rivera estaba equivocado en el mensaje que plasmó en los murales del Palacio Nacional, en la ciudad de México. Describió la historia de México desde la época precolonial, colonial y moderna, y como futuro pintó un México industrializado. El ejemplo de la región de Atlixco, como tantas otras de México y el mundo, demuestran que la industria moderna invierte exclusivamente con fines de lucro, explota a la mano de obra, contamina, depreda y destruye el medio ambiente, y cuando su tasa de ganancia disminuye, abandona los lugares dejando crisis, pobreza, contaminación, enfermedades.

MI PONENCIA EN EL SIMPOSIO
SOBRE ATLIXCO Y SU REGIÓN

Con base en lo descrito, que comenzamos a conocer y estudiar durante nuestra práctica como estudiantes, expuse lo siguiente en mi ponencia en el Simposio, aludiendo al ciclo industrial que terminó y al de la floricultura, que por entonces era limitado:

que sean los propios atlixquenses quienes tomen las decisiones en cuanto a las actividades económicas, que sean sus capitales y su tecnología la que ponga en movimiento... que sean ellos hacia quienes se dirija el beneficio... Atlixco tiene una gran tradición; desde Moctezuma Xocoyotzin tenemos noticias seguras de la fundación en Atlixco de

un jardín botánico para reproducir, estudiar y difundir su extraordinaria riqueza biótica. La tecnología regional debe protegerse, tomando del exterior lo que sea complementario y pueda asimilarse y adaptarse a la región... la artesanía contiene tecnologías y posibilidades... y en algunos casos la calidad y caracteres de ésta jamás pueden ser sustituidos por la producción industrial. (s/f, pp. 207-209)

EL CICLO AGRO-INDUSTRIAL DE LOS
VIVEROS EN LA REGIÓN DE ATLIXCO

Como mencioné, el ciclo agro-industrial en Atlixco arrancó con la fundación del jardín botánico ordenado por el Tlatoani mexica Moctezuma Xocoyotzin, al igual que en otros lugares por otros soberanos de la Triple Alianza, como Oaxtepec, Huauchinango, Texcoco, etc. Pero como cité antes, la presencia arrolladora de la industria moderna en Atlixco eliminó actividades tradicionales o inhibió el desarrollo de actividades como la de jardines botánicos, cuya producción era de caracteres menores. Una vez que la industria textil moderna salió de Atlixco, o quedó reducida, sobrevino el desarrollo de las actividades de los viveros en la región de Atlixco; surgieron miles de diversos caracteres, y el barrio llamado Cabrera aloja multitud de viveros de una extraordinaria riqueza, variedad y calidad. Hacen falta ojos para admirar las variedades de flores, plantas, árboles, sus colores, aromas, dimensiones, que atraen una enorme demanda de compradores y paseantes. Estando ahí, uno se siente como en el Tlalocan, Paraíso de

Tláloc pintado en los murales de Teotihuacán.

A continuación, incluyo la información disponible en internet, publicada por la Secretaría de Economía del Gobierno del Estado de Puebla, con datos de producción, exportación, importación de productos originados en Atlixco y otros importados. Llama la atención que en esta información no se refleja la producción de la floricultura, aunque sí la de productos relacionados con su producción. Es de suponer que las ventas que realizan los floricultores, al menudeo, no impactan al conteo estadístico, pero actualmente en Atlixco y su región, las actividades de los viveros constituyen la rama más importante de la economía regional. Esta es la información mencionada:

Las ventas internacionales de Atlixco en 2023 fueron de US \$18.4 M. Los productos con mayor nivel de ventas internacionales en 2023 fueron Tomates Frescos o Refrigerados (US \$ 8 M), Pimentita del Género Piper; Frutos de los Géneros Capsicum o Pimentita, Secos, Triturados o Pulverizados (US \$ 3.65 M) y Jengibre, Azafrán, Cúrcuma, Tomillo, Hojas de Laurel, Curri y Demás Especies (US \$ 59.9 k).

Las compras internacionales de Atlixco en 2023 fueron de US \$ 10.8 M. Los productos con mayor nivel de compras internacionales en 2023 fueron Aparatos Mecánicos para Proyectar, Dispersar o Pulverizar Líquidos o Polvos; Extintores (US \$ 1.05 M), Plantas, Partes de Plantas, Semillas y Frutos de

las Especies Utilizadas Principalmente en Perfumería, Medicina o para Usos Insecticidas, Parasiticidas o Similares, Frescos o Secos, Incluso Cortados, Quebrantados o Pulverizados (US \$ 525 k) y Aparatos para Filtrar o Purificar Líquidos o Gases (US \$ 477 k).

Abril, 2024

- US \$ 126 k COMPRAS INTERNACIONALES

- US \$ 1.43 M VENTAS INTERNACIONALES

En abril de 2024, las ventas internacionales de Atlixco fueron US \$ 1.43 M y un total de US \$ 126 k en compras internacionales. Para este mes el balance comercial neto de Atlixco fue de US \$ 1.31 M.

US \$ 8 M PRINCIPAL PRODUCTO EXPORTADO (2023)

Estados Unidos US \$ 8.3 M PRINCIPAL DESTINO (2023)

Los principales destinos de ventas internacionales en 2023 fueron Estados Unidos (US \$8.3 M), Países Bajos (US \$ 663 k) y Rusia (US \$ 599 k) (Secretaría de Economía)

Como puede apreciarse, la economía de Atlixco y su región ya no dependen de capitales ni tecnología exterior o extranjeros, produce, exporta, importa. Gracias a los gobernantes mexicanos surgió en Atlixco una de las actividades

económicas más productivas, nobles y bellas que dan sustento a su población. Cuando se recorre la región por la noche, se perciben innumerables establecimientos iluminados con luz artificial, son viveros donde se cultiva la flora regional, orgullo de sus productores y la población. Es un ejemplo por seguir en el futuro económico de México.

REFERENCIAS

- Barbosa Cano, M. (1993). *El crecimiento industrial del estado de Puebla*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barbosa Cano, M. (s.f.). "El ciclo industrial de Atlixco". En J. A. Vázquez Benítez (Comp.), *Memoria del simposio internacional de investigación "Atlixco y su entorno"* (MEMORIAS). Gobierno del Estado Puebla. Ayuntamiento de Atlixco. Centro Regional de Puebla INAH. Fundación Fuad Abed Halabi, A. C.
- Castellanos, A. M. (2009). El agua, la energía y la producción textil en la fábrica de Metepec, Atlixco, Puebla. 1898-1908. En R. Loreto López (Coord.), *Agua, poder urbano y metabolismo social* (pp. XXXX). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Malpica S., S., & Bonilla, T. (s.f.). El desarrollo histórico de la industria en Atlixco. En J. A. Vázquez Benítez (Comp.), *Memoria del simposio internacional de investigación "Atlixco y su entorno"* (MEMORIAS). Gobierno del Estado Puebla; Ayuntamiento de Atlixco; Centro Regional de Puebla INAH; Fundación Fuad Abed Halabi, A. C.
- Malpica U., S. (s.f.). Movimiento obrero y espacio obrero en Atlixco. En J. A. Vázquez Benítez (Comp.), *Memoria del simposio internacional de investigación "Atlixco y su entorno"* (MEMORIAS). Gobierno del Estado Puebla; Ayuntamiento de Atlixco; Centro Regional de Puebla INAH; Fundación Fuad Abed Halabi, A. C.
- Pacheco Z., M. del P. (s.f.). Proyectos empresariales del centro de México durante el Porfiriato. El caso de la Compañía Industrial de Atlixco, S.A. En J. A. Vázquez Benítez (Comp.), *Memoria del simposio internacional de investigación "Atlixco y su entorno"* (MEMORIAS). Gobierno del Estado Puebla; Ayuntamiento de Atlixco; Centro Regional de Puebla INAH; Fundación Fuad Abed Halabi, A. C.
- Rodríguez S., F., & Carrera, V. (s.f.). Atlixco en la coyuntura reestructuradora textil. En J. A. Vázquez Benítez (Comp.), *Memoria del simposio internacional de investigación "Atlixco y su entorno"* (MEMORIAS). Gobierno del Estado Puebla; Ayuntamiento de Atlixco; Centro Regional de Puebla INAH; Fundación Fuad Abed Halabi, A. C.
- Sánchez Flores, R. (s.f.). Arqueología industrial en el Valle de Atlixco. En J. A. Vázquez Benítez (Comp.), *Memoria del simposio internacional de*

- investigación “Atlixco y su entorno”* (MEMORIAS). Gobierno del Estado Puebla; Ayuntamiento de Atlixco; Centro Regional de Puebla INAH; Fundación Fuad Abed Halabi, A. C. Secretaría de Economía del Gobierno del Estado de Puebla. (2024). <https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/atlixco?>
- Ventura R., M. T. (s.f.). La CROM: fuerza principal en Atlixco (1938-1952). En J. A. Vázquez Benítez (Comp.), *Memoria del simposio internacional de investigación “Atlixco y su entorno”* (MEMORIAS). Gobierno del Estado Puebla; Ayuntamiento de Atlixco; Centro Regional de Puebla INAH; Fundación Fuad Abed Halabi, A. C.

MISCELÁNEA

EL PROYECTO ETNOGRÁFICO-ARQUEOLÓGICO DE LA SAL EN ZAPOTITLÁN SALINAS, PUEBLA. EXPERIENCIAS TÉCNICAS Y METODOLÓGICAS

THE ETHNOGRAPHIC-ARCHAEOLOGICAL SALT PROJECT
IN ZAPOTITLÁN SALINAS, PUEBLA.
TECHNICAL AND METHODOLOGICAL EXPERIENCES

BLAS ROMÁN CASTELLÓN HUERTA*
<https://orcid.org/0009-0001-3364-1627>

Fecha de entrega: 02 de septiembre de 2025
Fecha de aceptación: 11 de noviembre de 2025

RESUMEN

A partir de un proyecto arqueológico en el sitio del Cerro de la Máscara en Zapotitlán Salinas, Puebla, el cual se extendió a la arqueología de toda la región, se exploró la relación entre la producción de sal y las manifestaciones culturales a través de distintos periodos, hasta la actualidad. Esto derivó en un proyecto etnográfico y arqueológico que continúa hasta el día de hoy. En este artículo se exponen los orígenes de este proyecto, su evolución hacia problemas antropológicos e históricos, la

* Dirección de Estudios Arqueológicos, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Contacto: blas_castellon@inah.gob.mx

metodología empleada y su orientación teórica, así como algunos resultados y perspectivas de esta actividad hacia el futuro.

PALABRAS CLAVE: *salinas, etnografía, arqueología, Zapotitlán*

ABSTRACT

Originally based on archaeological research at the Cerro de la Máscara site in Zapotitlán Salinas, Puebla, which was expanded to include the archaeology of the entire region, the relationship between salt production and cultural manifestations was explored across different periods, up to the present day. This led to an ethnographic and archaeological project that continues to this day. This article discusses the origins of this project, its evolution toward anthropological and historical issues, the method applied and its theoretical orientation, as well as some results and perspectives for this activity in the future.

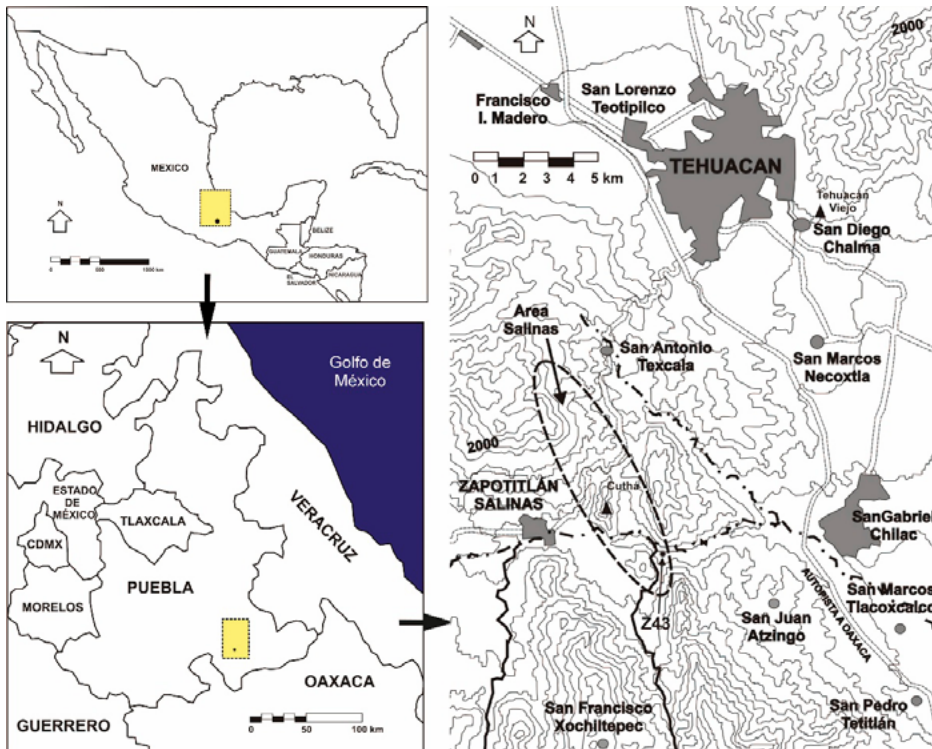
KEYWORDS: *Saltworks, Ethnography, Archaeology, Zapotitlán*

INTRODUCCIÓN

La producción de sal fue una de las principales actividades en el sureste de Puebla, especialmente en la región del valle de Tehuacán donde existieron numerosos parajes de producción salinera desde tiempos prehispánicos que se fueron

extinguiendo a lo largo del siglo XX. La comunidad de Zapotitlán Salinas al suroeste de esta misma región es actualmente el único espacio que aún continúa con esta actividad. En 1992 visité por vez primera los alrededores de esta población para iniciar trabajos arqueológicos en el asentamiento principal que se encuentra en la cumbre del cerro Cuthá, o cerro de la máscara (Castellón, 2006). Desde el primer día resultó evidente que la presencia de estos vestigios antiguos estuvo directamente relacionada con la obtención de sal, pues al pie de este cerro existen aún numerosos sitios donde se realiza el beneficio de la sal, perdidos entre las barrancas de una geografía abrupta que no alcanza a disimular su presencia ya que algunos están al lado de actual carretera federal 125 que conecta la ciudad de Tehuacán, Puebla, con la ciudad de Huajuapán de León, en Oaxaca (Castellón 2008a) (Figura 1).

Figura 1. Ubicación de Zapotitlán Salinas, en el estado de Puebla y el área de producción de sal.



Fuente: Mapa B. Castellón

Esta comunicación es una retrospectiva sobre mis experiencias en las salinas de este lugar, y los problemas que afronté para comprender las técnicas de producción de sal en tiempos actuales y de ahí hacia el pasado prehispánico. El proceso de investigación involucró desde el primer día el contacto con informantes que

más allá de brindar datos y experiencias, representaron una experiencia interactiva que fue decisiva para la comprensión de la complejidad de los aspectos técnicos, sociales y simbólicos comprendidos en la producción de sal. Presento aquí un resumen de los aspectos más relevantes de dicha investigación.

LA SITUACIÓN EN 1992

A principios de la década de los noventa del siglo pasado, Zapotitlán Salinas era una comunidad con pocos trabajadores, ya que la mayoría de los hombres jóvenes estaba emigrando a Estados Unidos. El trabajo de las salinas entre las barrancas cercanas al oriente de la población, lo hacían los viejos salineros como Nicolás Salas y Juan Carrillo (Castellón, 2022) con toda una vida en estas labores y el campo. La población lucía con poca gente, calles de tierra, y la plaza principal era un solar sin jardineras donde se colocaba un pequeño mercado los lunes. La comunicación con Tehuacán, la ciudad más cercana a 40 minutos era por una ruta de microbuses que pasaban cada hora, o autobuses que pasaban por ahí, cubriendo rutas más lejanas. El trabajo de las mujeres era importante ante la falta de hombres jóvenes, ellas trabajaban a veces el campo y la cría de chivos, mientras que las jóvenes conseguían empleos mal pagados en esta población o en Tehuacán, a la vez que cuidaban de sus hijos. Una actividad importante que estaba ya en decadencia en esos años de escasez de trabajo y empleo fue la fabricación de ornamentos de ónix para su venta. Ante la demanda de este producto, los comuneros ocuparon terrenos donde existían vetas para su explotación, lo cual causó muchos daños y transformaciones al paisaje, y afectó directamente a las salinas, ya que el ónix o alabastro calizo, es una roca sedimentaria formada en asociación con el sodio

y silicio presentes en el agua salitrosa de corrientes subterráneas que emerge en los pozos.

La parte central de la población tenía no menos de 15 talleres dedicados al corte y pulimento de adornos de este material, principalmente timbres de viento, cuentas para joyería, vasos, pisapapeles, servilleteros, lámparas, figurillas, y muchos otros objetos que se vendían en una tienda comunal, y negocios independientes que se establecieron principalmente en la cercana población de San Antonio Texcala, intermedia entre Tehuacán y Zapotitlán. En esas condiciones, Zapotitlán era una región difícil para la vida cuyas únicas posibilidades económicas era un comercio muy disminuido en la carretera, empleos en Tehuacán y lo poco que ofrece el campo en una zona árida: leña, cultivo de frutas de temporada, raspado de magueyes, cría de chivos, y el trabajo de la sal que también es una actividad temporal. Mi primer contacto con la población fue en esta época con poco empleo y creciente migración.

El comisariado de Bienes comunales fue oficialmente reconocido desde 1964, y es hasta nuestros días la autoridad desde la cual se atienden el uso de las tierras de la comunidad, y los terrenos en litigio, así como la tutela de los recursos naturales dentro de los linderos de núcleo agrario comunal. En el comunicado del Diario Oficial de la Federación se aclaraba que dentro de la superficie comunal no existen propiedades particulares. Sin embargo, las administraciones

comunales continuaron reconociendo la propiedad privada que algunas familias tenían sobre tierras de riego, sitios de agua, los parajes de alta producción salinera y las canteras de ónix. Así en la década de los años setenta la posesión de canteras pequeñas y medianas llevó a los comuneros a aprovecharse este recurso. Se trataba en aquel momento de un nuevo negocio muy lucrativo que llevó al despojo de los dueños originales, pues se argumentó que las leyes comunales beneficiaban a los residentes de la comunidad, más no a los que residían en Tehuacán. A partir de esto, un grupo reducido de comuneros se apoderaron de las canteras con extensos bancos de ónix, normalmente ubicados en medio de las salinas antiguas, y los explotaron de forma desmedida (Macías, 2015, p. 56).

Con estos ingresos se construyeron la escuela local José María Morelos, y la Presidencia Municipal actual, pero el auge económico sólo duró hasta inicios de la década de los noventa. La sobreexplotación de los bancos de ónix, y la pérdida de la demanda nacional e internacional, hicieron cerrar la mayoría de los talleres familiares. En cuanto a las salinas, muchas de estas, sobre todo en los parajes cercanos a la barranca del Río Zapotitlán, quedaron devastadas, al grado de modificar el paisaje original de siglos anteriores. Aquellas canteras y salinas que estaban en zonas más inaccesibles u ocultas en las barrancas, siguieron funcionando hasta la actualidad.

EL PROYECTO DE LA SAL 2005-2025

Los trabajos arqueológicos se ubicaron en la parte alta del cerro Cuthá desde 1993 hasta 1998. Luego de una pausa de dos años, inicié un reconocimiento arqueológico amplio en un área más extensa de casi 190 km² que cubría la mayor parte del valle de Zapotitlán y se extendía hasta San Juan Raya por el poniente, las cercanías de Los Reyes Metzontla por el sur y las serranías que cierran el valle por el oriente y norte. De esta área se cubrieron cerca de 68 km², suficientes para tener una muestra representativa de los vestigios antiguos y elementos modernos que sirvieron para la subsistencia de sus habitantes.

Al hacer los recorridos entre las barrancas de la parte oriente, la cantidad de salinas aún en explotación y la abundancia de evidencias de épocas anteriores, me llevó a enfocarme en la producción de sal como recurso estratégico de gran importancia histórica, de manera más detallada. Fue así como, luego de los recorridos entre 2002 a 2004, implementé el proyecto de investigación “Salinas Antiguas de Zapotitlán Salinas, Puebla” que, con los antecedentes mencionados, inicié formalmente en 2005.

PLANTEAMIENTO INICIAL

Los restos de salinas de distinto periodos hallados entre las barrancas presentaban características distintas que exigían una aproximación más cuidadosa, especialmente en el periodo prehispánico. Los

restos de esta actividad se encuentran en enormes cantidades de desechos de arcilla que sirvieron como moldes y soportes para producir pequeños bloques de sal, junto con restos de fogones especiales de poca profundidad. También hay muchas evidencias de contenedores contruidos con piedra, argamasa y aplanados de cal, que funcionaron como mecanismos de decantación y filtración. Todo esto tuvo el propósito de producir salmueras lo suficientemente concentradas para proceder luego a eliminar la humedad mediante el uso del fuego, hasta llegar a los bloques o panes de sal, que eran medidas estandarizadas destinadas al intercambio, pago de tributos y bienes de prestigio social. Los procesos técnicos de esta producción antigua están descritos en varias publicaciones (Castellón, 2008a, 2008b, 2011, 2014, 2016, pp. 109-160).

Pero la actividad de producción de sal en estos mismos lugares ha continuado por muchos siglos hasta el presente mediante el empleo de patios o estanques de poca profundidad, donde se vierte la salmuera obtenida de pozos cercanos, y es concentrada por evaporación solar con la aplicación de técnicas que los salineros locales conocen bien. Como el paso del agua salada a la sal cristalizada requiere de procesos naturales similares, tanto en el pasado como en la actualidad, la estrategia para comprender mejor estos cambios en la materia prima fue la acercarse a los salineros y conocer mejor los pasos técnicos que usan hoy día, mediante la aplicación de un método de

registro etnográfico bien definido, para posteriormente hacer comparaciones con el pasado. Evidentemente, en la antigüedad se usó un método distinto, pero el conocimiento del comportamiento químico en la materia prima básica que es el agua salada que brota de los pozos, era la clave para entender las adaptaciones técnicas que ocurrieron en el tiempo para llegar a la cristalización del cloruro de sodio.

Entre 2005 y 2008, la investigación requirió excavaciones arqueológicas y registro de artefactos, entrevistas y observaciones en los parajes de actuales de producción de sal, con un método etnográfico, visitas a otros sitios de regiones cercanas o lejanas donde se produce sal actualmente, y un trabajo comparativo a través de la literatura disponible sobre este tema (Castellón, 2008b, 2008c, 2009). Particularmente sorprendente fue conocer los métodos de producción de sal en el Neolítico europeo (Riehm, 1961; Weller, 2015); las salinas del Mediterráneo en distintas épocas, desde fenicios y griegos, hasta romanos y árabes (Castro, 2024; Grossi *et al.*, 2015); los datos históricos y etnográficos sobre China (Chen, 2008; Gouletquer y Weller, 2015), y sobre todo las investigaciones etnográficas en la segunda mitad del siglo XX y principios del presente en África, Nueva Guinea, Filipinas, y algunas partes de Guatemala (Gouletquer y Kleinmann, 1984; Weller, 2008, Yankowski, 2019, Reina y Monaghan, 1981). El trabajo de campo, a la par de los acercamientos con otras experiencia

y casos similares en otras partes del mundo fueron muy estimulantes y cruciales para reconstruir lo que había ocurrido en Zapotitlán en el periodo prehispánico, y a la vez comprender la tecnología empleada desde el periodo novohispano hasta el presente en las salinas actuales.

Este acercamiento arqueológico, histórico y etnográfico fue esencial para el trabajo desarrollado entre 2005 y 2008, pero he continuado usándolo hasta el presente, pues la comprensión de las técnicas empleadas para hacer sal y sus derivados siempre lleva a nuevos detalles que involucran aspectos de construcción, manejo de agua, almacenamiento, intercambio, comercio, usos medicinales, rituales, turísticos y muchos más, en un producto soluble como es la sal.

Igualmente, fue importante conocer los trabajos de corte etnográfico y arqueológico efectuados en varias partes del mundo a finales de la década de 1970. Estos se distinguen de la simple analogía etnográfica y de los trabajos de etnoarqueología, donde muchas veces se intenta establecer continuidades por el recurso a la identificación directa de casos etnográficos observables con casos arqueológicos cercanos o lejanos, una práctica muy común desde la década de 1960. En cambio, los trabajos conocidos como etnografías arqueológicas o arqueología etnográfica, (Hamilikis y Anagnostopoulos, 2009) abordan los problemas desde una perspectiva más participativa en campo, y sobre todo como un recurso para recuperar o

registrar técnicas, prácticas, métodos y objetos que se encuentran en inminente riesgo de desaparecer por el avance de la modernidad y la desaparición física de sus practicantes. Un ejemplo en México fue el trabajo sobre los salineros de Nexquipayac en el estado de México, efectuado a finales de la década de 1980 (Parsons, 2001).

DISEÑO Y METODOLOGÍA

Para organizar los abundantes datos que en cada visita se podían observar, fue necesario definir primero una posición teórica particular, adaptable al tema de nuestra investigación. Muchos métodos existen a partir de distintas perspectivas, pero fue en la tradición de las corrientes de etnología y antropología europeas donde encontramos mejores ejemplos de estudio, muchos de los cuales están asociados a temas relacionados con la producción de sal, la agricultura, el manejo de aguas, y la producción de bienes consumibles que no dejan huellas arqueológicas visibles tales como la miel, la cera, y los tintes, entre otros.

Entre las distintas posturas teóricas conocidas está la marxista, representada en la década de los ochenta por los trabajos de Maurice Godelier en Nueva Guinea (1982), Emmanuel Terray (1969), y Claude Meillasoux (1975), en África. Pero también existen trabajos muy profundos de historiadores de la tecnología como Bertrand Gille (1977), Moses Finley (1973), o Axel Steensberg y otros (1968). A lo anterior se puede

agregar la tendencia de tecnología y cultura desarrollada en Norteamérica por Leslie White (1949) y Lynn White (1978) a partir de la antropología cultural de Franz Boas.

Al revisar la extensa literatura entre la relación de las técnicas y el medio ambiente material y cultural, decidí continuar con mis trabajos previos en el campo del estructuralismo antropológico (Castellón, 2008d), una posición derivada desde Émile Durkheim y sus propuestas sobre *Las reglas del método sociológico* (1984), que tiene su expresión más acabada en las reflexiones de Marcel Mauss en su texto sobre *Las técnicas del cuerpo* (1936). Como consecuencia de estas reflexiones sobre las relaciones entre el cuerpo y la materia, se mostraron múltiples variantes a manera de un lenguaje simbólico en la monumental obra de André Leroi-Gouhran, sobre todo en los volúmenes de *Evolución y Técnicas* (1943), *Medio y Técnicas* (1945), y *El gesto y la palabra* (1964-65), así como en algunos trabajos de corte antropológico como los de Claude Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* (1962) o *El triángulo culinario* (1965) por mencionar solo dos. Más adelante, esta corriente de investigación de los etnólogos franceses derivó en la escuela de *Técnicas y Cultura* (1983-2023), donde participan muchos antropólogos e historiadores en la publicación del mismo nombre desde 1983.

Los trabajos en las salinas de Zapotit-

lán están inspirados en esta línea de investigación que tiene como exponentes principales a Robert Creswell (1968), fundador de la revista *Techniques et Culture*, Francois Sigaut (1975), Pierre Petrequin (1993), y sobre todo a Pierre Lemonnier (1980, 1984), quien ha desarrollado extensos trabajos etnográficos en Francia y Nueva Guinea, entre ellos algunos estudios importantes sobre el tema de la sal y los salineros. Otros autores de esta tendencia han hecho etnografía de la sal en África y Nueva Guinea (Gouletquer y Kleinmann, 1984; Weller, 2008).

El trabajo de Lemonnier, en particular (1986, 1989, 1992, 1993, 2012), está planteado como un constante contrapunteo entre las técnicas elegidas para producir un resultado final, y las decisiones técnicas que aplican comunidades colindantes. El autor ha encontrado que muchas veces estas decisiones no buscan necesariamente obtener un resultado más efectivo desde el punto de vista funcional, sino más bien son opciones que sirven para afirmar una identidad propia que distinga con claridad las formas de hacer las cosas por parte de los actores involucrados. Evidentemente que para encontrar patrones en este nivel de interpretación es necesario antes que nada un factor imprescindible: reconstruir la cadena de operaciones o pasos técnicos que se sigue desde la obtención de la materia prima, hasta el resultado final. El estudio de las cadenas operativas

(*chaîne opératoire* en francés, y *operational sequence* en inglés) se ha generalizado en los estudios antropológicos y arqueológicos sobre el estudio de las técnicas. Pero su implementación en el trabajo de campo depende de los contextos sociales, la capacidad de registro, y la habilidad del investigador.

La observación en las salinas estuvo centrada en las labores técnicas que encontré en el momento de mi llegada. Sabía por visitas anteriores que el proceso en general consiste en varios pasos generales: a) extracción del agua de los pozos, b) distribución del agua en los estanques, c) movimientos del agua para acelerar la cristalización, d) levantamiento de la primera sal cristalizada o “tierna”, e) secado, f) almacenamiento. A estos pasos hay que agregar muchas otras tareas como la construcción y mantenimiento de los patios de evaporación, los movimientos de agua de un estanque a otro, el cuidado de los pozos, la recolección de una segunda sal para ganado, la colocación de sal en sacos de plástico, el contacto con los compradores, etc. Los pormenores de cada etapa han sido descritos en otras publicaciones (Castellón, 2008b, 2008c, 2009).

Los detalles observados fueron anotados en una libreta de campo con fotografías y dibujos de artefactos y además se empleó un medidor de conductividad eléctrica y del pH del agua, para registrar el grado de salinidad en distintas etapas del proceso. Como ejemplo, ilus-

traré aquí parcialmente el cuarto paso de esta secuencia: la técnica de recolección de la sal tierna o primera sal recolectada. En este se puso mayor detalle en su registro, ya que se trata de movimientos repetidos y observables en el estanque con el uso de una pala larga de madera con hoja de metal plana, localmente conocida como “aflojador” (Tabla 1, Figura 2). En este caso seguí el método aplicado en las salinas de Guérande, en la costa oeste de Francia, para medir los tiempos y variaciones para la formación del cono de sal el centro del estanque (Lemonnier, 1984, pp. 72-90).

Tabla 1. Operaciones y tiempos en la recolección de sal tierna. Salinas Las Grandes

Operación	1ª salina	2ª salina	3ª salina	4ª salina	5ª salina	6ª salina	7ª salina	8ª salina	9ª salina	10ª salina	11ª salina	12ª salina	13ª salina	14ª salina	15ª salina
Inicia la formación de cuadro con pala	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Termina la formación de cuadro con pala	6 min.	2.5 min.	3 min.	2.6 min.	2 min.	0.8 min.	1 min.	1 min.	1 min.	1 min.	1 min.	1 min.	1.3 min.	1.5 min.	2 min.
Inicia la formación del "copete" o cono	2 min.	2 min.	3 min.	3 min.	3 min.	1.8 min.	2 min.	1.5 min.	3 min.	0.3 min.	1.2 min.	1.2 min.	2.8 min.	3.5 min.	1.2 min.
Termina el primer aplanado del cono	2 min.	2 min.	1 min.	1 min.	1 min.	0.7 min.	1.3 min.	0.9 min.	2 min.	0.8 min.	0.5 min.	0.5 min.	2 min.	1 min.	0.6 min.
Junta la sal de nuevo alrededor del cono	3 min.	1.5 min.	1 min.	1 min.	1 min.	0.8 min.	0.9 min.	0.5 min.	0.3 min.	0.3 min.	0.1 min.	0.3 min.	0.6 min.	0.5 min.	0.5 min.
Inicia el segundo aplanado del cono	2 min.	1.5 min.	0.5 min.	0.7 min.	0.7 min.	0.6 min.	0.5 min.	0.5 min.	0	0.3 min.	0.3 min.	0.6 min.	0.5 min.	2 min.	1 min.
Termina la formación del "copete" o cono	1 min.	0.5 min.	0.5 min.	0.5 min.	0.5 min.	0.2 min.	0.5 min.	0.3 min.	0	0.2 min.	0.3 min.	0.3 min.	0.5 min.	0.5 min.	0.4 min.

Figura 2. Salinas Las Grandes 2007. El salinero Vicente Rivera en la secuencia de recolección de la primera sal o “sal tierna”.

Inicia con la formación de un cuadro, y culmina con la formación del cono al centro



Fotografía: B. Castellón.

En la Tabla 1 podemos ver los pasos técnicos y gestuales de esta parte de la cadena operatoria que es el levantamiento de la primera sal que se forma en el estanque. El salinero (Vicente Rivera), juzga por su experiencia cuando el agua contiene suficiente sal cristalizada y está lista para su recolección. Entonces, con el aflojador, forma un cuadro perimetral en el borde del estanque para evitar que el agua, aún abundante, aleje la sal del centro. Enseguida se realizan movimientos repetidos con la pala hacia el centro donde se forma poco a poco una pila de sal de unos 40 cm, y se alisan los bordes para que el

agua contenida siga escurriendo, formando un cono regular. Esta acción reiterativa permite monitorear los actos gestuales del salinero que, en este caso, hizo un tiempo promedio de 8.3 minutos en cada salina, con una media de 9.6 m² de extensión. Este registro debe extenderse a otros pasos del proceso y posteriores comparaciones con los tiempos de otros salineros. Este modelo ofrece una buena idea de la complejidad de variantes existentes en un solo paso de la secuencia, asociados a la manera de concebir el espacio, la materia de trabajo y los resultados que se esperan en cada caso.

LOS PARAJES Y LOS INFORMANTES

Al iniciar los trabajos de campo etnográficos enfocados a la producción de sal actual, la primera tarea fue tener un registro lo más acucioso posible sobre la cadena operativa que siguen los salineros actuales en los alrededores del cerro Cuthá, para producir sal cristalizada en grano. Existen aún más de 20 parajes activos distribuidos de norte a sur, desde los alrededores de San Antonio Texcala, hasta el sur de la barranca del Río Zapotitlán, en un tramo de 10 km entre terreno abrupto. Decidí iniciar en dos parajes: el de las Salinas de Miahuatlán y Salinas Las Grandes, este último el complejo de salinas más grande de la región, con más de 250 patios de evaporación desplegados en el fondo de la barranca que conecta la población de San Antonio Texcala con San Gabriel Chilac a través de la pequeña sierra de Miahuatlán.

El trabajo implicó caminar entre las barrancas que tienen sus propios senderos y están normalmente asociadas a asentamientos prehispánicos, en ocasiones con terrazas habitacionales, plazas y juegos de pelota pequeños como ocurre en las salinas de Tochiga. Los salineros acuden entre febrero y julio principalmente para reparar sus salinas, y atender los distintos pasos del proceso para producir sal. La mayoría de los parajes lucen solos, o con poca gente, pues dependiendo de las actividades, los estanques con agua no requieren la presencia diaria de cuidados, sino en momentos muy pre-

cisos. Por lo tanto, la labor etnográfica requiere también de oportunidad y sobre todo de adaptarse a las circunstancias y tiempos de actividades de estos lugares. Mientras algunos salineros recolectan sal, otros están en la etapa inicial de llenar de agua los estanques, y otros más trabajan en el acondicionamiento de sus cuevas de almacenamiento o están ausentes debido a otras ocupaciones en el campo, o en el pueblo.

Los salineros hacen su trabajo y aceptan normalmente la presencia de extraños, aunque siempre es mejor hacerse acompañar por alguien conocido de la comunidad, que en este caso fue casi siempre Pedro Miranda Pacheco, un vecino bien conocido de Zapotitlán y gran amigo hasta la fecha. En las salinas de Miahuatepec pude inclusive participar del trabajo, gracias a la paciencia y buena disposición de Raúl Carrillo, salinero y buen amigo. Cabe mencionar que algunos salineros son desconfiados con los visitantes y otros suelen pedir dinero por caminar entre los parajes, consecuencia del turismo creciente en la región. Sobre todo, estos tienen creencias religiosas que incluyen fantasmas y entidades que aparecen en estos lugares, además de que existen envidias y conflictos entre los vecinos en un paraje como Las Grandes, pues deben compartir los pozos de agua salada y cuidar de sus bodegas para evitar hurtos de herramienta y sal.

Figura 3. Salinas Miahuatepec 2005. El salinero Raúl Carrillo muestra cómo se pasa el aguade una salina a otra para lavarlas y eliminar el sedimento



Fotografía: Pedro Miranda.

La mayor parte de las veces, sobre todo en los parajes más apartados de la carretera, los salineros se mostraron cordiales y participativos. Como en todo trabajo etnográfico, registrar las acciones técnicas para reconstruir una cadena operativa, requiere de múltiples visitas, escuchar a los informantes, y también de un poco de suerte. Por ejemplo, para poder registrar la creación del piso en la construcción de una nueva salina o estanque, proceso técnico que es complejo y ocurre de vez en cuando, debieron pasar no menos de tres años antes de que se presentara esa oportunidad. Igual ocurrió

con la producción de cal para los pisos, y muchos de los pasos técnicos que no coincidieron con nuestros días de visita. En los parajes salineros aplica el principio etnográfico de la oportunidad cuando ocurren dos procesos interesantes a la vez, en lugares distantes. Todo esto es “... parte de la gloriosa incertidumbre de la etnografía. La única certeza es que algunas técnicas inevitablemente serán aplicadas cuando el etnógrafo tenga mejores cosas que hacer que describirlas” (Lemonnier, 1982, p. 28).

A lo largo de los años se visitaron 21 parajes de salinas, casi todas activas. Otras habían sido abandonadas en tiempos recientes, pero esto también depende de las variaciones en el nivel freático, por cuestiones geológicas, hídricas y sísmicas. Algunos años se secan los pozos y en otros vuelve a fluir el agua salada por lo cual se reactiva la producción alrededor. En prácticamente todas ellas se encontró evidencias de actividad desde tiempos prehispánicos, de modo que estos lugares son un auténtico palimpsesto de artefactos, construcciones, desechos de tierra y ceniza, y piedras calizas, con un característico olor a salitre y nubes de mosquitos. El día 3 de mayo se coloca la cruz en estos lugares, se reza y se hace una comida con familiares y amigos, deseando que haya una

buena cosecha de sal. La similitud entre el ciclo agrícola y la sal es muy estrecha, con la única diferencia que una ocurre en tiempo de lluvias y otra en temporada de secas (Castellón, 2021).

Los salineros viven en su totalidad en la cabecera municipal de Zapotitlán, desde donde se trasladan a pie o en vehículos hasta los parajes de producción, pues esta es una actividad de temporada. Algunos pernoctan en esos lugares cuando se requiere trabajar hasta tarde para completar una carga de cosecha, pero la mayoría no lo hace cotidianamente. En los últimos años, a diferencia de lo que ocurría hace dos décadas, algunas mujeres y niños se han integrado al trabajo de la sal sobre todo en tareas de recolección y almacenaje (Figura 4).

Figura 4. Salinas San Gabriel 2005. Los salineros Pascual Castillo y Pedro Miranda se preparan para reparar una salina dañada por la creciente de la barranca del río Zapotitlán



Fotografía: Pedro Miranda.

INTERACCIONES, INTERESES Y
NUEVOS RESULTADOS

Una vez conocidos de mejor manera los procesos técnicos de la producción de sal actual, y sus consecuencias en la interpretación de los restos arqueológicos, la investigación se orientó, a partir de 2007, hacia la documentación de otros sitios de salinas de tierra adentro, previamente reportadas en otras regiones de la Mixteca (Viramontes, 1995; Doesburg, 2015; Peña, 1993). El objetivo fue hacer comparaciones, y también detectar las diferencias más significativas en las técnicas aplicadas para tener un cuadro aún más amplio de esta actividad a nivel interregional. El interés también derivó de la presencia de vendedores itinerantes en Zapotitlán que recorrían los pueblos a distancias entre 35 a 80 km. Estos refieren que existe una competencia en la venta de sal propia con la producida en regiones cercanas.

Fue así como visité en varias ocasiones otros tres grupos de salinas: 1) Tlaxcuapan-Piaztla, 2) Chila de la Sal-Ocotlán en Puebla, y 3) San Ildefonso-Atoyac y poblaciones cercanas en Oaxaca, todas en la zona montañosa cerca de donde confluyen los estados de Puebla, Oaxaca y Guerrero. Estas visitas entre 2007 y 2008, principalmente, confirmaron que los procesos son similares, pero las técnicas, mecanismos, y herramientas empleadas son muy variables. Al hacer comparaciones con Zapotitlán, una de

las diferencias más notorias, entre otras muchas, fue el paso de secado posterior a la obtención de la primera sal que es de consumo humano, cloruro de sodio en su mayor parte. Mientras que en Zapotitlán la humedad se elimina mediante la formación de un cono al centro de la salina, y luego es colocada en grandes canastos para que continúe escurriendo, en otros lugares la sal es extendida en los estanques y “raspada” mediante el uso de alguna herramienta pequeña (láminas, machete, etc.) lo cual forma un diseño o patrón sobre el piso. Esos diseños que en Zapotitlán solo son líneas curvas hechas con un quiote cuando en el secado de la segunda sal (destinada al ganado, con mayor cantidad de sulfatos y magnesio), en estos otros lugares se convierte en un verdadero cuadro estético con diseños de estrella, o curvas alternadas (Figura 5). Más adelante, en regiones más alejadas del Estado de México y Guerrero, pude comprobar que había otras variantes formales sobre este paso técnico (Castellón, 2025).

Figura 5. Salinas de Ocotlán, Puebla 2008. El salinero Juan Reyes muestra cómo se distribuye la sal de un cono en el estanque, para acelerar su secado



Fotografía: B. Castellón.

Los movimientos y diseños producidos para secar la sal son, sin duda, parte de las expresiones gestuales que caracterizan a los diversos grupos de salineros, y es en estas acciones más bien sutiles, donde se manifiesta la identidad de esos mismos grupos, más aún en un ambiente de constante interacción en el cual las soluciones técnicas se aplican con el conocimiento de que existen otras equivalentes más allá de la región de origen, misma que representa una competencia, pero también un diálogo constante entre los agentes involucrados, que nunca hacen su trabajo en el aislamiento local.

Las salinas de las zonas al oeste de Zapotitlán, a su vez, compiten por mer-

cados más amplios en ciudades como Tehuacán, Tecomatlán, Acatlán, Izúcar y Atlixco. Otras salinas existieron en sitios como Zapotitlán Palmas, Oaxaca y San Miguel Ixitlán en Puebla, y otras en la Mixteca Alta cerca de San Juan Achiutla, por lo cual el mosaico de relaciones antiguas y modernas puede ampliarse aún más. La venta misma de sal en las poblaciones es motivo de competencia, ya que la preparación de alimentos está asociada al tipo de sal que se emplea, y por eso los pobladores tienen preferencias por la sal de ciertas regiones, aún por encima de la sal industrial. El color, olor y otras propiedades son la guía para saber cuál es la sal que quie-

ren, y los vendedores ambulantes saben esto, de manera que procuran ofrecer su sal cubriéndola con un poco de sal de otra región preferida, para poder vender la suya propia.

En particular, las salinas de Ocotlán, muy cercanas a Chila de la Sal, proporcionan un ejemplo muy interesante de producción que combina el aprovechamiento de los espacios limitados, con un pozo de agua salada amplio al que se accede por un túnel. Este pozo es además la representación física del inframundo o la conexión mítica de las aguas saladas con el mar primigenio. Las evidencias de producción antigua en grandes ollas de barro donde se filtraba el agua se encuentran en los niveles bajos de los estanques de evaporación, mientras que en la parte superior el complejo de más de 200 estanques concentrados a un lado de la iglesia local es aprovechado al máximo usando estos mismos como albercas de concentración, antes de distribuir el agua para el inicio del proceso. Este lugar tributaba sal a la Triple Alianza durante el Posclásico de lo cual queda como testigo un disco solar labrado en piedra volcánica que se exhibe en la plaza del lugar (Rosas, 2020; Castellón, 2025).

El ejemplo anterior proporciona una idea de la profundidad histórica del intercambio y comercio de la sal en las regiones montañosas del norte de la Mixteca, y como modelo de retroalimentación entre la etnografía y otras disciplinas históricas. La arqueología

indica con claridad que era importante conocer el origen de la sal ya sea en bloques o en grano, desde al menos el periodo Epiclásico (600 – 900 d.C.). Esto se lograba a través de la forma de los bloques y moldes de arcilla en que se formaban. Pero cuando era sal en grano, y por tanto transportada en otros contenedores como hojas de maíz, costalillos de ixtle o canastos (hoy en día son bolsas de plástico), las propiedades sensibles de la sal son las que identifican el origen de esta. La gastronomía regional, la medicina tradicional y las prácticas rituales determinan el tipo de sal que debe consumirse. En el caso de Zapotitlán, está muy arraigado el consumo de frutos de cactáceas y algunos insectos y verduras, que requieren de la sal local para conservar su sabor. Esta gastronomía se ha reactivado desde hace unos años, y es parte de los atractivos que se ofrecen a un turismo cada vez mayor, estimulado por el reconocimiento mundial de la Reserva de la Biósfera Tehuacán-Cuicatlán (Thomé-Ortiz, Renard y De Jesús, 2017; García y Villalobos, 2024).

NUEVAS TÉCNICAS, NUEVOS PRODUCTOS

Las salinas de Zapotitlán son prácticamente las únicas que continúan activas en la región de Tehuacán. Hasta hace poco más de 30 años aún se producía sal en las cercanías de Nanuahuatipan, sobre el Río Salado, un enorme complejo de salinas prehispánicas y modernas,

que fue abandonado. Antes, había ocurrido lo mismo en las cercanías de San Jerónimo Axochitlán y San José Axusco, y en la parte norte de la ciudad de Tehuacán, donde el crecimiento urbano borró la huella de estos parajes. El uso de las salinas aquí tiene una larga historia durante el periodo novohispano, cuando eran propiedad de los caciques locales, y posteriormente, desde el siglo XIX pasaron a manos de particulares, aunque las tierras son parte del Comisariado de Bienes Comunales. Hoy día son un atractivo y una marca de identidad en esta parte del sur de Puebla y en general el método de evaporación solar en estanques, adoptado en el siglo XVI, sigue la misma secuencia desde hace siglos.

Lo que sí se ha innovado es el uso de las herramientas empleadas en las fases del proceso. Ya no se usan ollas de barro para sacar el agua de los pozos, y el complejo sistema de canales y pequeños puentes diseñado para la distribución del agua hacia los estanques también cayó en desuso desde que se tuvo acceso a bombas de gasolina hace más de cincuenta años. El agua se distribuye además con mangueras de plástico lo cual hace más fácil el trabajo, pero a la vez eliminó tareas de acarreo y distribución que se hacían desde tiempos antiguos. Las salinas son de hecho un pequeño sistema de manejo de agua que involucraba canales, tubos de quio-te, y aún pequeños túneles en las zonas de barrancas. Todo eso terminó en el

siglo XX con las nuevas herramientas. Aunque ahora se requiere menos gentes para el trabajo, mover el agua de un estanque al otro, recolectar la sal tierna, raspar la sal remanente y recolectarla para el ganado, siguen siendo acciones directas del salinero. Lo mismo ocurre con la reparación de las salinas donde se prefiere usar cal producida localmente, ya que la cal industrial o el cemento no funcionan y se rompen luego de pocos años. Las herramientas para mover el agua pasaron de ser escobillas hechas de palmas locales y calabazos ahuecados, a escobas y contenedores de plástico, pero igual que en su construcción y mantenimiento, los salineros hacen el trabajo de pie y bajo el sol (Figura 6).

Figura 6. Salinas San Pedro. El salinero Felipe Barragán mueve el agua de una salina con sedimentos a otra previamente lavada



Fotografía: B. Castellón.

Se ha intentado aplicar nuevos métodos para el aumento de la producción local, bajo la creencia de que esto hará más rentable el trabajo de la sal. Es interesante que los informantes mencionen el cambio climático y el aumento de lluvias que impiden la concentración de salmueras. En años recientes se ha obtenido solo una cosecha y media, mientras que en años anteriores se obtenían tres o más cosechas en los mismos estanques. Se propuso el empleo de tinacos de plástico negro conectados en batería, y el uso de un mecanismo de circulación de agua con múltiples cámaras que, al regresar el agua de la salina, reiniciara el proceso de por medio de un motor.

Al parecer nunca fue implementado. También se propuso cubrir el agua de los estanques con plásticos de burbujas para evitar que la lluvia interrumpiera el proceso. Cabe notar que los salineros de San Ildefonso y Tlaxcuapan cuentan desde hace siglos con depósitos anexos a las mismas salinas, muy efectivos, para evitar el agua de lluvia y concentrar más rápido la salmuera. La tecnificación en Zapotitlán está en una fase de experimentación y riesgo, los jóvenes salineros cuentan con un mayor nivel escolar y tienen amigos con profesiones, son por tanto más proclives a las posibilidades de la tecnología industrial. El hecho de que la producción y consumo

de esta sal “lleva más trabajo” y es artesanal, es el sustento para intentar modificar los métodos de trabajo. A pesar de estos ensayos con tecnología moderna, la secuencia operativa tradicional no ha sido desplazada.

Las salinas continúan su producción por temporada, ahora más estimuladas por la presencia de turistas a los que se procura cobrar por visitarlas, sobre todo las que se encuentran a un lado de la carretera federal. Inclusive se ha creado recientemente un grupo de danza sobre el tema de la sal. El jardín botánico de cactáceas y los florecientes negocios de restaurantes y artesanías que están sobre la carretera y dentro de la población, ofrecen productos de la sal local. Las formas son muy variadas, desde bolsas de plástico y pequeños costales bordados, hasta productos más elaborados como sales aromáticas, y sal gourmet con distintos sabores, presentada en bolsas selladas y frascos de colores que se pueden adquirir en tiendas o en espacios web.

En años recientes se han celebrado conferencias y foros académicos en la población con la participación de distintos especialistas, que han generado más información sobre este tema. Hay sin duda un gran interés por la sal local que ha beneficiado a la población actual. No obstante, las salinas perdidas entre las barrancas que conocí más de treinta años atrás continúan su trabajo tradicional, principalmente porque es parte de la identidad tecnológica local y del paisaje cultural de la región desde hace siglos y

están fuertemente ligadas a sus gustos, creencias y posibilidades económicas.

EL FUTURO DE LAS SALINAS

Los parajes de producción pertenecen a particulares, pero a la vez las tierras son propiedad de la organización comunal local y su usufructo está sujeto a normas. Aquí trabajan las familias de los propietarios, pero se les da trabajo a ayudantes locales que lo necesitan, y aún a vecinos de pueblos cercanos que aprenden el oficio rápidamente. El conocimiento de los procesos para producir sal por evaporación solar es transmitido por los más salineros experimentados de generación en generación, pero no es exclusivo de un solo grupo y puede ser transferido a nuevos agentes que se integran por necesidad. Esto hace de la actividad salinera algo más flexible, debido también a su carácter temporal. Cada salinero se adapta a las condiciones del paraje que usufructúa, de acuerdo a su propia manera individual de trabajar, y como la sal posee cualidades químicas específicas, todos deben conocer los momentos críticos del proceso, como calcular los tiempos, enfrentar la posibilidad de lluvia que echa a perder la cosecha, así como cuándo, y de qué manera, deben mover el agua de un estanque a otro para eliminar los sedimentos, saber el momento en que se debe levantar la sal tierna, antes de que se precipiten otras sustancias contenidas en el agua, y otras acciones técnicas imprescindibles para lograr una buena cosecha.

Estas condiciones naturales y técnicas establecen los límites del trabajo de la sal, dejando un margen para aplicar formas personales de trabajo sobre todo en los pasos técnicos de cada fase del proceso. Cada salinero tiene entonces un “estilo propio” y esto puede extenderse a la construcción, el almacenamiento, y las relaciones de intercambio. Habida cuenta de estos ritmos de trabajo, y el actual auge del turismo con la consiguiente difusión de la sal en los medios y redes sociales, es previsible que el trabajo de la sal continuará vigente, y por lo tanto el registro etnográfico debe continuar explorando las variantes de este oficio. Las perspectivas de investigación histórica, arqueológica y antropológica están aún abiertas para nuevas preguntas y problemas de investigación siempre y cuando se tenga el interés y la iniciativa por ir hasta esos parajes y entrar en contacto con los poseedores de un conocimiento acumulado por siglos que aún tiene mucho que aportar a la etnografía y la historia.

REFERENCIAS

- Castellón Huerta, B. (2006). *Cuthá: el cerro de la máscara: arqueología y etnicidad en el sur de Puebla*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Castellón Huerta, B. (2008a). Entre cactus y barrancas: constructores de terrazas y productores de sal en el sur de Puebla. En B. Castellón (Coordinador), México. *Diario de Campo* Suplemento No. 51, *Sal y Salinas: Un gusto ancestral*, pp. 105-11.
- Castellón Huerta, B. (2008b). Arqueología, etnografía, decisiones técnicas y complejidad social: la producción de sal antigua en el centro de México. En F. López, W. Wiesheu y P. Fournier (Coordinadores) *Perspectivas de la investigación arqueológica III*, pp. 171-200, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Castellón Huerta, B. (2008c). Informe del proyecto salinas prehispánicas de Mesoamérica, sur de Puebla. Primera temporada 2007. Consejo de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Castellón Huerta, B. (2008d). La elipsis y el sentido: treinta años de transitar por el estructuralismo. *Bricolage* 16, pp. 50-60.
- Castellón Huerta, B. (2009). Un grano de sal: Aportaciones etnoarqueológicas al estudio histórico de una industria ancestral. *Anuario de Historia* 2007, 1, pp. 67-83. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castellón Huerta, B. (2011). Procesos tecnológicos y especialización en la producción de panes de sal en el sur de Puebla. En L. Manzanilla y K. Hirth (Eds.) *Producción artesanal y especializada en Mesoamérica: Áreas de actividad y procesos productivos*, pp. 283-311, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Castellón Huerta, B. (2014). La producción de panes de sal en el sur de Puebla. *Arqueología Mexicana* 125, pp. 74-79.
- Castellón Huerta, B. (2016). *Cuando la sal era una joya. Antropología, arqueología y tecnología de la sal durante el Postclásico en Zapotitlán Salinas, Puebla*, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Castellón Huerta, B. (2021). Salinas de tierra adentro. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH* 11, pp. 91-108.
- Castellón Huerta, B. (2022). Mariana en el desierto: Un ejercicio de antropología visual. En T. Matabuena y M.G. Ayala (Coordinadoras) *Miradas: Mariana Yampolski*, pp. 75-92. Universidad Iberoamericana.
- Castellón Huerta, B. (2025). Salt production technology in central Mexico: Evolution and adaptations through time. En P.E. Eubanks, A. Dumas, M. Alexianu (Eds.) *Meridians of salt: Global perspectives on archaeology and ethnoarchaeology*, pp. 504-525. Springer.
- DOI: 10.1007/978-3-031-96692-7
- Chen, P. (2008). Investigaciones recientes sobre la arqueología de la sal en China. En Castellón, B. (Coordinador), *Diario de Campo*, suplemento 51, *Sal y salinas: un gusto ancestral*, pp. 31-40. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Creswell, R. (1968). Le geste manuel associé au langage. *Langages* 10, pp. 119-127 (juin 1968) Pratiques et langages gestuels.
- Doesburg, B. y Spores, R. (2015). Salt production and trade in the Mixteca Baja: the case of the Tonalá-Atoyac-Ihualtepec salt works. In D., Zvorober and P. C. Kroefges (eds.), *Bridging the gaps: integrating archaeology and history in Oaxaca*, pp. 231-262. University Press of Colorado.
- Durkheim, É. (1894). Les règles de la méthode sociologique. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 37, pp. 465-498.
- Finley, M. (1973). *The ancient economy*. University of California Press.
- García, R. y Villalobos, L. (2024). 'En gustos se rompen géneros': las prácticas y gustos culinarios de insectos en el sur de Puebla, México. *Mirada Antropológica* 27, pp. 107-123.
- Gille, B. (1977). Histoire des techniques. *Annuaire de l'École pratique des hautes études* 1977, pp. 723-786.
- Godelier, M. (1982). *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*. Fayard.
- Gouletquer, P. and Kleinmann, D. (1984). Les salines du Manga (Niger). *Techniques et Culture* 3, pp. 1-42.
- Gouletquer, P. y Weller, O. (2015). Techniques of salt-making: from China (Yangtze River) to their world context. En R. Brigand y O. Weller (eds.), *Archaeology of salt. Approaching and invisible past*, pp. 13-27. Sidestone Press.
- Grossi, M.C., S., Arnoldus, A., Facciolo, A., Rinaldi, M.L., Ruggeri, D. y

- Morelli, C. (2015). A complex relationship between human and natural landscape: a multidisciplinary approach to the study of the Roman saltworks in 'Le Vignole-Interporto' (Maccarese, Fiumicino-Roma). En R. Brigand y O. Weller (eds.), *Archaeology of Salt. Approaching and invisible past*, pp. 83-101. Sidestone Press.
- Hamilakis, J. y Anagnostopoulos, A. (2009). What is archaeological ethnography? *Public Archaeology: Archaeological Ethnographies*, vol. 8, 2-3, pp. 65-87.
- Lemonnier, P. (1980). *Les Salines de l'Ouest. Logique technique, logique sociale*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme et Presses Universitaires de Lille (Travaux et Documents).
- Lemonnier, P. (1984). *Paludiers de Guérande: production du sel et histoire économique*. Institut d'ethnologie, 22.
- Lemonnier, P. (1986). The study of material culture today: Toward an anthropology of technical systems. *Journal of Anthropological Archaeology*, 5, pp. 219-253.
- Lemonnier, P. (1989). Bark capes, arrowheads and Concorde: on social representations of technology. En Hodder, I. (ed.), *The meaning of things: Material culture and symbolic expression*, pp. 156-171. Unwin Hyman.
- Lemonnier, P. (1992). *Elements for an anthropology of technology*, Anthropological Papers/Museum of Anthropology/University of Michigan, 88.
- Lemonnier, P. (Ed.) (1993). *Technological choices: Transformation in material cultures since the Neolithic*, Routledge.
- Lemonnier, P. (2012). *Mundane objects. Materiality and non-verbal communication*. Left Coast Press.
- Leroi-Gourhan, A. (1943). *Évolution et techniques-tome 1-L'Homme et la Matière*. Albin Michel.
- Leroi-Gourhan, A. (1945). *Milieu et techniques-tome 2-L'Homme et la Matière*. Albin Michel.
- Leroi-Gourhan, A. (1964-1965). *La geste et la parole*, Albin Miche.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1965). Le triangle culinaire. *L'Arc*, 26.
- Macías, M. (2015). Reinserción económica, familiar y social de migrantes retornados en Zapotitlán Salinas, Puebla ante la crisis económica global del 2007. (Tesis de Licenciatura), Universidad de las Américas Puebla.
- Mauss, M. (2023). Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, XXXII, n. 3-4.
- Meillasoux, C. (1975). *Femmes, greniers et capitaux*. Maspero.
- Parsons, J.R. (2001). *The last saltmakers of Nexquipayac, Mexico: An archaeological ethnography*. Museum of Anthropology, University of Michigan.
- Peña Ramírez, I. (1993). Explotación de las aguas salinas en la región mixteca oaxaqueña. Caso ex Distrito de Silacayoapan. (Tesis de licenciatura) Universidad Nacional Autónoma de México.

- Petrequin, P. (1993). North wind, south wind. Neolithic technical choices in the Jura mountains 3700-2400 BC. En Lemonnier P. (ed.) *Technologica Choices. Transformation in Material Culture since the Neolithic*, pp. 36-76. Routledge.
- Reina, R.E. and Monaghan, J. (1981). The ways of the Maya. Salt production in Sacapulas, Guatemala. *Expedition*, 23(3), 13-33.
- Riehm, K. (1961). Prehistoric salt boiling. *Antiquity* 35, pp. 181-191.
- Rosas, R. (2020). El aro de juego de pelota de San Pedro Ocotlán, suroeste de Puebla, México: ¿un culto al sol? *Anales de Antropología* 54(2), 35-44.
- Steensberg, A., Fenton, A. y Lerche, G. (Eds.). (1968). *Tools and tillage: a journal on the history of the implements of cultivation and other agricultural processes*, vol 1.
- Sigaut, F. (1975). *L'agriculture et le feu; role et place du feu dans les techniques de preparation du champ de l'ancienne agriculture europeenne*. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Mouton et Cie.
- Techniques et Culture. (1983-2023). *Revue fondée par Robert Cresswell, avec le parrainage de Lucien Bernot, André G. Haudricourt, André Leroi-Gourhan et Axel Steensberg*
- Terray, E. (1969). *L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire: essai sur un village dida de la région de Lakota*. Abidjan, Annales de l'Université d'Abidjan, tome 1.
- Thomé-Ortiz, H., Maria Christine Renard, M.C., y Contreras, D. (2017). Turismo culinario y patrimonio histórico: La ruta de la sal prehispánica en Zapotitlán Salinas, México. *DosAlgarves. A Multidisciplinary E-Journal*, 30: pp. 72-84 <https://www.dosalgarves.com/index.php/dosalgarves/article/view/128/178>
- Viramontes, C. (1995). La producción de sal en Oaxaca. Una tradición milenaria. En Reyes, J.C. (Ed.), *La sal en México*, pp. 33-51. Colima, Universidad de Colima.
- Weller, O. (2008). La sal en Nueva Guinea: un elemento de intercambio y de transferencia cultural. En Castellón, B. (Coordinador), *Diario de Campo*, suplemento 51, *Sal y salinas: un gusto ancestral*, pp. 93-103. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Weller, O. (2015). First salting in Europe: A global overview from Neolithic times. En Brigand, R. y Weller, O. (eds.), *Archaeology of salt. Approaching and invisible past*, pp. 67-82. Sidestone Press.
- White, L.A. (1949). *The science of culture, a study of man and civilization*. American Book Stratford Press.
- White, L. Jr. (2024). *Medieval religion and technology: collected essays*. University of California Press.
- Yankowski, A. (2019). Salt making and pottery production: community craft specialization in Albuquerque, Bohol, Philippines. *Ethnoarchaeology*, 11(2), pp. 134-154. <https://doi.org/10.1080/19442890.2019.1642570>

PEDIMENTO DE MANO COMO EXPRESIÓN VIOLENTA HACIA MUJERES EN UN TERRITORIO CH'OL

MARRIAGE REQUEST AS A VIOLENT EXPRESSION TOWARDS WOMEN IN A CH'OL TERRITORY

ELIZABETH VÁZQUEZ JIMÉNEZ*
<https://orcid.org/0009-0007-4121-4952>

GERSON NEGRÍN NIETO**
<https://orcid.org/0000-0002-3811-747X>

ELIZABETH PARCERO MARTÍNEZ***
<https://orcid.org/0009-0006-4639-6698>

Fecha de entrega: 20 de septiembre de 2024

Fecha de aceptación: 16 de junio de 2025

RESUMEN

El matrimonio forzado es una constante en el mundo. En México persisten como prácticas culturales, sobre todo, en poblaciones indígenas. A las mujeres se les quita la oportunidad de elegir con quién casarse y el vínculo sucede siendo menores de edad legalmente. En ese sentido, se realizó un estudio cualitativo en un territorio CH'ol en Chiapas, donde se entrevistaron a siete mujeres mayores para describir sus sentires y pensamientos a partir del ritual de pedimento de mano. Se encontró que, aunque la decisión les resultó molesta, debían obedecer y continuar con la tradición comunitaria que les da identidad.

* Licenciada en Lengua y Cultura por la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco. Forma parte de la etnia CH'ol. Ha realizado trabajos de vinculación comunitaria y colaboró en algunas actividades de traducción del castellano a su lengua materna. Contacto: elyvazquezjimenez@gmail.com

** Doctor en Estudios de Género y Prevención de la Violencia. Realizó estudios de maestría en Relaciones Públicas y Procesos Directivos y es licenciado en Comunicación. Investigador posdoctoral en la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Candidato a Investigador Nacional en el SNI-SECIHTI. Reconocido con el Perfil Deseable PRODEP y miembro del Sistema Estatal de Investigadores (CCYTET). Desarrolla la línea de investigación Género, identidad y derechos humanos en el Cuerpo Académico Sociedad y Diversidad Cultural (UIET-CA-3). Docente de la Licenciatura en Comunicación Intercultural de la UIET. Correo electrónico: gerson.negrin@uiet.edu.mx

*** Maestra en Gestión Educativa y licenciada en Lengua y Cultura. Profesora adscrita al Centro de Estudios e Investigaciones en Lenguas de la UIET, el cual también coordina. Originaria del grupo étnico CH'ol, ha realizado traducciones a diversos documentos nacionales para facilitar el acceso a población indígena. Correo electrónico: eliza.parcerero@uiet.edu.mx

PALABRAS CLAVE: *estudios de género; grupos étnicos; matrimonio; ritualidad; violencia de género*

ABSTRACT

Forced marriage is constant in the world. In Mexico they persist as cultural practices, especially in indigenous populations. Women are deprived of the opportunity to choose who to marry, and the bond happens when they are legally minors. In this sense, a qualitative study was carried out in a CH'ol territory in Chiapas, seven older women were interviewed to describe their feelings and thoughts based on the ritual of asking for a hand. It was found that, although the decision was annoying to them, they had to obey and continue with the community tradition that gives them identity

KEYWORDS: *Gender Studies; Ethnic Groups; Marriage; Rituals; Gender-Based Violence*

INTRODUCCIÓN

Si bien las prácticas culturales están asociadas a las formas de convivir y percibir las realidades según cada grupo, hay algunas acciones que deben cuestionarse desde el enfoque de los derechos humanos y la perspectiva de género porque violentan a determinadas personas.

En el presente documento, la mirada se centró en las narrativas de mujeres mayores, pero que se construyeron a partir de sus adolescencias cuando fueron obligadas a contraer matrimonio sin tener la oportunidad de tomar la decisión por sí mismas.

El matrimonio infantil y forzado continúa siendo una problemática mundial y se estima que, cada año, por lo menos 12 millones de niñas se casan antes de cumplir la mayoría de edad (UNICEF, 2023). Esta unión, por lo general, se realiza con personas en edad mayor y tiene un alcance formal (legal) o informal (sin reconocimiento oficial). Asimismo, se pueden presentar casos en los que ambas partes son menores de dieciocho años. En la Convención sobre los Derechos del Niño (ONU, 1990) se considera este número como el reconocimiento de la mayoría de edad.

El matrimonio en México se ha considerado como un contrato civil, unión o institución (Adame, 2017) dependiendo del Código Civil de cada entidad federativa. Lo que sí es claro, es en referencia que sólo puede darse entre dos personas (indistintamente de su sexo). Históricamente, este acto asume el carácter de civil con las reformas realizadas (en 1859 por Benito Juárez) a la legislación mexicana (Balbuena, 2021).

Jurídicamente, el Código Civil Federal (1928) establece en su artículo 148 que, para contraer matrimonio, es necesario haber cumplido dieciocho años. Es decir, si una de las partes no evidencia este requisito, no se puede realizar

el acto (artículo 156). Además, se debe manifestar que se realiza por voluntad propia (artículo 98). Sin embargo, en los devenires de las interacciones socio-culturales, es común encontrar familias constituidas por decisión unilateral de los padres que otorgaban la venia para consagrar un casamiento. Así, niñas y adolescentes eran obligadas a unirse a varones a los que en sus vidas ni siquiera habían visto o tratado. En ese sentido, las uniones forzadas “se caracterizan por un control coercitivo, ejercido principalmente por presión familiar y comunitaria, que anula el consentimiento”, refieren Parella et al. (2023, p. 137).

El matrimonio infantil se ha prohibido en México con las reformas realizadas en 2019 al Código Civil Federal (Secretaría de Gobernación [SEGOB], 2019), aunque en las realidades cotidianas para las mujeres persisten estas prácticas acuñadas históricamente en diversidad de contextos y que, para 2018 se incrementó en su formato de unión libre (Luna et al. 2020; UNICEF México, 2020). Uno de esos espacios son los territorios indígenas, donde parecen ser mayoritarios los casos amparados bajo los usos y costumbres (Chandomí, 2016). Ello provoca desigualdad social en perjuicio de las niñas y adolescentes porque reduce o elimina la posibilidad de disfrutar de sus derechos y las expone a múltiples formas de violencia en el hogar (Instituto Nacional de Pueblos Indígenas [INPI], 2017).

Se percibe esta unión como la prevención de las prácticas sexuales prema-

trimoniales y embarazos no planificados, cuando las evidencias contradicen esas percepciones (Asociación Española de Pediatría de Atención Primaria, 2010; Luna et al., 2020).

Las poblaciones indígenas y rurales mexicanas son donde persisten más casos relacionados con matrimonio infantil, porque se sustentan en ideas basadas en la cultura, por sus religiones, incluso por motivos económicos. Ello puede tener un antecedente generacional y que impacta mayoritariamente a las mujeres (Santillán, 2021). Tal situación se presenta en territorios mexicanos como Chiapas, Guerrero, Estado de México y Puebla, que es donde mayor población indígena existe. Sin embargo, por prevalencia son Sinaloa, Baja California Sur y Tamaulipas donde se gestan más matrimonios infantiles (Red por los Derechos de la Infancia en México [REDIM], 2022).

En ese sentido, se realizó una investigación cualitativa orientada en identificar las percepciones de abuelas choles en la localidad de Usipa', Tila, Chiapas respecto a sus procesos de matrimonio cuando eran adolescentes. Específicamente, se aborda el contenido desde el ritual del pedimento de mano (ocurrido en la década de 1960). La idea es visibilizar, desde las narrativas de siete mujeres chiapanecas, sus sentires y pensamientos asociados a esta práctica que vulneró sus derechos y desechó su toma de decisiones para convertirlas en esposas.

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE CULTURA Y VIOLENCIA

Si bien las definiciones varían, para el presente se emplea la conceptualización de cultura que ofrecen Itchart y Donati (2014) y que conciben las prácticas culturales a partir de la cotidianidad.

La cultura es un modo de organizar la experiencia. En ella se desarrolla el presente, anclado en un pasado y proyectando un futuro. La cultura es una dimensión de análisis de todas las prácticas sociales, y, por ello, el espacio en el que se dirime la dinámica de la construcción y reelaboración continua, histórica y cotidiana de los significados sociales, aquellos que generan definiciones al mismo tiempo que plantea un mundo posible. (Itchart y Donati, 2014, p. 17)

Así, desde las significaciones subjetivas de las mujeres indígenas chiapanecas se puede construir conocimiento popular que conlleva reflexión desde lo social (Fals, 2015) y evidenciar esas realidades que habitan, donde la violencia de género es una realidad manifiesta y compleja, atravesada por otras categorías como el clasismo y el racismo que se estructuran desde los discursos patriarcales (Espíndola y Moctezuma, 2023) y la masculinidad privilegiada (Venegas, 2020). Entonces, la violencia no sólo se traduce en actos, sino también en simbolismos y subjetividades culturales que la legitiman (Galtung, 2003; Hernández, 2023).

En ese sentido, la violencia cultural parte desde la construcción del género porque “involucra sistemas de dominancia construidas socialmente desde *el*

deber y *el ser* que se otorga a las personas según su sexo, origen, clase social, escolaridad y muchos otros factores que configuran una representación de poder desde la sexualidad” (Negrín et al., 2024, p. 272).

USIPA' COMO TERRITORIO

Chiapas es un estado que conforma la geografía mexicana. Dentro de sus municipios se encuentra Tila (figura 1), ubicado en la denominada región Norte del estado. En este espacio, habita la etnia CH'ol, uno de los 12 grupos identificados en la entidad. Dentro de las localidades está la que forma parte del estudio: Usipa', la cual tiene una altitud de 617 metros sobre el nivel del mar (figuras 2 y 3).

Figura 1. Ubicación de Tila, Chiapas.



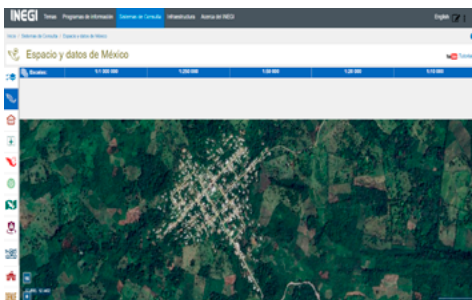
Fuente: Jiménez, M., 2020.

Figura 2. Ubicación de Usipa', en Tila, Chiapas.



Fuente: Martínez, C., 2020.

Figura 3. Mapa de Usipa'.



Fuente: INEGI, 2024.

Habitan la comunidad 1 341 personas. Podría decirse que la población es igual tanto en presencia de mujeres y varones. En el caso de ellas, representan el 50.11 % (672) y ellos el 49.89 (669), acorde con los datos del Censo de Población y Vivienda 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2021). El grado promedio de escolaridad es de 6.71 años; es decir, la formación básica (primaria), si bien, ya se tiene presencia de escuelas que permiten estudiar el nivel medio superior. Por género, son los

varones quienes más educación formal han recibido (7.25 años respecto a 6.19 años para las mujeres). Aunque prácticamente la localidad es indígena, la escolarización se ofrece en castellano, lo cual afecta en el proceso de aprendizaje, puesto que no se respeta el derecho a recibir enseñanza en su lengua materna (CH'ol). Se está intentando que en formación básica se ofrezca la formación en formato bilingüe.

La mayor parte de los hogares tienen jefatura masculina, lo cual se refleja también en la estructura comunitaria donde ellos ocupan los cargos de representación (autoridad municipal, comisariado ejidal, tesorero, consejo policial).

La actividad económica principal se centra en los cultivos y algunas familias se dedican a la ganadería. En cuanto a religión, la mayoría profesa el catolicismo, aunque también hay presencia de personas protestantes.

METODOLOGÍA

Las experiencias de vida permiten construir significados socioculturales que se gestan por la interacción entre las personas. Si bien, en la generación de conocimiento se privilegian los datos que validan lo más objetivamente posible los hallazgos, con miras a crear una relación de horizontalidad se realizó el estudio con mujeres indígenas pertenecientes a la etnia Ch'ol, con base en un intercambio oral donde se buscó dotar de significados a sus vivencias configuradas a partir del ritual de la pedida de

mano que antecedió a sus matrimonios. Este acercamiento a sus realidades se dispuso a partir del enfoque etnográfico (Restrepo, 2018) en Usipa', localidad ubicada en Tila, Chiapas, para ofrecer una descripción e interpretación de esta práctica desde las significaciones de las informantes.

El fenómeno, si bien como práctica cultural poco a poco va en desuso, resulta de interés para comprender esta forma de invalidar la agencia de las mujeres para constituirse en una mercancía en el sistema de comercio social, como lo nombra Rubin (1975). Por lo tanto, es importante identificar y describir tal experiencia desde un territorio donde predominan los usos y costumbres y que colocan en desventaja al género femenino, sobre todo a aquellas que son atravesadas por la edad adulta mayor, por la lengua y por su origen étnico. En suma, los resultados surgen de un proceso dialógico para dotar de significados al acto simbólico de la pedida de mano.

Así, se determinó que los testimonios se recabarían a través de pláticas con las abuelas (entrevistas, para otorgarle el corte académico), las cuales se realizaron en 2020 a través de preguntas previamente estructuradas, con la posibilidad de dejar abierta la oportunidad de profundizar en la indagación durante las sesiones con cada participante. La selección de las informantes obedeció al criterio de haber sido "pedidas", además de ubicarse por arriba de los cincuenta y cinco años, como un elemento clave para identificar a las colaboradoras que

experimentaron el fenómeno durante sus adolescencias, porque las mujeres más jóvenes o en edad mediana ya tuvieron oportunidad de elegir con quién unirse. El hecho de tener la apertura en la comunidad para realizar la investigación y ser hablante de la lengua originaria fueron factores esenciales para establecer los primeros vínculos.

Parte crucial para facilitar el contacto con otras informantes fueron las primeras, que ofrecieron datos de sus pares para invitarlas a dialogar y recabar —desde sus narraciones—, esas vivencias que se comparten en este texto. La estrategia bola de nieve se utiliza cuando no es sencillo localizar desde la figura de quien investiga a aquellas personas clave que ofrezcan información (Stewart, s.f.).

En suma, se logró concretar siete entrevistas con colaboradoras entre los 55 y 72 años. Todas son abuelas y comparten, además del origen territorial, que fueron otorgadas en matrimonio entre los 13 y los 15 años; es decir, en plena adolescencia. Al realizar los encuentros, sus esposos continuaban con ellas. Como dato sociocultural, ninguna concluyó la educación básica y todas ejercen el catolicismo como religión. Además, dedican la mayor parte del tiempo a las labores domésticas y, eventualmente, colaboran en las actividades del campo. Prácticamente viven en condiciones de pobreza y rezago social.

Cabe destacar que, por su origen, la mayor parte de las mujeres son monolingües. En ese sentido, el intercambio

se realizó principalmente en lengua originaria CH'ol, en la variante de Tila. Así, en el texto se replicarán algunos testimonios en tal lenguaje, con su respectiva traducción al español. Asimismo, para salvaguardar la fidelidad de los fragmentos obtenidos en castellano, se respetará la forma en que se expresaron porque ahí radica la riqueza cultural y lingüística, aunque no respondan a las formalidades que norman este idioma. Finalmente, hay que declarar que previo al diálogo, se les informó a las colaboradoras sobre el alcance de la investigación y se garantizó el anonimato de sus testimonios. Por ello, en los fragmentos se usará una inicial y un apellido, además de la edad para identificar sus aportes.

Si bien las realidades personales se conciben desde múltiples aristas a las cuales se dotan de significados varios, sí existen aspectos que son comunes en la interacción social que permite categorizar la relación construida por las dinámicas basadas en los estereotipos y roles de género. Así, a partir del proceso de la pedida de mano se intenta reflejar cómo las prácticas culturales influyen en la desigualdad y vulneración de derechos de mujeres indígenas, que fueron forzadas a un matrimonio porque así se lo dictaminan sus cosmovisiones.

LOS PRINCIPALES HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN

El origen del ritual del pedimento de mano

La pedida de mano se ha venido realizando en las regiones, pueblos y tribus variadas y desde la percepción en la localidad, su origen radica en la religión. Es decir, bajo el precepto cristiano se sustentan los principios en Usipa', Tila, Chiapas. El concepto de pedir mano se remonta en la antigua tradición que proviene del Derecho Romano. Se asocia al consentimiento que necesitaban las novias por parte de su progenitor para contraer matrimonio. Sin embargo, de alguna manera se negociaba o arreglaba el casamiento de la hija (López, 2014). Esta unión tiene la finalidad de crear una familia, la cual se considera base de la sociedad.

El matrimonio entre la etnia CH'ol se entiende como la unión entre un varón y una mujer. Es el mecanismo tradicional. Generalmente las mujeres suelen ser más jovencitas respecto a los hombres, que serán mayores de edad. Desde las experiencias recopiladas, ellas no conocieron la palabra noviazgo; en consecuencia, esa parte del proceso de enamoramiento nunca existió en sus vidas. Además, no conocían a su futura pareja cuando fueron pedidas.

Cruz (2014) refiere que entre los indígenas Ch'oles el casamiento era una transacción de una mujer, la cual era cedida a cambio de dinero, despenas

o ganado. Es decir, había un intercambio de una muchacha en respuesta a los “regalos” que el padre del joven interesado llevaba a su futuro consuegro. Ese acto simbolizaba “apartar” a la futura esposa y, bajo ese estatus se aseguraba respeto por otros varones; es decir, simbólicamente se construía un mensaje de competencia que podría conllevar rivalidad y hasta humillación, como describe Rubin (1975). Ya no podía ser cortejada porque, finalmente, se le concebía como la propiedad de otro.

Asimismo, se consolidaba la estructura de parentesco, que en el caso es la conformación de una nueva familia. “El parentesco es el idioma de la interacción social que organiza la actividad económica, política y ceremonial, además de sexual”, apunta Rubin (1975, p. 106). Y en ese vínculo se creaba un conjunto de privilegios y el pacto de confianza donde “los participantes en el intercambio pasan a ser afines y sus descendientes estarán relacionados por la sangre” (Rubin, 1975, p. 109).

En ese sentido, cada localidad tendrá sus particularidades respecto a este ritual previo al casamiento. En los pueblos originarios o comunidades indígenas variará la forma en concebir el matrimonio. En Usipa’, el asunto varía en referencia a cómo se organiza, por ejemplo, en alguna ciudad. Acorde con los datos recabados, el primer momento se da con la pedida de mano. En la lengua CH’ol se denomina *K’ajtyi tyi’*. Seguidamente, se da paso al proceso consensual denominado “unión libre” (porque mayoritaria-

mente eran menores de edad ante la ley mexicana). El matrimonio CH’ol sucede una vez que hayan vivido determinado tiempo como pareja, o, “cuando ya tenían de dos a tres hijos, se casaban en lo civil” (M. Arcos, 60 años).

Así, la pedida de mano —dirigida por los padres de quienes contraerán matrimonio— adquiere un simbolismo cultural que se ha desarrollado a lo largo de la historia comunitaria y que la dotarán de tradición en relación con otras localidades. Sin embargo, este paso refleja desigualdad que afecta a las mujeres porque se les expone a condiciones de vulnerabilidad y violencias, como refiere Ortega (2017). Si bien tales eventos son percibidos como una costumbre de la localidad, con el reconocimiento de los derechos de las mujeres, incluidas las infancias y adolescencias, lo cierto es que las leyes no son aplicadas tal cual porque se priorizan los usos indígenas.

El reflejo de la cultura permea en todas las situaciones comunitarias. En el caso, el proceso del matrimonio no está exento de prácticas que se pueden convertir en violentas en perjuicio de adolescentes que fueron obligadas a casarse con personas que ni siquiera conocían. Tal fenómeno no es exclusivo de Usipa’, sino que ocurre en diversos contextos indígenas y rurales. Ejemplo de ello, los trabajos realizados en Totonicapán, Guatemala (López, 2014; Say, 2008).

Los espacios para iniciar “el cortejo”

Desde las narrativas obtenidas, se puede afirmar que, dentro de este ritual no existen fechas establecidas; es decir, puede ocurrir en cualquier momento a partir de la visita inesperada del padre de un joven a la casa de la muchacha con la que deseaba casarse. Hace aproximadamente cincuenta años, la mayoría de las personas vivían en terrenos apartados. Había pocas viviendas y el terruño en su mayoría era montazal. No estaba poblada como en la actualidad. Con el tiempo, las personas fueron construyendo sus casas en una zona más céntrica y la población empezó a agruparse para generar la comunidad. En esa época se la pasaban en las milpas; sólo asistían al pueblo para participar en algún evento o festividad, como “...cuando llegaba el día del baile, todos bajaban al pueblo en alguna celebración que realizaban los ancestros” (M. Arcos, 60 años).

Así, en el trayecto hacia el pueblo, las mujeres caminaban y ahí es donde los hombres las veían y decidían que las querían como pareja, como narró una de las colaboradoras.

Mi papá me llevaba en la milpa a cargar leña. En el camino me encontraba con el muchacho; no sentía atracción por él. Era la primera vez que nos vimos. Al día siguiente sus padres me fueron a pedir. En la primera visita llegaba un señor, decía “sólo vi que estaban preparando pozol y platicando”. No sabía nada a qué se debía la visita de esos hombres. Mi mamá se acercó a decirme en mi oído: “ese hombre que está sentado va ser tu esposo”. Yo no le daba importancia; pensé que decía jugando que me decía... En la primera

visita llegaban los padres del muchacho y decían: “venimos de visita a pedir su mujer de mi hijo, que es su corazón de venir a pedirla su hija. No sé qué dicen; por favor acepten. Ya llegó la edad de buscar su mujer; no todo el tiempo le dará de comer su mamá; tiene que formar una familia”. (F. López, 60 años)

Como se puede observar, el trabajo se torna en un espacio para la selección de la futura esposa y este se gesta tanto en la milpa como en el hogar. Los encuentros sucedían en la cotidianidad de la época. A la par, el camino y el arroyo representaban ese tránsito hacia el matrimonio, el cual, se reitera, las mujeres no decidían sino que se les imponía por la autoridad paterna.

Mi esposo y yo nos conocimos a las orillas del arroyo. Llegaba con mi mamá a lavar ropa y, cuando pasaba cerca de la casa del muchacho, sus padres me miraron. Todos los días iba al río y sus padres me miraban fijamente. Yo no sabía por qué, hasta que, dentro de un mes, me fueron a pedir. No nos conocíamos. Sólo me llegaron a pedir sin conocer el hombre. Mi mamá estaba en el río; mi papá fue el que me regaló. (M. Díaz, 72 años)

Otros espacios fueron la escuela y las áreas de convivencia, sin importar que las jovencitas no tuvieran la mayoría de edad. “Me vieron en la escuela. Sus padres del muchacho me fueron a pedir, pero estaba chica todavía; tenía 15 años”, (M. Arcos (70 años)). En el caso de G. Benítez (55 años), recuerda que “en la cancha los hombres bajaban a tocar violín y ahí me conoció mi esposo”.

Yo no quería ir con el hombre. Como mis padres ya habían aceptado, tuve que ir con él. Es así como me medio acuerdo, porque igual era yo chiquita. No sabía nada y, es más, no dejaban que yo escuchara lo que decían, porque para los ancianos era mala educación, como mi papá era muy estricto. (F. López, 60 años)

A partir de la decisión, los padres hacían las visitas, las cuales tenían la intención de crear un acercamiento entre las familias y persuadir para que la muchacha elegida fuera entregada al joven. Acorde con los testimonios, generalmente en Usipa' son tres momentos en que se dan estas visitas, aunque hay localidades donde dos son suficiente. Como relataron, durante la primera sólo llegaba el papá del futuro novio; en ocasiones, iban acompañados por otros varones, pero nunca el interesado. En esa primera asistencia al hogar de la futura novia, se decidía cuántas se realizarían posteriormente. Un hallazgo que se detectó es que estas mayormente ocurrían en la tarde, como una forma de impedir que otras personas se enteraran del acontecimiento, o evitar la competencia, como anota Rubin (1975).

Se denota que la primera persona en hablar es el progenitor del muchacho, quien tendrá que avalar a su hijo para que le sea otorgada la autorización. A quien se convence es al padre de la muchacha. En el caso donde los varones superaban los 30 años, ya no era necesaria la visita por parte de su padre, sino iban por su propia cuenta a pedir a la mujer. La principal cualidad que se destaca del hijo es la responsabilidad. Se acompañaba el discurso con la idea de “estar en edad” para formar una familia. La duración de

la pedida de mano dependía del diálogo que desarrollaban en su momento.

Duraba como una hora o dos horas. Si saben hablar bien, dura más, porque algunos no saben pedir a la mujer. En la noche se hacía... Vivían en el bosque; era privaciones. En cambio, mis padres eran ejidatarios. Pero el viejo de mi papá así aceptó; no le importaba donde venían el hombre. En la primera visita la muchacha no sabía a qué llegaba el señor. Ella pensaba que solo llegaba de visita o pedir ayuda para limpiar o sembrar la milpa. (M. Arcos, 60 años)

Es notorio, acorde con los testimonios, que la decisión se tomaba por los varones, lo cual restaba autonomía a las mujeres, tanto a las madres como a las hijas, las cuales apenas se encontraban en la adolescencia y que, en pocos meses eran otorgadas para formar una nueva familia. Es decir, en la época no existía la posibilidad de construir un vínculo romántico y debían sujetarse a las indicaciones establecidas por la autoridad que representaba el padre.

El silencio como sujeción y dominancia

En la época reciente, en algunos contextos rurales e indígenas todavía se considera al padre como la máxima autoridad. El poder que simboliza se constituye en un precepto que no se cuestiona y que se construye desde las creencias, muchas fundamentadas en la religión (Negrín et al., 2020), así como por el ejemplo percibido desde el molde de la paternidad tradicional (Rodríguez, 2019). Como se ha visto, en la localidad la decisión de

casarse está supeditada a la figura del padre. En los casos recopilados, no hubo consentimiento de las mujeres para comprometerse y unir sus vidas. Ello podría tener distintos trasfondos, pero el hecho es que ninguna de ellas pudo tener a oportunidad de elegir.

Me ofreció mi papá porque ya no podían mantener a mis otros hermanitos. Un señor llegó a pedir plantío de plátano. El muchacho preguntó: “¿hay mujeres aquí?”. Y mi papá contestó: “sí hay”. Al día siguiente el muchacho llegó a visitar. Mi papá dijo: “ya estoy enfermo; ya no puedo mantener a mi hija. Tengo varias. Quiero entregarlas en mi mano todavía. Su mamá está enferma y no les puede dar comida. (L. López, 70 años)

Anteriormente llegaban los ancianos a pedir a la mujer de sus hijos. Aunque tú no quisieras al hombre, así te ordenaban tus padres. Pedían la mujer de sus hijos, aunque tú no lo conocías y así te enviaban con él. No tenías la libertad de responder a ese orden que daban. Eran mis padres quien decidieron con quién a juntarme. Me acuerdo cuando decían: “hija, te vinieron a pedir la mano. Hoy en adelante debes de portarte bien y aprender hacer los oficios del hogar para que tus suegros te vean bien. Dentro de ocho días vendrá nuevamente al joven. Tendrás que ir porque si me llega a pasar algo nadie te va cuidar”. (M. Arcos, 60 años)

Es notorio, acorde con los testimonios, que la ausencia de agencia en las mujeres ch’oles se reflejaba al momento en que eran cedidas para el matrimonio. Es decir, el contexto socioeconómico y las construcciones culturales les impedían opinar y tomar decisiones respecto a sus cuerpos porque estaban supeditadas a la autoridad paterna, quien proveía la manutención. La capacidad de autonomía era una posibilidad inexistente que

ni siquiera cruzaba por los pensamientos de las colaboradoras. La estructura de dominación se construía en la familia a partir del simbolismo de la paternidad y se trasladaba al esposo, quien asumía el nuevo rol como dominante en la relación de poder construida bajo la negociación llamada casamiento. Así, las mujeres indígenas estaban imposibilitadas para actuar por sí misma en su rol de hija y adquirirían la categoría como objetos comercializables disfrazado del mote de esposa, situación que vivieron sus antepasadas como madres y abuelas.

En suma, en el contexto histórico y territorial, se puede afirmar que estas mujeres de la etnia ch’ol carecieron de voz, que vivieron su adolescencia siendo madres y esposas y que finalmente, con los cambios socioculturales que se están gestando en su comunidad, las nuevas generaciones están modificando ese proceso en cuanto al matrimonio.

La petición de mano, ¿sinónimo de compraventa?

Desde las narrativas obtenidas, se puede afirmar que el proceso —además de no otorgar la decisión a las mujeres— implicaba un intercambio de productos a cambio de ellas. Así, las familias del novio llevaban en su segunda o tercera visita, alimentos provenientes del campo (caña, cacao, maíz) o animales del patio como pollos y pavos. En otros casos, ofrendaban procesados como azúcar, jabón, cacao y manteca. En algunas ocasiones, el regalo consistía en bebidas alcohólicas.

TESTIMONIO EN CH'OL	TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL
<p>Mi ñiñik'i ch'amob majlel tyi ñaxañ jula'al cha'añ ima-jchilob jiñi x-k'aläl, mi ch'amob majlel lembal cha'añ ityaty jiñi x-k'aläl, jiñi ña'al mi ch'ama majlel sa', ixim yik'oty bu'ul, tyi cha'sujtyelexel k'ajtyiñtyel mi cha' cha'añob ty'añ, si muk'ach ijak'ob cha'añ mi ñiñ-isä-ñtyel jiñi alob. Jiñi tyaty tyi iyälä ke muk'ach ya'i tyi yuxsujtyelexel mi cha' k'otyiob tyi ochank'iñ. Cha'añ muk'ix iñoj ujtyel li k'ajtyiñtyi'. Ityatyob jiñi alob tyi k'otyiob ipäyoñob majlel. Ktyaty tyi isu'boñ: "kalo'bil ta'ix tyäli ipäyetyob majlel", ma'añ tyi k'ajtyiboñ si komäch majlel. Ma'ix chuki tyube chä'chix tyi majliyoñ kuk'oty kñox-al kuk'otyba wa'li. (I. López, 70 años)</p>	<p>Llevaban algo para la familia. La primera vez llevaban Caña Real [bebida alcohólica] al papá de la muchacha y a la mamá llevaba pozol, maíz y frijol. En la segunda visita platicaban si aceptaban al muchacho como su yerno. Mis padres decían que sí y después llegaron en una tercera visita por la tarde. Es donde cerraban el trato. Los padres del muchacho llegaban preparados para llevarme. Mi papá me decía: "hija, ya vinieron por ti", sin que mis padres me preguntaran si quería ir. Pues no me quedaba de otra; tuve que ir con mi futuro esposo que ahorita tengo. (I. López, 70 años)</p>
<p>TYi yuxsujtyelexel jiñi tyaty alob yik'oty li alob tyi ch'amäyob majle majtyañäl bajche' presko, kayeta yik'oty asukal. TYi yuxsujtyelexel li alob tyi käyli tyi wäy-tyel tyi yotyoty ktyaty; jump'ej semañaj tyi kotyä ktyaty tyi cholel cha'añ ipäk' ixim, bu'ul, yik'oty yantyakbä. (M. Díaz, 72 años)</p>	<p>La tercera visita el padre del muchacho y el hijo llevaban mercancía, refresco, galleta y azúcar. La tercera vez se quedó en la casa de mis padres a dormir; una semana para ayudar a trabajar en la milpa a sembrar maíz, frijol, entre otros. (M. Díaz, 72 años)</p>

Acorde con las narrativas, la cantidad de productos dependía de las condiciones económicas del futuro esposo y, al recibir la familia los presentes, ellas no podían negarse al matrimonio porque hacerlo simbolizaba "mala suerte". Es decir, aunque los regalos representaban una forma de agradecer el compromiso, en realidad estaban apartando y pagando por una mujer. Así, adquirirían la respetabilidad y no podrían ser pedidas por otros muchachos y se obligaban a guardar obediencia. Además, al cederlas a los hombres, estaban entregando a alguien que no cuestionaría, sino que sólo se dedicaría a servirles.

Eran los padres del muchacho quien dialogaban con mis padres. En ese momento decían: "vengo a sacar a su hija para la esposa de mi hijo. La voy a cuidar, no se preocupen. Mi hijo ya quiere a alguien quien le sirva. Ya está grande y tengo más hijos que atender". Mis padres respondían: "Mira, igual mi hija ya sabe trabajar, cocinar, moler maíz y hacer

tortilla. Le hemos enseñado. No hay ningún problema". El hombre contestaba: "yo no quiero a una mujer floja que no sepa trabajar; yo busco a una mujer trabajadora". Los padres sí regañan cuando la mujer no acepta el compromiso. El papá decía: "¿No eres mujer o qué? ¿Por eso no quieres marido? porque el joven vino con regalo. Ya gastó y me sales con que no quieres marido. Así que ahí te ves cómo vas a vivir". (G. Benítez, 55 años)

No sabía qué decir. Me puse triste y empecé a llorar porque no sabía de lo que significaba ese compromiso. Mi mamá me empezó a decir que, para tener marido, tenía que levantarme temprano para hacer los quehacer de la casa, moler el pozol, alistarle el desayuno y comida. Mi mamá me empezó a enseñar cómo atender a mi marido, que tenía que obedecer todo lo que él me decía. (R. Vázquez, 54 años)

Aunque el acto de entregarlas es una violación a sus derechos, en las percepciones de las informantes esta práctica cultural obedece a las normas preestablecidas por sus ancestros, quienes tienen más conocimiento y, por lo tanto, deben mantenerlas. Así, lejos de ver este intercambio como una afrenta

a sus agencias personales, persistieron por muchos años como forma de compromiso y respeto.

Yo pienso que era necesario aprender a vivir con un hombre, para trabajar y no para andar de floja en la casa. Así pensé. Cuando uno está chica no pensaba lo mismo. Yo decía a mí misma que me estaban haciendo daño por mandarme con una persona mayor, ni de mi gusto. Con el tiempo fui razonando era por el bien. (M. Arcos, 60 años)

A mi punto de vista era mejor lo de antes porque te pedían delante de tus padres. Pero ya ahora ya no se hace. Yo pensé que así se iba a seguir practicando, pero veo que los jóvenes se hablan en la escuela. Yo diría que es mejor pedir permiso. Criar a un hijo o una hija es dolor; es difícil. Por eso hay que hablarle su mamá, su papá. Pero ya qué le hacemos si los jóvenes ya no piensan así en la actualidad; se hablan en la calle. (I. López, 70 años)

Las mujeres de la comunidad de Usipa', Tila, Chiapas, pese a no estar de acuerdo en las decisiones que hicieron sus padres, consideran la petición de mano como práctica importante en su cultura porque el matrimonio duraba para toda la vida, lo cual se refleja en sus realidades actuales porque todas continúan unidas con los hombres a los que fueron entregadas en sus adolescencias.

La petición de mano representa un símbolo cultural significativo por el valor y conocimiento que se transmite generacionalmente, así como obediencia hacia sus mayores. Además, al realizarse desde hace más de cincuenta años, es una costumbre arraigada y es una tradición que dota de identidad a la comunidad.

TESTIMONIO EN CH'OL	TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL
Mi kña'tyañ, ke ma'añ wokol, jinche' chā'äch mi yälob aj ñoxob, cha'añ ma'añ wokol, ma'añik tyi jak'ä, mach weñ tyi majliyoñ bā ty'añ. Wokox yälä lakch'utyaty weñ chumuloñ; añ lumal weñ chumuloñ, che' k'amoñ kñox-al mi päyoñ majlel li loktor mi yäk'eñoñ chuki yes kom. (F. López, 60 años)	Pues, yo siento no hay problema, porque eran orden de los ancianos, para que así no haya problema, porque si no hubiera obedecido, pues me hubiera ido mal. Pues gracias a dios vivo bien; tengo terreno y hasta ahorita vivo bien. Cuando estoy enferma mi marido me lleva al doctor y me da lo yo quiera. (F. López, 60 años)

La libertad es una facultad que las abuelas de Usipa' no tuvieron en su juventud. Ellas no pudieron elegir qué hacer en sus vidas, puesto que fueron obligadas a

unirse a un hombre siendo adolescentes. Se les enseñaba someterse a la obediencia a sus padres y luego a sus maridos sin cuestionar ni negarse.

TESTIMONIO EN CH'OL	TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL
Ik'ajñi'baläch. Weñäch mi lak majlel che' tyajla kpi'il. Ma'añ mi lotyiñoñlaj lak ñox-al. Anke ma'añ mulañ loñ kbä, pe tä'äch wi'i mululoñ kbä. Ojli kpi'il x-ixikob ta'bä k'ajtyiñtyiyob je'el mi su'beñoñob machbi weñ tyi majliyo', jin che' mach yomo' ityajo' iñox-al. (R. Vázquez, 54 años)	Es importante. Nos iba muy bien en el matrimonio. No nos engañaban nuestros esposos. Aunque no estábamos enamorados, pero con el tiempo nos gustábamos. Pero mis compañeras mujeres que fueron pedidas en su tiempo me dicen que a ellas les fue mal en su relación, porque no querían juntarse. (R. Vázquez, 54 años)

La petición de mano, ¿práctica en desuso?

En la época reciente se están gestando cambios en la comunidad. Así, de las mujeres de Usipa', seis mencionaron que la pedida de mano tiene importancia cultural para la etnia CH'ol y que este ritual no debería quedar en el olvido, aunque es difícil con la información que se recibe en medios de comunicación masiva como la radio, la televisión y el internet, que ya tienen presencia en el territorio chiapaneco. Asimismo, por modificaciones en las costumbres en el área rural asociadas a los vínculos amorosos. Ejemplo, actualmente las parejas se dan la oportunidad de conocerse, de tomar la decisión con quien desean formar una

familia, se informan y conocen nuevas formas de socializarse.

Igualmente, con el proceso migratorio por estudios o trabajo, tanto a otras comunidades como fuera del Estado o del país, se reestructuran las dinámicas culturales. Con el relevo generacional, en algunas abuelas se da la reflexión en cuanto a esa violación a sus derechos y cuestionan esa práctica.

Yo pienso que me debí de preguntarme, pero qué le hacemos si ya tomaron el aguardiente. Ellos qué le importaban... con el tiempo fui razonando "¿cómo fui tan tonta ir con un hombre que no me gustaba?, ¿por qué no defendí mi derecho como mujer que soy?". Pero antes tenías que obedecer lo que te dijeran tus padres porque si no, era una burla para ellos. (F. López, 60 años)

TESTIMONIO EN CH'OL	TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL
TYi iyälä ke mach weñ cha'añ ma'añ tyi kmulu, jiñi wiñik ta'bä xijk'iyon ktyaj. Jiñi ñoxixbä ktyaty ma'añ tyi k'ajtyiboñ si mi kmulañ jiñi wiñik. Ta'jach ijap chokoyon majlel che' bajche' junp'ej aläk'il. Ma'añ mi lotyinyety tyi mich'iyon che' tyi ujtyiyon bajche' ili. CHextyoki mi kejel kmel; ñejep'oñix. (M. Díaz, 72 años)	Dije que está mal porque no me gustaba el hombre con quien se me mandó a casarme. Ni siquiera el viejo de mi padre me preguntó si me gustaba el joven. Me mandó como un animal. La verdad cómo me dio coraje porque me pasó así. Ya qué le hago; ya estoy grande. (M. Díaz, 72 años)

CONCLUSIONES

La cultura es dinámica y las prácticas que se gestaron hace medio siglo no son iguales a las que se presentan en la época contemporánea. Usipa', población asentada en Tila, Chiapas, México no es ajena a esos cambios, aun cuando haya ideas que se arraigan en las configuraciones identitarias, como son las asociadas a los procesos de creación de familia a través del ritual de la petición de mano. Como se ha referido líneas atrás,

se buscó identificar las percepciones en las ahora abuelas de la etnia CH'ol de tal localidad, quienes en sus adolescencias fueron obligadas a unirse a varones que no conocían. En la mayoría de los casos, la decisión fue inapelable por el sometimiento hacia la figura paterna, configurada a partir del machismo que impera en la sociedad mexicana.

Si bien en sus realidades esta es una práctica cultural que ha ido modificán-

dose, para la mayoría este rito debería permanecer porque les otorga identidad como grupo y porque no se percibe como una forma de violentarlas, sino como una situación establecida por los usos y costumbres de su etnia. Así, desde la mirada de los derechos humanos y la perspectiva de género, se podrá afirmar que fueron vulneradas y vendidas por sus padres, pero en sus *sentipensares* no deberían cuestionar la decisión porque estaban marcadas por sus ancestros.

En suma, se percibe un problema en cuanto a eliminar las voces de las mujeres en la estructura sociocultural y crear esta situación de intercambio forzado bajo el comercio social, como refiere Rubin (1975). Así, las colaboradoras choles ejercieron roles como esposas, hijas y madres a partir de una estructura de violencia cultural y de opresión constituida por el silencio y en la inhabilitación para la toma de decisiones como una manera de resguardar el respeto a la figura masculina representada en los padres y esposos. Por lo tanto, hay una imposición construida desde la ideología cultural y religiosa a la cual debieron obediencia, situación que las nuevas generaciones van eliminando poco a poco en sus dinámicas de interacción.

Con los cambios socioculturales, la petición de mano ha ido reestructurándose en las nuevas generaciones, pero desde las miradas de las abuelas choles tendría que mantenerse como sinónimo de respeto a la cultura, donde se privilegia las decisiones patriarcales y que, desde sus conceptualizaciones del ma-

trimonio, garantizan que no habrá separación porque se compromete la palabra y la honra ante la figura autoritaria de los jefes de familia. Los acuerdos que actualmente se toman en pareja no son bien percibidos entre la mayoría de las informantes, porque para ellas se rompe una tradición que han aprendido de sus antepasados. Aunque sus narrativas reflejaron oposición al verse obligadas al matrimonio en sus adolescencias, comentaron que debería persistir como práctica comunitaria.

Queda abierta la posibilidad de, en otro momento, obtener las narrativas de mujeres jóvenes respecto a este ritual comunitario en Usipa', Chiapas para contrastar su visión en cuanto a la estructura del matrimonio y a la toma de decisiones en cualquier plano de sus vidas. La realidad para chiapanecas aún es de desigualdad en el acceso al disfrute de los derechos humanos y se encuentran en localidades donde permanecen ideas sustentadas en la obediencia a la figura paterna como una manera de honrar su cultura, aunque ello implica callarse y no cuestionar las situaciones que las violentan y atentan con sus dignidades. Seguramente, con la apertura a formación educativa formal y el acceso a información de otras realidades, haya quienes estén reflexionando sobre las experiencias vividas por sus antecesoras y que contribuya a crear agencia personal que se traslade a la transformación social donde tengan cabida para ejercer liderazgos que benefician a sus pares.

REFERENCIAS

- Adame, J. (2017). *¿Qué es el matrimonio? Su naturaleza ética y jurídica*. UNAM.
- Asociación Española de Pediatría de Atención Primaria. (2010). El matrimonio infantil: un tema oculto de salud y derechos humanos. *Pediatría Atención Primaria*, XII(46). <https://bit.ly/47ajR6X>
- Balbuena, G. (2021). *Matrimonio. Aspectos generales en el derecho civil y el canónico*. Archivo General del Estado de Puebla.
- Chandomí, P. (2016). *Matrimonios forzados en Chiapas: Cuando los Usos y Costumbres se imponen a la Constitución* [PDF]. <https://bit.ly/3TfusHL>
- Código Civil Federal. (1928). Reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación el 17 de enero, 2024. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión.
- Cruz, D. (2014). *Significado e importancia de las figuras y colores en la indumentaria tradicional Ch'ol* [Tesis de Licenciatura, Universidad Inter-cultural de Chiapas].
- Espíndola, A. y Moctezuma, D. (2023). *Cuidar y narrar la vida. Por una comunicación en defensa de nuestros cuerpos y nuestras tierras*. La Sandía Digital, Laboratorio de Cultura Audiovisual AC.
- Fals, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. CLACSO, Siglo XXI.
- Galtung, J. (2003). *Violencia cultural. Colección Cultura profunda y cultura de conflicto*. Gernika-Lumo: Gernika Gogoratuz, Centro de Investigación por la paz. Documento n°14. <https://lc.cx/B2d0hu>
- Hernández, O. (2023). Narrativas de violencia y masculinidad carcelaria en Ciudad Juárez, México. *Antropología Experimental*, (23), 241-253. <https://doi.org/10.17561/rae.v23.7850>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (2021). Usipa', Tila, Chiapas. *México en cifras*. <https://bit.ly/3BmlnXx>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (2024). Mapa de Usipa'. *Espacio y datos de México*. <https://bit.ly/47uzC8Z>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas [INPI]. (2017, 25 de noviembre). Datos e indicadores sobre violencia contra las mujeres indígenas [blog]. <https://bit.ly/3Xf4VQa>
- Itchar, L. y Donati, J.I. (2014). *Prácticas culturales*. Universidad Nacional Arturo Jauretche.
- López, P. (2014). *Manifestaciones culturales sobre la pedida y casamiento que se practican en las comunidades de chuatroj, Chiyax, Poxlajuj, Chuculjuyup y Vásquez del municipio de Totonicapán, departamento de Totonicapán* (Curso de seminario, Universidad de san Carlos de Guatemala).
- Luna, J., Nazar, A. y Mariaca, R. (2020). Matrimonio forzado y embarazo

- adolescente en indígenas de Amatenango del Valle, Chiapas. Una mirada desde las relaciones de género y el cambio reproductivo. *Papeles de población*, 26(106), 35-73. <https://bit.ly/3yUpCsP>
- Negrín, G., Galindo, T. y Pérez, A. (2020). Configuración del machismo y la homofobia en la identidad de hombres de una familia indígena. En V. Meriño et al. (Coords.) *Gestión del conocimiento. Perspectiva multidisciplinaria* (Vol. 26). CEDINTER.
- Negrín, G., Pérez, A. y Galindo, T. (2024). Experiencias de acoso y hostigamiento sexual entre varones de Tabasco. *Regiones y Desarrollo Sustentable*, 24(45), 269-289. <https://doi.org/10.63042/c3vnqw51>
- ONU. (1990). *Convención sobre los Derechos del Niño 1989*. <https://bit.ly/4cTZoVd>
- Ortega, N. (2017). *La mirada distraída. Los matrimonios forzados en las comunidades indígenas de México: ¿tradición cultural o violencia de género?* [PDF]. Suprema Corte de Justicia de la Nación. <https://bit.ly/3G7930n>
- Parella, S., Güell, B. y Contreras, P. (2023). Los matrimonios forzados como forma de violencia de género desde un enfoque interseccional. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 133, 137-159. <https://bit.ly/44LBx9e>
- Red por los Derechos de la Infancia en México [REDIM]. (2022, 3 de mayo). *Matrimonio y unión temprana en niñas y adolescentes indígenas de México*. <https://bit.ly/3AIsGsj>
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rodríguez, A. (2019). La construcción social de la paternidad en varones de contextos rurales de Morelos, México. *Antropología Cuadernos de Investigación*, (21), 12-26. <https://doi.org/10.26807/ant.v0i21.183>
- Rubin, G. (1975). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo (Trad. S. Mastrangelo). *Nueva antropología*, 8(30) 98-145. <https://bit.ly/45NYutv>
- Santillán, M.L. (2021, 25 de noviembre). De niñas a esposas. La problemática del matrimonio infantil. *Ciencia UNAM*. <https://bit.ly/3MxMy4i>
- Say, I. (2008). *Las pedidas matrimoniales indígenas como un hecho cultural tradicional. El caso de San Cristóbal Totonicapán, municipio de Totonicapán* [Tesis de Licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala].
- Secretaría de Gobernación [SEGOB]. (2019). *Entran en vigor las reformas al Código Civil Federal que prohíben el matrimonio infantil y adolescente* [Boletín 133]. <https://bit.ly/3Th4qnz>
- Stewart, L. (s.f.). *Método de muestreo de bola de nieve en la investigación*. Consulta en 2024 de <https://bit.ly/3XwtN7j>
- UNICEF. (2023). *Child marriage is a violation of human rights, but is all too common* [El matrimonio infantil es una violación de los derechos humanos, pero es demasiado común].

<https://bit.ly/3Xevkh0>

UNICEF México. (2020, 2 de junio).

Agencias de la ONU saludan la prohibición del matrimonio infantil en todo el territorio nacional [comunicado de prensa]. <https://bit.ly/4gcpvJW>

Venegas, M. (2020). La masculinidad como máscara: clase, género y sexualidad en las masculinidades adolescentes. *Convergencia*, 27(e14142). <https://doi.org/10.29101/crcs.v27i0.14142>

AGENDAS CIENTÍFICAS PARTICIPATIVAS. APORTES DE LAS ESCUELAS DE URBANIZACIÓN POPULAR

PARTICIPATORY SCIENTIFIC AGENDAS. CONTRIBUTIONS OF POPULAR
URBANIZATION SCHOOLS

ANA NÚÑEZ*

<https://orcid.org/0000-0002-9356-6710>

CRISTIAN SAR MORENO**

<https://orcid.org/0000-0002-6505-243X>

NATALIA CARRIÓN***

<https://orcid.org/0009-0003-4005-8354>

* Arquitecta (UNMdP). Diploma Superior en Ciencias Sociales, Magister en Sociología y Doctora en Ciencias Sociales, (todos por FLACSO) y Especialista en Políticas y Mercados de Suelo en América latina, por la Universidad Nacional de Colombia. Es Docente-Investigadora categoría I, Profesora Titular Regular del Taller de Urbanismo (FAUD/UNMdP). Es Coordinadora de las Escuelas de Urbanización Popular y Directora del Programa de Investigación y Extensión sobre Producción Social del Espacio y Derecho a la Ciudad. Es trabajadora militante en la universidad pública, y activista por el derecho a la vivienda adecuada y a la ciudad, junto a organizaciones sociales, y en mesas multiactorales de gestión en torno a problemas del habitar. Contacto: nunezmdp@gmail.com

** CONICET/IDUTyV/FAUD/ Universidad Nacional de Mar del Plata – Argentina. Contacto: cristiansarmoreno@gmail.com

Fecha de entrega: 12 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 27 de junio de 2025

RESUMEN

Estas reflexiones pretenden compartir los aportes que, desde la Universidad pública, en general, y desde nuestras Escuelas de Urbanización Popular, en particular, puedan retroalimentar la Agenda Científica Participativa. El objetivo particular es exponer el derrotero seguido desde el año 2021 en la co-producción de políticas urbanas que dignifiquen la reproducción de la vida en barrios populares de Mar del Plata. Ponemos en movimiento una tríada de teoría-conocimiento-acción, para forjar un tercer conocimiento colectivo transformador. ¿Cómo interactuamos los distintos actores sociales en esa tríada? ¿Podemos seguir pensando linealmente en que los políticos “apli-

*** Natalia es habitante del barrio popular de Bosque Grande, y representa a los vecinos en el proyecto de reurbanización del barrio, desde 2021. Expresidenta de la Cooperativa Unión de Luz –Mar del Plata–Argentina. Contacto: naraliarit@gmail.com

quen” este tercer conocimiento? ¿Cómo intervienen las controversias, intereses, negociaciones, temporalidades?¹

PALABRAS CLAVE: *Co-producción de conocimiento; derechos; barrios populares; transformación social; integralidad*

ABSTRACT

The purpose of these reflections is to share the contributions that, from the public University, in general, and from our Popular Urbanization Schools, in particular, can feed back into a transformative Latin American Participatory Scientific Agenda. The particular objective is to expose the path followed since 2021 in the co-production of urban policies that contribute to dignifying the reproduction of life in popular neighborhoods of Mar del Plata. We set in motion a triad of theory-knowledge-action, to forge a third transformative collective knowledge. How do the different social actors interact in this triad? Can we continue to think linearly about politicians

1. Este artículo es una versión corregida de la ponencia oportunamente presentada en el III Encuentro Latinoamericano de Territorios Posibles, titulada “Aportes desde la Universidad Nacional de Mar del Plata a las ACP Las Escuelas de Urbanización Popular”. Asimismo, recupera reflexiones expuestas en Núñez y Sar Moreno (2024) y Núñez y Bozzano (2023). Agradecemos profundamente las sugerencias del evaluador anónimo para enriquecer el texto definitivo.

“applying” this third knowledge? How do controversies, interests, negotiations, temporalities?²

KEYWORDS: *Co-Production of Knowledge; Rights; Popular Neighbourhoods; Social Transformation; Integrality*

INTRODUCCIÓN

Nuestra biografía

A mediados del año 2020, en plena pandemia del COVID-19, quienes conformamos el *Programa de Investigación y Extensión sobre Producción social del Espacio-Tiempo y Derecho a la Ciudad*, recibimos la notificación de que nuestro Proyecto Interfacultades de Investigación, Extensión y Transferencia (presentado a una convocatoria en 2019)³, había

2. This article is a corrected version of the statement opportunely presented at the III Encuentro Latinoamericano de Territorios Posibles, entitled “Contributions from the National University of Mar del Plata to the ACP Las Escuelas de Urbanización Popular”. Asimismo, recover reflections expressed in Núñez & Sar Moreno (2024) and Núñez & Bozzano (2023). We deeply appreciate the suggestions from the anonymous evaluator to enrich the final text.

3. Conformamos un grupo de docentes, investigadores y extensionistas de cinco unidades académicas de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Arquitectura y Urbanismo, Ingeniería, Exactas, Humanidades y Trabajo Social), que trabajamos en y con habitantes de barrios populares de Mar del Plata. Dicho Proyecto se denominó Producción del espacio y derecho a la ciudad. Conflictos, vivencias y discursos. Mar del Plata, siglo XXI (en curso), en el rubro Ciudades sostenibles, vivienda

sido seleccionado para su financiamiento por parte de la Secretaría de Políticas Universitarias (SPU). La particularidad de esta convocatoria era la *integralidad* de funciones (¿o integración?) universitarias, debiendo contar con “demandantes” del problema y “adoptantes” de los resultados⁴. Nuestra primera inquietud era ¿puede alguien que demande no esperar los resultados? O ¿puede alguien que adopte *resultados* no conocer o no padecer el problema de investigación? Y ello ya nos enfrenta a una arraigada concepción generalizada de “utilidad/aplicación/transferencia” para las políticas públicas, pero también frente al aparato regulador del sistema científico, dentro del cual estamos inmersos.

Contrariamente a ese principio, el propósito de nuestro proyecto integral e interdisciplinario es *contribuir al diseño* e implementación de políticas habitacionales y urbanas contrahegemónicas, sin desigualdad social, que aporten a dignificar la reproducción de la vida, con el horizonte en un proyecto donde se fortalezca la organización y el poder popular, coadyuvando a la toma de conciencia de los procesos explotativos y exaltando el sentido de la apropiación del espacio-tiempo, que no es más (ni menos) que el derecho a la ciudad y a la vida plena. Un propósito cuyo recorrido nos hermana con otras Agendas Científicas Participativas del país y de la región (en adelante, ACP), especialmente con “Puente de Fierro Territorio Po-

sible” (Bozzano y Canevari, 2020) que conocimos, paradójicamente, durante la pandemia. Siguiendo a estos autores, las ACP nacieron

...procurando superar: a) agendas que se formulan pero no se ejecutan, b) agendas con grandes lineamientos pero escasas acciones y c) agendas que se encuadran en fuertes sesgos sectoriales, para poder formular una perspectiva integral, integradora e integrada del territorio. (Bozzano y Canevari, 2020, p. 518)⁵

La fuerza que motivó a este grupo disciplinariamente heterógeno (y también en participación) para emprender este Programa (Figura 1), es que portamos en el propio cuerpo la desigualdad social, y nuestra insoportable disconformidad con este orden social, cada vez más violento, injusto e inhumano. Por lo tanto, vimos aquí una oportunidad para aunar(nos) colectivamente con organizaciones sociales y barriales que nos “demandaran”, e instituciones políticas que nos “adoptaran”, todas con las que, de una u otra forma, los distintos grupos académicos *teníamos vínculos previos*. Subrayamos esto porque, como veremos más adelante, la plenitud del Programa (a través de las Escuelas de Urbanización Popular), viene adquiriendo densidad desde hace dos años, en un barrio que nos “adoptó” pero no nos “demandó” originalmente.

y desarrollo urbano (2020-2023). El Programa es Miembro pleno de HIC-AL.

4. Ver este debate en Núñez y Salvia (2025).

5. “Las ACP se constituyen con la integración de 18 rasgos, los cuales se organizan en seis grandes dimensiones analíticas y aplicadas: 1. Génesis. 2. Perspectiva. 3. Teoría. 4. Políticas. 5. Contenidos. 6. Aplicación” (Bozzano y Canevari; 2020, pp. 512-514).

Figura 1: Nuestro Programa de IAP



Fuente: elaboración propia

Resulta paradójico que si bien desde hace mucho tiempo los avances científicos y académicos propugnan el diálogo inter y multidisciplinario, no se han plasmado en políticas públicas que abandonen el paradigma simplificador. Por ende, para contribuir a las demandas manifestadas por entidades sociales activas en el mundo barrial marplatense en relación a las condiciones del habitar y, así, coadyuvar colectivamente a los requerimientos del gobierno local en torno al diseño de políticas habitacionales que disminuyan la desigualdad social, nos resultaba imperioso avanzar en un nuevo conocimiento que permitiera profundizar la comprensión de las distintas formas de producción del espacio-tiempo barrial y las condiciones generales de reproducción, poniendo especial énfasis en las estra-

tegias sociales contrahegemónicas, que emergen como alternativas a la mercantilización, y que configuran lo que Lucio Kowarick (1996) denominó *explotación urbana*. La explotación urbana:

Refiere a la ausencia o precariedad de los servicios de consumo colectivo que, junto a la tierra y la habitación, se muestran como socialmente necesarios a la reproducción (...) y sólo puede ser entendida como una construcción histórica que, al alimentarse de un sentimiento colectivo de exclusión, produce la percepción de que algo falla y es socialmente necesario (...) y su negación constituye una injusticia, indignidad, carencia e inmaterialidad: lo legítimo puede institucionalizarse y hasta transformarse en norma jurídica. (Kowarick, 1996, 737)

Indefectiblemente, incidir en una política del habitar requiere explicar cómo las fracciones sociales más desfavorecidas

se relacionan/viven/perciben/conciben socialmente la producción del espacio-tiempo bajo la expropiación, de manera de promover frentes conscientes sobre las causas de dicha expropiación, sobre el proceso de construcción de las demandas sociales, y cómo ello se conecta con la acción política colectiva. Siguiendo a estos autores, la extensión crítica es un proceso y un posicionamiento ético, político y pedagógico, y no como algo que “se aplica”, una acción aislada, sino que es un proceso educativo transformador, incorporado a la tarea cotidiana. Su ejercicio impulsa un pensamiento crítico y una práctica consciente, así como un proceso de *integración* de las funciones universitarias (docencia-investigación-extensión-transferencia). En este marco, nuestra metodología de trabajo se encuadra en la extensión crítica la que, además de su dimensión pedagógica, busca promover la organización y autonomía de clases y grupos socialmente desfavorecidos, y aportar a la gestación de procesos de poder popular con el fin de transformar la realidad (Tommasino y Cano, 2016). En otras palabras, la extensión crítica permite producir conocimiento apropiado y apropiable por las organizaciones y actores sociales involucrados, a lo largo de todo el proceso, y contribuye a realimentar las currículas universitarias, tanto en el grado como en el posgrado. Justamente, el término *integralidad* es el trabajo interconectado desde una perspectiva territorial, en interacción con las políticas públicas (Tommasino, Medina y Toni, 2018), lo que fundamenta su potencial superador.

Nuestro abordaje metodológico se articulaba con diversas técnicas, y epistemológicamente sustentado en el método dialéctico e informado por la filosofía de la praxis, de manera de generar herramientas que *emergen de las demandas sociales*. Por ende, la perspectiva de trabajo asumida es la Investigación-Acción-Participativa de Orlando Fals Borda (1978), con la cual se rompe la oposición teoría-práctica, reconociendo la necesidad de articularlas en la co-producción de conocimiento. Ello requiere de un diálogo que responda a demandas horizontalmente construidas, propiciando la reflexividad del investigador y de los actores sociales, construyendo un tercer conocimiento nuevo y transformador, cuyo núcleo epistemológico es la noción de *praxis*, entendida como acción social orientada a la transformación social, y cuyo propósito es producir conocimiento relevante para la práctica socio-política (Fals Borda, 2015), o sea, la co-gestión/autogestión, fundamental para las organizaciones barriales.

Pero el año 2020 interpuso un obstáculo a nuestro trabajo territorial, que fue nada menos que la pandemia del COVID-19. No obstante, resultó una oportunidad para vincularnos y trabajar en red con otros colectivos que tuvieran nuestro horizonte. Así, pasamos a ser Miembros de Habitat International Coalition (HIC-AL-ARG-MO-047), de Habitat Argentina, de la Mesa Intersectorial de Políticas de Suelo del Ministerio de Desarrollo Territorial y Hábitat, en el año 2020 (IF-2020-70485209-APN-

SSPSYU#MDTYH), de la Red de Asentamientos Populares y de la Mesa de Trabajo Permanente de Barrios Populares y de las Agendas Científicas Participativas (ACP), ambas estas últimas coordinadas por el Dr. Horacio Bozzano.

En el ínterin delineamos, dentro del Programa, nuestras *Escuelas de Urbanización Popular*, que comenzaron a desarrollarse como parte del Programa en octubre 2021, pero también como un proyecto de extensión crítica específico, toda vez que sus fundamentos y desenvolvimiento fueron objeto de un escrito presentado y seleccionado por el ExMinisterio de Desarrollo Social de la Nación (Núñez, 2021), sobre lo que volveremos en otro apartado.

INTEGRACIÓN DE FUNCIONES UNIVERSITARIAS EN PANDEMIA

Mar del Plata presenta, históricamente, una problemática habitacional muy heterogénea a la vez que acuciante, en gran parte por su socio-génesis (Núñez, 2008). Podríamos, muy brevemente, caracterizar un déficit cuantitativo compuesto por unas 15 000 familias inscriptas en el Registro de demanda habitacional, y un déficit cualitativo que refiere, fundamentalmente, a situaciones precarias y de inseguridad en los servicios de infraestructura y la tenencia de la tierra y la vivienda. Tanto la Ley provincial 14449 de Acceso justo al Hábitat que se sancionó en el 2012, como la Ley nacional 27453 de Régimen de Regularización dominial e integración

socio-urbana del 2018 (actualmente modificada por la Ley 27694), nos permiten tener registro(s) territorializado(s) de los barrios populares, que son a la vez expresión y consecuencia espacial del proceso social capitalista, cuya base es la propiedad privada.

El problema que acá tenemos es todo un registro de demanda habitacional que hoy pasó las 15 mil familias que estás hablando también más o menos de un 23 % de familias con déficit habitacional...10 mil, 11 mil en situaciones eh... con las mismas condiciones habitacionales que una villa...bueno está bien que hay que hacer un corte, pero a veces dejás fuera gente, cosa que pasa con el Registro Nacional de Barrios Populares (ReNaBaP)⁶ también. (Entrevista personal a L. Técnico de la Dcción. Social de Vivienda, MGP, 15/02/21)

Las incongruencias en los diversos registros, hace que unas 4 000 familias permanezcan invisibilizadas en su problemática habitacional (Núñez, 2021a). En ese contexto hay, por ejemplo, 160 familias que habitan 20 has del barrio 27 de febrero y que están inscriptas en el ReNaBaP (denominadas “las

6. Este Registro se creó en Argentina mediante el Decreto N° 358/17 (posteriormente actualizado), con el propósito de relevar y mapear los Barrios Populares, hasta entonces denominados como villas, asentamientos y urbanizaciones informales, originados por estrategias de ocupación del suelo, con grados variables de precariedad, hacinamiento y tenencia irregular del suelo. Habitar un barrio inscripto en ReNaBaP implica acceder al Certificado de Vivienda Familiar, lo que impedía ser desalojado y tener derecho a solicitar dos servicios de infraestructura.

del fondo”), pero no en el registro del municipio. Este barrio tiene una génesis que responde a dos loteos diferentes, alrededor del año 1975, cuyas loteadoras sufrieron distinta suerte y se fue dando una dinámica de ventas fraudulentas de terrenos.

Hace 41 años que vivo en el barrio y les puedo asegurar que hay terrenos que han tenido 5, 6, 7 dueños. Y hay gente que a lo mejor compró por una inversión, y se piensa que tiene un terreno acá y cuando venga no lo tiene más. (Entrevista personal a vecina del 27 de febrero)

Respecto de los servicios, posee abastecimiento de luz eléctrica a través de la Cooperativa, no hay disponibilidad de cloacas, y actualmente está llegando la red de agua corriente. La red de gas era abastecida por la cooperativa hasta el año 2021 que pasó a ser responsabilidad de la empresa Camuzzi. El equipamiento educativo, social y cultural es sumamente escaso, y con muy poca apertura y concurrencia comunitaria. Las calles son prácticamente intransitables, de tierra e inundables, y el transporte público es muy deficiente. En este barrio, cuyas instituciones fueron “demandantes”, en pandemia pudimos empezar nuestro trabajo en tres ámbitos, plausibles de respetar el distanciamiento social pertinente: la plaza pública, la sociedad de fomento y el merendero comunitario, que podríamos denominar *lugares-eventos*⁷ de la

política (Borges, 2003). La asistencia y participación vecinal era completamente disímil según fuera el lugar de la convocatoria, lo que rápidamente nos dejó entrever una disputa de poder entre los distintos referentes, con intereses muy contradictorios. Además de los diversos talleres que brindamos, cuyo protagonismo lo adquirió la problemática de la tierra y las posibilidades de regularización dominial (cuya propuesta entregamos a la sociedad de fomento y la propia Municipalidad), realizamos un relevamiento georreferenciado urbano-habitacional exhaustivo lote a lote, cuyo propósito era ser un insumo de apropiación y socialización comunitaria que diera lugar a la construcción de las demandas vecinales en términos de políticas públicas. Entregamos el material a las nuevas autoridades que habían asumido, pero nunca logramos concretar la convocatoria al conjunto de la comunidad para que se apropie de las decisiones a tomar.

Uno de los talleres comunitarios que brindamos fue la construcción de una cocina roquet que fuera de uso público, en el terreno contiguo donde funcionaba uno de los merenderos pero que a la vez era la vivienda de la referente que había tomado posesión de un galpón abandonado. Ese taller fue complementado con otro sobre el proyecto comunitario de ampliación del merendero y que albergara la cocina y una huerta comunitaria, de manera de separar el ámbito privado de la vivienda de los usos públicos. Al poco tiempo, asistimos a la destrucción

7. Lugares-eventos refiere a lugares u objetos que se manifiestan como acciones (Borges, 2003, p. 11).

de la cocina porque aparecía como prioritario el uso del terreno para construir una vivienda para la hija de la *referente*⁸.

El *evento* en la plaza (que llamamos “*Los derechos en barrios populares*”), tuvo el propósito de una convocatoria más amplia, si se quiere ajena a las disputas de los referentes, y estaba dirigido especialmente a las 160 familias “del fondo” para que conocieran los derechos de que gozaban por habitar un barrio inscripto en el ReNaBaP. Sin embargo, ese taller se fragmentó con la presencia del referente de la sociedad de fomento cuyo interés era recibir *papeles* para gestionar la regularización dominiar “del resto”.

¿Es enteramente atribuible a la pandemia el no haber podido sostener una ACP en el 27 de febrero? ¿Fue un equívoco “confiar” en el *demandante* sin adentrarnos previamente en las disputas inter-actores o el mapa de relaciones de poder pre-existente, como señala Erreguerena (2020)? Sea como fuere, Bringel y Maldonado (2021, p. 485) nos alertan sobre que “tomar en serio el legado de Fals Borda supone entender y dialogar con las clases populares en sus contradicciones y en su potencial de ruptura (...) y los factores que llevan a la pasividad, al conformismo y el mantenimiento del statu-quo” (trad. nuestra).

Sin embargo, todo nuestro trabajo

fue fructífero “hacia afuera” toda vez que somos convocados por otros actores, vinculados a un barrio popular que había comenzado a formarse en plena pandemia. El detonante había sido el incendio de una casilla a causa del riesgo eléctrico, produciendo el fallecimiento de su habitante, y se nos solicita replicar allí nuestros talleres de electricidad básica. Empero, ya circulaba también el audiovisual sobre las *Escuelas de Urbanización Popular* (en adelante, EUP)⁹ y había pasado “la prueba” de los referentes de la iglesia que dirigían el merendero. Pero, ¿en qué consisten?

LAS ESCUELAS DE URBANIZACIÓN POPULAR

Sus fundamentos

Concebimos las Escuelas de Urbanización Popular¹⁰ imbricadas a los principios de la Educación Popular de Paulo Freire (2002) y de la Investigación Acción Participativa de Fals Borda (1986), cimentando derechos *desde adentro*, y construyendo poder social desde las bases comunitarias, a través de la extensión crítica. La instrumentación se basa, como eje transversal a un conjun-

8. Con referente, en Argentina nos referimos a la persona reconocida por vecinos y personas en general, como la responsable de un espacio barrial comunitario u organización social.

9. Puede verse este audiovisual en <https://youtu.be/5MjN-vr0kV8>, y otros relacionados al proyecto en <https://youtu.be/4e40Fx6971c>, https://youtu.be/i6ym7lrif_M y <https://youtu.be/VaITBrkmu9E>

10. Las EUP han recibido distintos reconocimientos políticos y académicos, por lo que su descripción y, especialmente el caso de Bosque Grande, resultó ampliamente difundido por distintos medios.

to de técnicas de trabajo, en la concepción de mapeo comunitario de David Jiménez (2019), el cual promueve la reapropiación social del territorio, recuperando y revalorando la historicidad y la cultura, potenciando la visualización colectiva, familiar y de género de situaciones-problema del habitar desde la perspectiva de derechos.

Metodológicamente, como equipo, acercamos nuestra propuesta de EUP a los habitantes de barrios populares, organizados o no, que requieran nuestro acompañamiento por decisión de ellos y aceptamos siempre y cuando no haya un trabajo previo de otro grupo académico u organización social con fines partidarios. Realizamos asambleas en territorio con el propósito de escuchar y ordenar las problemáticas, y fijar objetivos que se trabajan semanalmente en Mesas de trabajo. Ello permite la co-labor en la construcción de las demandas sociales y proyectos comunitarios, para su posterior co-gestión comunitaria de políticas públicas, lo que se expondrá con más detalle en acápite siguientes. Su origen radica en nuestra inquietud ético-política y pedagógica de mancomunar la generación de instrumentos comunitarios que permitan la transformación social, el reconocimiento y la promoción integral de derechos sociales (a la vivienda adecuada, al agua potable, a la ciudad, al trabajo, el ocio, etc.); que contribuyan a la apropiación y defensa del territorio y, por lo tanto, a la formulación colecti-

va de políticas populares del habitar, en el marco de políticas urbanas vigentes (Integración sociourbana de Barrios Populares, Ley 14449 de Acceso Justo al Hábitat, pactos y tratados internacionales). La urbanización popular (también llamada Planeamiento participativo o insurgente), es un proyecto contrahegemónico y contrario al urbanismo tecnocrático, que se erige sobre narrativas socio-territoriales construidas por los sectores populares. Como dice Fernández Álvarez (2018, p. 27) “las prácticas creativas que desde diferentes temporalidades de la precariedad desarrollan los sectores populares para atender la producción y reproducción de la vida, son el fundamento para la producción de derechos colectivos”. Pensamos las EUP

Como una estrategia urbanística popular colaborativa, que considere el significado de la vida urbana de los trabajadores involucrados. El (en)tramado complejo de territorialidad-vivienda-suelo-trabajo reclama la articulación de programas, ministerios y direcciones (nacional, provincial y local) desde un paradigma que entrame lo común, desafiando epistémica y políticamente el rol de los municipios en el planeamiento territorial. Los instrumentos de gestión y co-gestión para la transformación social están en manos de la territorialidad popular, que es la que posee el potencial para producir en base a las necesidades sociales y no de las necesidades de reproducción del capital. (Núñez, 2021, pp. 72-73)

*Reflexiones en tránsito*¹¹

¿Qué problema tenemos entre manos cuando desde nuestro posicionamiento ético-político y pedagógico, como trabajadores académicos, apostamos por la denominada *extensión crítica*¹², la educación popular de Freire y la IAP de Fals Borda? Dialogamos con estos autores porque sus fundamentos (co-producir conocimiento para la transformación social, impulsar un pensamiento crítico y una práctica consciente, promover la organización y autonomía de clase de los sectores sociales desfavorecidos, aportar a la gestación de procesos de poder popular a los efectos de transformar esta realidad cada vez más injusta, desigual y deshumanizante; co-producir conocimiento relevante, entonces, para la práctica socio-política autogestionaria, que quiebre las relaciones asimétricas), constituyen principios rectores de nues-

tras EUP. En este sentido, las ACP, en tanto nos vincula con académicos, estudiantes, habitantes rurales, campesinos, habitantes de barrios populares, etc. de distintas regiones de América latina, nos parece un salto cualitativo y en el que las EUP comienzan a trascender fronteras.

En definitiva, la intercomunicación de saberes se alcanza siendo *sentipensante* (Fals Borda, 2015) y contribuyendo a la toma de conciencia crítica de las fracciones expoliadas sobre sus necesidades radicales, a través de la co-producción de conocimiento y coligando los procesos hacia el derecho a la ciudad, como *proyecto desalienante*, o *inédito viable*, de Freire (2002, p. 25). Este concepto de inédito viable se encuentra más allá de una situación límite en que se encuentra un individuo (la enajenación, la cosificación, la dominación, la alienación), a veces perceptible y a veces no, y que debe superarse a través del proceso acción-reflexión-acción. Lo inédito viable se concreta en una acción y será construido en una nueva realidad transformada, transformándonos (Tommasino, *et. al*, 2022, p. 343). Pero la pregunta que nos ofrece Freire (2002, p. 125) es ¿cómo hacer concreto lo inédito viable? ¿Cómo superar esas alienaciones o lo que Freire denomina *anestesia histórica* (Freire, 2002, p. 168) que impide ver ese inédito viable y que conduce al inmovilismo o la apatía? En este marco, entendemos que la *participación* de las clases populares en la búsqueda-acción de esa transformación, no es algo que “se pide”, o “se da”, sino

11. Por sugerencia de un evaluador, adelantamos a este punto estas reflexiones que, efectivamente, nos surgieron durante una exposición académica, relatando nuestro trabajo, y que se publicaron en Núñez y Sar Moreno (2024).

12. Desde que abordamos un proyecto de integralidad, cuyo proceso y resultados sustentan este artículo (y tantos otros), nos resulta sumamente dificultoso discernir entre investigación-extensión-vinculación, complejidad que no termina de resolver el concepto de extensión crítica. Sin embargo, los aparatos universitarios continúan burocráticamente fragmentados, lo que nos ofrece un enorme obstáculo institucional a la vez que, no pocas veces, las propuestas de Fals Borda y Paulo Freire quedan en meros enunciados a la mode. Ver Núñez y Salvia (2025).

que la concebimos como la lucha contra la desigualdad en las distintas formas de apropiación de la ciudad, rescatando, una vez más, “las pequeñas contradicciones de los sujetos ocultos, como los protagonistas de la Historia, y reconociendo el derecho fundamental de decidir sobre su rumbo” (De Souza Martins, 2008, p. 132).

Según nuestra experiencia, esa anestesia histórica que opera como obstáculo epistemológico para concebir ese inédito viable, que opera tanto en funcionarios, como en habitantes, es la forma divinizada de la propiedad privada. ¿Cómo se vive la violencia de la propiedad en el cuerpo de los habitantes?

No existe el barrio, no existimos nosotros acá. No tenemos calle, no tenemos nada. Mi calle no existe, esta calle no existe. No tenemos nada, yo no puedo poner los documentos de mis hijos, a mi nombre acá, porque no aparece. (Entrevista personal a habitante BG)

Yo considero que es mi terreno, porque yo trabajé en ese terreno, y no voy a permitir que venga otro a meterse donde yo trabajé. Yo lo apropio, y es mío. Porque si yo vivo pensando que no es mío, vivo a la bartola. (Entrevista personal a habitante BG)

Y X te dice que lo compró él, y el tipo de enfrente del taller, te dice que lo compró él, cuando alguien quiere poner una casilla, vos ves que de allá enfrente te sacan fotos. Y llaman a la policía enseguida. (Entrevista personal a habitante BG)

Para poder avanzar en la desnaturalización de estos procesos, es interesante apelar a la noción de *etnografía popular* de Borges (2009, p. 25) que nos permite comprender las investigaciones que los

propios habitantes hacen en su vida cotidiana, escapando de homogeneizaciones espurias. Siguiendo a Borges (2003), en la política (partidaria) pareciera necesario no cumplir las promesas, para tener algo por lo que “volver”, o tener *fe, esperanza, resignación*. Espacio, tiempo y política... Hombres, mujeres, niños envueltos en la *espera* de la decisión de algún/a funcionario de turno que tenga el poder de sus destinos en sus manos (Borges, 2003, p. 30). Sin embargo, tomar posesión de una porción de tierra para vivir, es un acto de ejercicio político; un acto de ejercer derechos pero la *respuesta*, no siempre es igual para todos, incluso en la manifestación espacial y material de los recursos. En efecto, en el desenvolvimiento de nuestras EUP en los distintos barrios, pudimos presenciar una cotidianeidad espacio-temporal diferencial, en tanto se responda o no a una política partidaria que articula a nivel nacional¹³.

En los barrios populares, la cotidianeidad del espacio-tiempo se caracteriza por una serie de ritmos particulares que, atravesados por la lucha de clase, se relacionan con las necesidades y ac-

13. Por ejemplo, distintos materiales y dimensiones en espacios comunitarios, tener vehículos o no, mayor premura en lograr recursos, etc., lo que también observamos en grupos I+D que articulan, en uno y otro caso, y obtienen ciertos beneficios, materiales y simbólicos. También, organizaciones sociales que han logrado pingües recursos económicos por parte del gobierno para adquirir maquinarias y proponen alquilarlas a otras organizaciones, cuando ellas no las usan.

tividades diarias de las personas que los habitan. En estos territorios, es común que las personas tengan horarios de trabajo irregulares, que deban adaptarse a horarios de transporte público limitados o a caminar esquivando charcos para poder llevar a los niños a la escuela. Esto genera una serie de ritmos en el uso del espacio y el tiempo que influyen en la vida cotidiana de los habitantes del barrio. Las actividades, los movimientos que se generan en la ciudad, afectan la experiencia cotidiana de las personas que la habitan de acuerdo a un ritmo se construye socialmente influenciado por factores culturales, económicos y políticos. Por ende, ¿Cómo se relacionan los ritmos urbanos con la lucha de clases y la militancia en los barrios populares? ¿De qué manera los ritmos urbanos pueden influir en la experiencia cotidiana de vivir en un barrio popular? ¿Cómo se pueden utilizar los resultados del análisis de los ritmos urbanos para informar el diseño de políticas y programas urbanos que respondan mejor a las necesidades de las comunidades de los barrios populares?

En este sentido, buscamos ir más allá de las formas tradicionales de análisis urbano, que se centran en el espacio físico de la ciudad para identificar las necesidades y demandas específicas de los barrios populares, y así contribuir al diseño de políticas y programas urbanos que respondan mejor a los ritmos cotidianos.

Las formas organizativas de base (territorialmente situadas en barrios popu-

lares), con las que trabajamos mancomunadamente, adquieren un lugar relevante en tanto su propia existencia permite traslucir las contradicciones inscriptas en el espacio- tiempo, así como las posibilidades de cambio que puedan surgir de esa realidad, ese *inédito posible*. En este sentido, incentivar la formación de una cooperativa, fue una de las formas que ensayamos (independientemente de los resultados), como lucha a través de una organización de economía colectiva, en busca de autosostenibilidad económica y autonomía política, bases para construir poder popular.

Pero ¿Cómo se construyen los territorios de resistencia en los barrios populares y cuál es su importancia para la lucha de clases? Las organizaciones que articulan con la política partidaria, ¿siguen construyendo territorios que resisten cuando su cotidianeidad espacio-temporal se ve atravesada por la política partidaria? ¿Cuáles son las prácticas y estrategias de resistencia que desarrollan ambos tipos de organizaciones de base en estos territorios y cómo pueden contribuir a la construcción de otra sociedad más justa y solidaria? En otros términos, la lucha contra la desigualdad (en las diversas formas que se manifiesta) se verá limitada si las formas organizativas de base se incorporan a la lógica del poder institucionalizado, jerárquico y burocrático, y pierden su carácter horizontal y autónomo. Entonces, en vez de construir poder popular desde abajo, podrían caer en la tentación de buscar el acceso al poder en estructuras piramidales “desde

arriba”, a través de alianzas partidarias, religiosas y/o académicas que reproducen la anestesia histórica, obturando el inédito viable que nos propone Freire (Núñez y Sar Moreno, 2024).

En este marco, nos interesa reflexionar en qué medida y de qué manera estas formas organizativas se constituyen en territorios de resistencia que puedan contribuir a la construcción de otra sociedad, de todos y todas, horizontal, auto-gestionada, solidaria y justa, a través de prácticas y estrategias de resistencia y lucha contra las estructuras de poder y dominación, si no somos capaces de sacar a la luz, *junto* a los habitantes de los barrios populares, nuestras propias contradicciones en el trabajo académico. Por ejemplo, organizaciones privadas, financiadas por empresas, operando desde la universidad pública. En tanto sujetos atravesados por relaciones sociales capitalistas, inmersos en la contradicción general capital- trabajo, deberíamos ser capaces de accionar sobre estas contradicciones, de igual manera que generamos conocimiento en un movimiento constante y espiralado junto a los habitantes del barrio popular. Este movimiento, asimismo, no solo responde a un proceso cognitivo, sino también un proceso emocional y corporal, que nos permite entender y actuar en el mundo de una manera más completa y conectada con nuestras experiencias cotidianas. Solo así, nuestro sentir-pensar-actuar se comprometerá políticamente con la transformación social y la construcción de alternativas al orden dominante y los

sistemas hegemónicos de conocer para la acción transformadora. En todo caso, como planteamos en Núñez y Salvia (2025), “La perspectiva de la extensión crítica supone (...), una forma de pensar el conocimiento unido a la acción emancipadora, que implica no solo una forma de vínculo, sino que nos obliga a procesos autorreflexivos críticos de nuestra actividad” (Núñez y Salvia, 2025, p. 34). Nuestra experiencia más avanzada y concreta para reflexionar en torno a estos procesos, es la que venimos desarrollando en un sector del Barrio Bosque Grande (14 has), que comenzó a ser apropiado por familias expulsadas del mercado formal de la vivienda, en plena pandemia del COVID-19, y cuyo desenvolvimiento expondremos a continuación¹⁴.

14. Como ya mencionamos al comienzo, dado el tiempo transcurrido desde que presentamos este artículo, la descripción de este caso ha sido ampliamente difundida.

SU DESENVOLVIMIENTO, INTEGRALIDAD Y APORTES A LAS ACP

*"Queremos lograr tener un barrio mejor,
seguir luchando por talleres y salidas laborales
para las personas. Tener una vivienda digna,
cumplir con el derecho a una vivienda digna.*

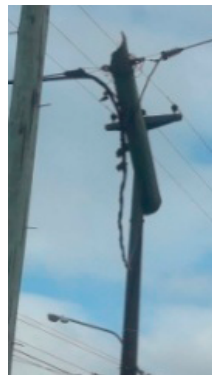
*Por más que nos digan que no,
vamos a seguir avanzando"*

(Natalia)¹⁵

En el barrio Bosque Grande de Mar del Plata, hay una chacra¹⁶ indivisa que, hasta la pandemia, estaba habitado por sólo 20 familias que ya estaban inscriptas en el ReNaBaP. Pero si antes de la pandemia los indicadores referidos a pobreza, indigencia, empleo, alimentación y hábitat ya eran muy poco alentadores en la Argentina, la crisis sanitaria, económica y social, pero sobre todo civilizatoria que aceleró el COVID-19 a partir de inicios de 2020, retrotrajo al país a una situación cuyo término más representativo y generalizado fue el de la *caída en la inseguridad* alimentaria, ocupacional, sanitaria, y habitacional, alcanzando, como señalan Langou *et. al* (2020), a hogares que no eran pobres por ingresos hacia 2019 (Núñez, 2021). Así,

el macizo indiviso de Bosque Grande fue progresivamente recibiendo familias que eran expulsadas, desalojadas o que ya no podían afrontar un alquiler, y comenzó, cada familia de forma individual, a levantar su vivienda. Va de suyo que el abastecimiento de luz eléctrica y agua sólo es posible extenderlo de forma precaria e insegura de la única alimentación que ofrecen las bocas instaladas sobre las avenidas, y de allí se prolongan mediante mangueras (Figuras 2 y 3)

Figura 2: tendido eléctrico



Fuente: archivo personal

15. "De asentamiento a barrio. La historia de lucha en La comarca, de Bosque Grande". En Qué digital, 01-05-2022, en <https://quedigital.com.ar/sociedad/de-asentamiento-a-barrio-la-historia-de-lucha-de-la-comarca-en-bosque-grande/>

16. Se denomina "chacra" a una parcela de tierra de 13 hs., sin subdividir en lotes, es decir, sin calles ni parcelamiento.

Figura 3: tendido de mangueras



Fuente: mapeo comunitario

Como ya mencionamos, fue a raíz de la pérdida de una vida humana por un incendio de la casilla donde vivía, que insistentemente desde el Centro de Extensión Universitaria (que ya venía realizando algunas acciones en el asentamiento), nos convocan específicamente para dictar un taller sobre riesgo eléctrico. Sin embargo, teníamos otra propuesta: desarrollar las Escuelas de Urbanización Popular, si no había otra organización o grupo con trabajos previos de urbanización integral. Mantuvimos entonces dos reuniones con los máximos referentes del Merendero María de Nazaret (Parroquia Santa Rita y Hogar de Cristo), para explicar los objetivos y poder tener una primera reunión con los vecinos.

Nuestra primera Mesa Permanente de Trabajo (en adelante, MTP), fue en septiembre 2021. Concurrieron unos 25 vecinos, en su gran mayoría mujeres, con muchas ganas de emprender acciones. Las voces de esa tarde se centraron en el problema de la tierra: *“Esto es de Cros, que debe 30 años de impuestos”*; *“No, los dueños son los Testigos de*

Jehová”; *“Estas tierras están hipotecadas”*, *“Todos pagamos el pedazo de tierra”*, *“Nadie nos escucha”*. Pero lo más sorprendente fue: a) que entre ellos no se conocían y a nuestra pregunta *“¿Cuántas familias son?”* las respuestas eran de lo más diversas, y b) nos preguntaron *“¿Qué es eso del ReNaBaP?”*

Ante esta situación de total desconocimiento no sólo barrial sino de los derechos a los que podían acceder, en esta primera MTP acordamos mantener talleres semanales para ir acordando objetivos, reconocer problemas y fijar acciones, paralelamente a trabajar sobre la normativa que atañe a los barrios populares y, especialmente, los derechos implicados, para poder proyectar comunitariamente la urbanización integral del barrio: conocer para proyectar y crear un territorio posible. Comenzaba nuestro *diálogo de saberes y de haceres* (Bozzano y Canevari, 2020). Para ello, acordamos realizar un relevamiento aéreo mediante dron para tener material cartográfico sobre el que trabajar, y poder realizar el censo comunitario. La información a recabar se definió en uno de los talleres, elaboramos las planillas y sobre ellas se hizo otro taller de capacitación para poder realizarlo (noviembre/diciembre 2021). Con la información procesada y las imágenes aéreas, se mantuvo una reunión con funcionarias del ReNaBaP Buenos Aires, y pudimos solicitar la ampliación del barrio al registro (diciembre 2021).

Mientras se daba este trabajo barrial, comenzamos la indagación en el Juzgado sobre el tema de la hipoteca de la

tierra, y con la Subsecretaría de Hábitat de la Comunidad (Dirección de Tierras) para ir teniendo apoyo concreto, y con la Dirección de Planeamiento de la MGP para delinear acciones. Es importante señalar que fue nuestro equipo el que informó al municipio el estado de situación del predio, de manera de encuadrar un consorcio urbanístico dentro de la Ley 14449. Por supuesto, paralelamente se trabajaba los martes en la MTP del “Taller de urbanización” todas estas cuestiones: propiedad, tenencia, posesión, regularización dominial, normativa urbanística, Ley 14449, Ley 27453, tratados internacionales sobre derecho a la vivienda adecuada y derecho a la ciudad pues, sin estos elementos conceptuales no puede proyectarse una urbanización integral popular.

Vale destacar aquí el proceso dialéctico seguido en la *integralidad*, ya que no hubo nada de linealidad, en el proceso triádico de investigación/extensión/transferencia, sino que el diálogo de haceres, por ejemplo, alimentaba el diálogo de saberes hacia los funcionarios públicos y esto volvía como diálogo de haceres hacia los talleres¹⁷.

Paralelamente a todo este proceso, los biólogos del equipo tomaron muestras del agua de consumo y a partir de los resultados dictaron un taller sobre el derecho universal al agua en cantidad y calidad; los de sociales producían infor-

mación cuanti-cuali sobre la conflictividad barrial marplatense por el derecho a la vivienda y a la ciudad, todo lo cual nos permitió elaborar cartillas comunitarias, encuadradas en los principios rectores de la Ley 14449 (Figura 4).

Figura 4: cartillas comunitarias



Fuente: elaboración propia

Siguiendo a Fals Borda, la IAP (...) “es método de estudio y acción, pero siempre sin perder el compromiso existencial con la filosofía vital de cambio que la caracteriza” (Fals Borda, 1986, p.320). Empero, como señala Ruétalo (2022, p. 224) “esta intencionalidad de cambio no es el discurso sobre la transformación posible o necesaria, sino la puesta en acto de otros modos de desplegar procesos de enseñanza-aprendizaje, de producir conocimiento con otros y de dialogar con otras formas de saber”. En este sentido, es fundamental para nosotros que las lideresas barriales comprometidas con todo este proceso, sean las protagonistas de otros múltiples

17. Puede verse el audiovisual sobre este tema en <https://youtu.be/GV-dBk0qHQw>, y está desarrollado en Núñez y Salvia, (2025).

espacios de intercambio inter-actorales, nacionales e internacionales. Por ello, son ellas quienes toman la palabra, por ejemplo, en las plenarias de HIC-AL en la campaña regional de incidencia “Nuestras ciudades, nuestros barrios, nuestros derechos” (Figura 5).

Figura 5: participación de las mujeres en Campaña Regional de HIC



Fuente: archivo personal

Pero no podemos dejar de señalar aquí el punto de inflexión que representó para nuestro trabajo mancomunado de “educación problematizadora, popular y liberadora”, como diría Paulo Freire, nuestro encuentro con la MTP Federal Barrios Populares de Bariloche y La Plata. Entre otras riquezas, eso posibilitó articular a *mujeres empoderadas*¹⁸ de

18. Con este término, en Argentina nos referimos a que, a medida que las lideresas barriales iban estudiando la legislación, comprendían sus derechos, se capacitaban en oficios, se vinculaban con funcionarios, etc. empezaban a tomar decisiones que involucraban el desenvolvimiento y mejoramiento de su calidad de vida. Es decir, se sentían con poder para modificar la situación.

Bosque Grande con *mujeres empoderadas* de Puente de Fierro, en el Encuentro de Territorios Posibles en La Plata (Figura 6), a la vez que la declaración de interés de dicho Encuentro por parte de la Legislatura provincial, nos permitió dar a conocer lo que veníamos realizando en nuestro territorio, a concejalas marplatenses que se nos aliaron (hasta ahí nomás...). A partir de aquí, nuestro Programa fue declarado de interés municipal por el HCD por nuestro aporte social, urbano y comunitario en barrios populares (RES. 4850/22), y logramos abrir dos expedientes para la apertura de calles del predio (Figura 7), y de la mesa de trabajo en el municipio. Y por nuestros aportes específicos para la resolución del conflicto con la tierra, el municipio nos convocó para la firma de un Convenio a través de la Secretaría de Obras y Planeamiento Urbano, y con los aportes de las Subsecretaría de Gobierno y Desarrollo Social, para desarrollar actividades conjuntas de investigación, extensión y/o transferencia, tendientes al fortalecimiento de políticas de suelo, acceso a la vivienda y derecho a la ciudad (Exp. 737-5/2022). Asimismo, se produjo otro encuentro de las lideresas de Bosque Grande y Puente de Fierro, en ocasión de conmemorar los 10 años de la sanción de la Ley 14449, en Chapadmalal¹⁹.

19. Este Encuentro fue organizado desde el Consejo Provincial de Vivienda y Hábitat, de la Subsecretaría de Hábitat de la Comunidad, Gobierno de la Provincia de Buenos Aires. Desde el año 2022,

Faltaban abrir sólo dos calles pero, hasta el día de hoy, no hemos logrado que finalicen el trabajo. Sin embargo, a fines del año 2024 si se pudo hacer el tendido legal de luz eléctrica, instalar medidores sociales en las viviendas, y entregar Certificados de domicilio por parte de la Dirección Social de Vivienda de la Municipalidad. Esto exigió un arduo trabajo territorial de relevamiento que mejoró sustantivamente la calidad de vida pero, a la vez, comenzó a valorizar la venta de los “lotes con mejoras”.

Si bien son logros y avances sustantivos concretados en poco tiempo, no podemos dejar de llamar la atención sobre la relatividad de ese “poco tiempo”. Decimos esto, quizás en relación a procesos mucho más largos que transitan otros barrios populares. Pero el “tiempo” es consumo de vida que se desenvuelve en situaciones de obscena desigualdad, y no podemos ni debemos naturalizar el ya de por sí escaso tiempo de los sectores populares, que se sigue constriñendo en expedientes burocráticos cuando, hoy, los derechos colectivos deberían primar por sobre los privados. Por mencionar un ejemplo, la Agenda 2030 y los ODS fijan a los gobiernos obligaciones de políticas públicas para todos los habitantes.

Es un tema político, porque los políticos... vivimos de promesas, vinieron muchos acá. Fuera del tema político porque la gente no se engancha. Acá estuvo (una concejala), acá estuvieron un montón de promesas, y *en las promesas nos morimos*. (Entrevista personal a habitante BG)

En este sentido, planteamos algunas preguntas para debatir juntos ¿Cómo incentivamos el (declamado) papel del municipio en la promoción de la integración socio-urbana?; ¿Cómo “destrabamos” temores del gobierno local frente a una propuesta innovadora en cuanto a instrumentos de gestión del suelo?; ¿Cómo (de)construimos una agenda pública tecno-burocrática que desconoce y vulnera derechos internacionalmente reconocidos? En definitiva, ¿Cuáles son los obstáculos epistemológicos y políticos que impiden a los funcionarios locales (re) conocer la planificación popular y las demandas horizontalmente construidas, y su propia legalidad (Ley 14449; Ley 27453 y modif.; Ley 11622, entre otras?

Por último, aunque no menos importante, el problema laboral de la población es un tema de envergadura. Así como trabajamos en los Talleres de Urbanización, fueron surgiendo demandas para talleres de capacitación en oficios, con miras a poder conformar una cooperativa que pudiera realizar las futuras obras de mejoramiento barrial y habitacional, y el equipo ofreció el de riesgo eléctrico y electricidad básica, construcción en seco, conexiones de fluidos y termofusión, entre otros, lo que se ha descripto de forma específica en Núñez, *et.al* (2023). (Figura 9). Así se conformó la Cooperativa de Obra y Construcción Unión de Luz, compuesta mayoritariamente por mujeres. Una cooperativa que luchó por mantener su autonomía, incluso hasta cuando le ofrecieron la compra jurídica por parte de una orga-

nización política afín al gobierno nacional. Como señalan Bringel y Maldonado (2021, p. 478), “el trabajo de Fals Borda fue, desde sus inicios, independiente de cualquier partido o grupo político, aunque se hayan mantenido intercambios”. Sin embargo, esto ha conllevado un alto costo para la cooperativa, hoy disuelta.

Figura 9: entrega de certificados de los talleres



Fuente: Archivo personal.

REFLEXIONES FINALES

En mi barrio estoy teniendo
la oportunidad de pensar yo, me
están abriendo un montón mi cabeza
(Natalia, habitante BG)

Por todo lo expuesto en este trabajo, las EUP pueden ser un aporte replicable para las ACP, como “arenas negociadas de abstracciones disciplinares” (Philippopoulos-Mihalopoulos, 2017, p. 656). Como señalan Bozzano y Canevari (2020, p. 42) nuestro proyecto integral interdisciplinario, interactoral, interinstitucional, con intervención, transformación, y una metodología novedosa que exploramos en un contexto adverso. Convivir aquí implica zambullirse en una complejidad de relaciones de poder y resistencia, en un mar de explotación y dominación, donde el territorio es una opresión que queremos transformar, construyendo otra territorialidad posible. Adversidad que podemos sintetizar en dos dimensiones: 1) los intereses y temporalidades burocráticas, ajenos a la cotidianeidad barrial; y 2) la fragmentación y contradicciones sociales que emergieron a lo largo del proceso, al interior de los propios habitantes del barrio: vinculaciones a acciones delictivas, vecinos que especulan con la venta de tierra, y quienes continúan participando del proyecto de reurbanización.

La propiedad privada es la explicación, la base y la emergencia de formas socioterritoriales de apropiación del habitar que empuja a millones de personas

de nuestras ciudades a vivir en condiciones inhumanas, y fundamenta el *expediente* como único argumento legítimo de nuestras burocracias, subsumiendo un derecho colectivo en un derecho individual, no sólo soslayando tratados internacionales y leyes nacionales y provinciales, sino fundamentalmente cercenando derechos fundamentales que hacen al consumo de vida en términos espacio-temporales.

Está todo muy, muy orientado y muy guiado por la idea de propiedad privada... de las supuestas bondades de la propiedad privada. El problema es el capitalismo, el capitalismo es el problema para todo. (Entrevista personal a técnica de la Subsecretaría de Hábitat de la Comunidad).

En nuestra trayectoria de investigación militante, los saberes-haceres forman parte del proceso, pero los conocimientos que cada uno portamos se alejan de su carácter individual, se colectivizan y se transforman en nuevos conocimientos contruidos colectivamente. Se trata de saberes-haceres que consideramos emancipatorios, en tanto surgen de una reflexión forjada en prácticas de resistencia, en un espacio-tiempo concreto.

Así, convocamos a construir un objeto de estudio desde la transdisciplina, la cual “*comprende*, como el prefijo ‘trans’ lo indica, lo que está, a la vez, entre las disciplinas, a través de las diferentes disciplinas y más allá de toda disciplina. Su finalidad es la comprensión del mundo presente, y uno de sus imperativos es

la unidad del *conocimiento*” (Nicolescu, 1996, p. 37). Analizar la producción situada del espacio-tiempo social es una intersección compleja de dimensiones y niveles que requiere no sólo del concurso y la cooperación de cada actor social y grupo de investigación, sino que abogue por la transdisciplinariedad como horizonte de la praxis humana.

En este sentido, nuestros aportes a las ACP intentan incidir en sentidos epistémico, metodológico y político, en la interseccionalidad entre lo dado y lo posible. Empero, también en nuestros intercambios y debates sobre el desenvolvimiento de las ACP impulsamos, a partir de este trabajo mancomunado con habitantes de barrios populares, un cambio de paradigma en los modos de pensar y hacer ciencia y producir conocimiento, que posibilite rupturas disciplinares y funcionales al interior del aparato regulador. En otras palabras, ¿por qué razón Natalia, Tully, Rosa y tantas otras lideresas barriales quedan como “actores sociales” y no como “integrantes” de un proyecto académico? Vaya como ejemplo, de lo posible, la imagen del día en que las lideresas de Bosque Grande –en los nombres de Naty, Yamila, Caro, Pato– “nos” dieron una clase de urbanización popular en nuestro Taller de urbanismo, en la universidad pública (Figura 10).

Figura 10: Lideresas de Bosque Grande, dictando clase de urbanización popular



Fuente: Archivo personal.

REFERENCIAS

- Borges, A. M. (2003). *Tempo de Brasília. Etnografando lugares-eventos da política*. NuAP/Relume Dumará.
- Borges, A. M. (2009). Explorando a noção de *etnografia popular*: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas. *Cuadernos de Antropología social*. N° 29. FFyL/UBA, 23-42.
- Bozzano, H. y Canevari, T. (Coord). (2020). *Transformar diálogos de saberes en diálogos de haceres. Ciencia, comunidad y políticas públicas*. Edulp/Debates.
- Bringel, B. & Maldonado, E. (2021). Pensamento crítico latino-americano e pesquisa militante em Orlando Fals Borda: práxis, subversão e libertação. En Trindade, H. *Uma longa viagem pela América Latina: Invenção, reprodução e fundadores das ciências sociais*, (pp. 468-489). CLACSO.
- De Souza Martins, J. (2008). *A sociabilidade do homem simple*. Ed. Contexto.
- Erreguerena, F. (2020). Repolitizar los territorios. Reflexiones sobre los conceptos de territorio y poder en la extensión universitaria. *Revista *E*, N° 13. UNL, 1-13.
- Fals Borda, O. (1978). *Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Federación para el Análisis de la Realidad Colombiana (FUNDARCO).
- Fals Borda, O. (1986). La investigación-acción participativa: Política y epistemología. En A. Camacho (Ed.) *La Colombia de hoy*, (pp. 21-38). Cerec.
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América latina*. Siglo XXI/CLACSO.
- Fernández Álvarez, M. (2018). Más allá de la precariedad: prácticas colectivas y subjetividades políticas desde la economía popular argentina. En Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*. N° 62, 21-38.
- Freire, P. (2002). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo XXI (5a reed.).
- Jiménez Ramos, D. (2019). *Geo-grafías comunitarias. Mapeo comunitario y cartografías sociales. Procesos pedagógicos creativos de intervención y acompañamiento comunitario para la gestión social de los territorios*.

- Cuaderno de trabajo. Camidabit/Los paseantes
- Kowarick, L. (1996). Expoliación urbana, luchas sociales y ciudadanía: retazos de nuestra historia reciente. *Estudios Sociológicos*, XIV (42), 729-743.
- Langou, G.; Kessler, G.; della Paolera, C.; y Karczmarczyk, M. (2020). *Impacto social del Covid-19 en Argentina. Balance del primer semestre 2020*. CIPPEC. Documento de trabajo 197. Centro de Implementación de Políticas Públicas para la Equidad y el Crecimiento (CIPPEC).
- Medina, M. y Tommasino, H. (Comp). (2018). *Extensión crítica. Construcción de una Universidad en contexto. Sistematizaciones de experiencias de gestión y territorio de la Universidad Nacional de Rosario*. UNR editora.
- Nicolescu, B. (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*. Ediciones Du Rocher.
- Núñez, A. (2008). Sobre la génesis urbana y las fracciones sociales. 'Hay una cosa que se llama Mar del Plata, donde está Martín...'. *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 17-1.
- Núñez, A. y Salvia, V. (2025). *(Ex)Tensión crítica en Territorialidades Entramadas*. Mar del Plata: EUEM. https://eudem.mdp.edu.ar/libros_digitaes.php?id_libro=1741
- Núñez, A; et. al (2023). Escuelas de urbanización popular. Aportes para una política contrahegemónica del habitar. En T. Carrozza; M. Conde; G. Lombera (Coord.). *Vinculación tecnológica. De la Universidad al medio productivo*. Vol. V, (pp. 47-58). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Núñez, A. (2021). Instrumentos para (en)tramar una vida digna. Escuelas de Urbanización Popular. En W. Uranga (Comp). *Políticas Sociales: estrategias para construir un nuevo horizonte de futuro*. Vol. 3, (pp. 69-76). Ministerio de Desarrollo Social de la Nación; CEIL-CONICET; FAUATS.
- Núñez, A. (2021a). No registrado, no corresponde, sin datos. Aportes para una política contrahegemónica del habitar. En M. Barreto, et al (Eds.), *II Encuentro de la Red de Asentamientos Populares*. Vol. 1, (pp. 381-404). FAU/UNNE.
- Núñez, A. y Bozzano, H. (2023). Desenvolvimiento de Agendas Científicas participativas y su aporte a la gestión democrática del habitar. Experiencias en Barrios Populares de Mar del Plata y La Plata. Posición. *Revista Del Instituto De Investigaciones Geográficas*, (10), 1-23.
- Núñez, A. y Sar Moreno, C. (2024). Integralidad con barrios populares. Conocimiento, organización, lucha y derecho. En Cattaneo, Bonardi y Decima (Comp). *III Encuentro Nacional de la Red de Asentamientos Populares. Emergentes y debates en torno al hábitat popular*, (pp. 115-124). Universidad Nacional de Tucumán.
- Philippopoulos-Mihalopoulos, A. (2017). Quem tem medo do espaço?

- Direito, Geografia e Justiça espacial. En *Traduções/Translations*. Rev. Fac. Direito UFMG, Belo Horizonte, 635-661.
- Ruétalo, L. (2022). Prácticas universitarias integrales y perspectiva etnográfica: sobre aportes y aperturas posibles. En A. Cano, G. Parrilla, V. Cuadrado, V. (Comp). *Las formas de la desigualdad, los modos de lo común: experiencias universitarias desde el territorio*, (pp. 221- 233). PIM/UdelaR,
- Tommasino, H. y Cano, A. (2016). Modelos de extensión universitaria en las universidades latinoamericanas en el siglo XXI: tendencias y controversias. *Universidades - UDUAL*, Núm. 67, 1-16.
- Tommasino, H.; Medina, J. y Toni, M. (2018). Extensión Crítica, Integralidad y Sistematización, algunos abordajes teórico metodológicos. En M. Medina, H. Tommasino, H. (Comp). *Extensión crítica: construcción de una universidad en contexto. Sistematizaciones de experiencias de gestión y territorio*, (pp. 15-48). Universidad Nacional de Rosario.
- Tommasino, H., Pérez, Sánchez, M. y Bianchi, D. (2022). Epílogo. La extensión universitaria a 100 años de Paulo Freire. En A. Cano, G. Parrilla, V. Cuadrado, (Comp). *Las formas de la desigualdad, los modos de los común : experiencias universitarias desde el territorio*, (pp. 335-346). Programa Integral Metropolitano, Universidad de la República.

RESEÑA

LA ANTROPOLOGÍA DEL SIGLO XXI: ENTRE LENGUAJES Y DESLIZAMIENTOS

MIGUEL ÁNGEL RAMÍREZ ZARAGOZA*

ISRAEL JURADO ZAPATA**

Deslizamientos en la antropología: la escritura, sus límites y alcances

Coordinador: Rafael Pérez-Taylor

Año: 2025

Editorial: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2025

Número de páginas: 304

La nueva antropología que demanda el complejo siglo XXI requiere un abordaje interdisciplinario y una perspectiva abierta a la relación recíproca e interdependiente entre la escritura, el lenguaje y los procesos de construcción del conocimiento. Este libro colectivo incluye once interesantes, pertinentes y sugerentes capítulos y una potente introducción en la que el coordinador hace gala de su erudición sobre la importancia de la interdisciplina en el conocimiento de la realidad social, realidad que está siempre en constante proceso de complejización.

Las reflexiones que nos aportan los autores recuperan la importancia de los posicionamientos ideológicos y políticos que subyacen a los propios investigadores que hacen la antropología, y nos dejan evidencias tangibles de lo que se debe hacer de acuerdo con una ética política compartida con las diferencias, aunque igualmente de lo que no se debe hacer con

* Investigador del Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad de la UNAM, donde se desempeña como coordinador del Área de Investigación y Seguimiento de Procesos Democráticos.

** Investigador del Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad de la UNAM, donde se desempeña como coordinador editorial de la Revista Tlatelolco.

los grupos con los que trabajamos. Así, se desarrolla un viaje por los nuevos paradigmas interpuestos a través de las posturas poscoloniales o decoloniales en el desarrollo de las ciencias antropológicas hasta llegar al pensamiento crítico, en el que se crean interesantes emergencias, como la llamada: “antropología inversa”, contrastante con lo que podemos llamar “modelos neoliberales”, hasta traspasar las fronteras academicistas para intentar construir antropologías que buscan desde los sentidos compartidos la manera de llegar a las culturas estudiadas, para salvaguardar desde la resistencia teórica/pragmática, la política, la economía y la administración de nuevos modelos epistémicos y pragmáticos, que refieran el mundo real desde una posición crítica, lo cual permite los deslizamientos de la escritura, que van en consonancia con la experiencia adquirida y la creatividad individual, recreando momentos vividos e imaginados acerca de un posible evento. Así, el acto narrativo se ve envuelto en el imaginario de una época histórica y a la vez en la ilusión creadora de su autor.

Los trabajos nos permiten preguntarnos al respecto de diferentes teorías, metodologías, estilos y vertientes sobre ¿cómo debe hacerse descripción en antropología? Esto teniendo en cuenta diferentes factores que permitan la concordancia de la dicha descripción con el hecho real. Estas teorías dan cuenta de los hechos reales convertidos en descripciones etnográficas, para producir en la textualidad campos semánticos

que permiten a los lectores comprender el sentido del quehacer científico sobre otras culturas.

De esta forma, el libro reúne una serie de aportaciones, experiencias y análisis mediante las cuales los antropólogos contribuyen y han contribuido a la preservación de los conocimientos de pueblos y comunidades, de los que ya se fueron y de los que aún permanecen, esto a través del registro de sus recuerdos orales o documentos escritos, de otras épocas y del presente mismo. Aquí, el conglomerado de narraciones denota en la práctica el camino de la diversidad como el efecto recursivo que regresa con quienes han estado conviviendo en el marco de sus cotidianos, y al mismo tiempo, dan a conocer algunos de los pormenores más importantes de las culturas que estudian, de su día a día, de sus luchas y de las formas en que se hacen presentes en la documentación.

El libro busca conformar un corpus discursivo que adquiere sentidos de verosimilitud a través de la experiencia de campo y de gabinete, donde la escritura se convierte en la herramienta de traducción de lo que plasmamos en el diario de campo, sirve pues como un entramado de narraciones que deben fluir, a través de lo que se puede ver, sentir-percibir, tocar, oler y vivir, en un sinnúmero de situaciones, y que se complementan con el trabajo de gabinete. Así, el primero, el mencionado trabajo de campo, se consolida como el elemento que posibilita la acción del discurso como el punto que convalida lo vivido.

Otra de las conceptualizaciones más importantes que los autores reflexionan y trabajan en este libro es la construcción de la *otredad*, principio fundamental del trabajo antropológico. Para ello, plantean los autores desde sus diferentes perspectivas que la descripción tiene que adquirir un cierto matiz donde no se juzgue lo referido. La descripción debe estar cargada de lo que llaman “transparencia discursiva”, para no evocar juicios de valor, y solamente llevar a cabo la transcripción de los hechos, la cual ciertamente no constituye un retrato fiel y objetivo de la realidad, sino que es la interpretación del observador, que en esta ocasión se prepara con los elementos necesarios para convertir su experiencia frente a los fenómenos en representaciones que servirán de insumo de investigación, que tendrán el equilibrio y la sobriedad que la ciencia antropológica requiere para construir su objeto de estudio y sus sujetos de estudio.

El diálogo antropológico con otras disciplinas incluye el deslizamiento hacia escrituras etnográficas, etnológicas y antropológicas intersectando y dialogando con la filosofía, la literatura, la historia, la comunicación, la economía y la ciencia política. Por ello, al leer el libro queda claro que la teoría y la praxis de los capítulos abona a la construcción de distintos corpus discursivos en temas como la escritura, el habla, el lenguaje y la descripción como lo hacen Gabriel Bourdin, Mario Castillo y Rafael Pérez Taylor en sus capítulos. O en temas relativos a la literatura como los trabajos de José Antonio González y Luis de la Peña.

El libro combina una variedad y diversidad de perspectivas teóricas, metodológicas y analíticas, relaciona magistralmente la escritura como proceso vivo con la investigación documental (o de gabinete) y de campo para la presentación de resultados y el conocimiento y difusión de los hallazgos. Siempre bajo el hilo conductor de la antropología y bajo la guía de la criticidad en el estudio de los fenómenos de la realidad social.

Con ello se va moldeando la historicidad de los hechos reales a través de descripciones etnográficas, narrativas, campos semánticos textualizados, imágenes, formas, mitos y dilemas que nos permiten construir distintas, múltiples y a veces contradictorias interpretaciones de los fenómenos sociales que van, por ejemplo, del denominado por Eligio Cruz “Mito de los derechos humanos” al problema de “la objetividad en la antropología” como sugiere en su texto José Cerros.

Otro elemento presente en el libro es la cuestión del tiempo como recurso analítico que nos permite el conocimiento de la realidad social, ahí se puede observar la escritura y la oralidad del tiempo presente, pero también el rescate de los testimonios y recuerdos orales de épocas pasadas y es posible observar, incluso, la prefiguración de futuros probables en construcción. El silencio como recurso analítico también está presente como lo expone Carlota Frisón en su texto “El silencio en la imagen-cine, formas de lo escuchable y lo visible”. O la metáfora que sugiere que pensar es morderle el

cuello a la tempestad como lo expresa Mercedes Fernández en su aportación al libro, capítulo del que extraemos esta frase “Idear, pensar cómo morderle el cuello a la actual tempestad colectiva en la que estamos inmersos, supone planear una organización social que sustituirá el orden mundial heredado”. Como este texto, el libro en su conjunto es, en muchos casos subversivo, sugerente, sugestivo. Realiza, en todo caso, persistentes deslizamientos del pensamiento.

Por ello nos parece fundamental la metáfora de los deslizamientos, lo cual nos permite pensar la modificación de la realidad social a través de pequeños y lentos movimientos, a veces imperceptibles, invisibilizados o incluso minimizados, pero que son manifestación clara y contundente de la dialéctica, compleja, diversa y conflictiva realidad social. Deslizarse implica que las cosas fluyen, que superan adversidades para moverse, conlleva accidentes, imprevistos, inclinaciones y alteraciones, dinámica, movimiento pues, dirían los indígenas zapatistas. Así, el libro busca comprender y conocer fenómenos en diferentes escalas o formas sociales que van de las sociedades mismas a las comunidades, pasando por las etnicidades.

Se observa en los distintos capítulos una antropología del respeto que se refleja en el reconocimiento de la diversidad, el diálogo permanente entre conocimientos y saberes, la “aceptación institucional de mundos y culturas diferentes”, con lo cual se “finan devenires, es decir, posibles deslizamientos

en favor de un futuro anhelado de autonomías concebidas” que nos permita cuestionar las políticas de cualquier instancia política, particularmente del Estado-nación. Esta crítica se liga a los cuestionamientos que algunos autores hacen al pasado colonial y sus resabios, al imperialismo o a la vigencia y efectos del neoliberalismo, cuestionando con ello la existencia de “corrientes conservadoras” que perjudicaron “el desarrollo de una antropología crítica” que apunte a los “sentidos compartidos”, que apoye con sus investigaciones “el mejoramiento de la vida intelectual, social y política de las mayorías”. Esto es importante porque estamos frente a un libro no neutral, aunque sí objetivo, es decir, un libro con rigor académico, pero no alejado de tomar partido en los temas que trata.

El libro que aquí reseñamos contribuye a la construcción de antropologías

que buscan en los sentidos compartidos llegar a las culturas estudiadas, para salvaguardar desde la resistencia teórica/pragmática la política, la economía y la administración de nuevos modelos epistémicos y pragmáticos que refieran el mundo real desde una posición crítica, que permita cierto tipo de deslizamientos del cambio a la transición social. (p. 11)

Como sociólogos que tienen un gusto especial por la literatura nos llamaron poderosamente la atención los textos de Alejandra Ruiz y de José Antonio González; la primera relaciona la antropología con los movimientos sociales desde un acercamiento comparativo

a los desiertos de Sonora y Atacama, mientras el segundo analiza el mito en su contexto etnográfico desde la obra del poeta Federico García Lorca. Alejandra Ruiz realiza un análisis comparativo muy interesante desde el punto de vista de las resistencias en los espacios y las relaciones sociales de estos dos desiertos recuperando los ecos del pasado para hacerlos resonar en el presente y con ello “constatar que la antropología es una ciencia comparativa de la vida y la organización social”, con la historia como fiel aliada.

Así, la descripción etnográfica se convierte en el entramado de una narración que posibilita la existencia de las vivencias de una comunidad: narraciones orales y escrituras acerca de los acontecimientos cotidianos y extraordinarios que se viven en un tiempo, o que se resguardaron en el imaginario colectivo, en las tradiciones, en la memoria histórica comunitaria. En estos casos, destacan de diversas formas los autores, las articulaciones entre el pasado referido y el presente vivido hacen confluír diferentes variables de la relación entre lo vivido, lo visto, y lo oído, para producir nuevas articulaciones que remitan a la organización de la evidencia que se convertirá en dato, lo cual busca opciones objetivas de validación. Desde allí, es importante destacar que la escala objetiva siempre va cruzada por la subjetividad como interioridad del observador quien, a su vez, produce una dialógica entre lo observable, su experiencia-memoria y la actualidad de lo visto.

Vista en su conjunto estamos frente a una obra que tendrá gran impacto en las discusiones antropológicas y en los diálogos con la literatura, la historia y otras disciplinas. Los invitamos a leerla sabedores de que encontrarán en ella un alud de saberes, conocimientos y experiencias útiles para alimentar el estudio de la antropología desde un sentido crítico y propositivo que nos inspira un deslizamiento hacia posiciones críticas y creativas.